

ERICH FROMM: BASES PARA UNA ANTROPOLOGÍA PARADÓJICA Y UNA ÉTICA “NEGATIVA”

RICARDO M. RIVAS GARCÍA*

Resumen

En el presente trabajo me propongo analizar los aportes que se encuentran en el pensamiento de Erich Fromm, mismos que me permitan esbozar una concepción antropológica “paradójica” y que, a su vez, me dé pie a delinejar una propuesta ética en clave “negativa”. No busco ofrecer un ideal de humanidad ni de vida buena, sino que el análisis en cuestión permita interpelar, desde la propia negatividad humana (lo in-humano, que es igualmente humano), nuestras expectativas de humanización, apoyados en la inversión de la sentencia de Terencio: *Homo sum; humani nihil a me alienum...*

Palabras clave: naturaleza humana, contradicción existencial e histórica, biofilia-necrofilia.

Abstract

In this paper we analyze the contributions at the thought of Erich Fromm that allow us to trace an anthropological concept “paradoxical” and that, in turn, allows a proposal outlining key ethics “negative”. It seeks to offer an ideal of humanity

* Catedrático de Ética en el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México; Investigador de la Universidad Intercontinental, México, <recaredus_33@hotmail.com>.

or good life, but allows that analysis question, since the very human negativity (the in-human, human equally), our expectations of humanization, supported by the reversal of the Terence sentence: *Homo sum, humani nihil a me alienum ...*

Key words: Human nature, existential and historical contradiction, biophilia-necrophilia.

*Hoy pongo delante de ti la vida y la felicidad, la
 muerte y la desdicha.
 Si escuchas los mandamientos [...], entonces
 vivirás, te multiplicarás [...].
 Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si te
 dejas arrastrar
 y vas a postrarte ante otros dioses para servirlos,
 yo les anuncio hoy que ustedes se perderán
 irremediablemente, y no vivirán mucho tiempo en
 la tierra
 que vas a poseer después de cruzar el Jordán.
 Hoy tomo por testigos contra ustedes al cielo y a
 la tierra;
 yo he puesto delante de ti la vida y la muerte,
 la bendición y la maldición [...] .
 Elige la vida, y vivirás, tú y tus descendientes[...].*
 [Dt. 30, 15-20]

Introducción

Ningún miembro del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Fráncfort —la así llamada “Escuela de Fráncfort”— se propuso formular abiertamente una teoría antropológica y ética, debido a su adhesión, implícita o explícita, al materialismo histórico, para quien el ser humano se define por la antropogénesis, es decir, por el dinamismo mediante el cual el hombre se genera a sí mismo en el decurso de la historia, a través del trabajo y la interacción. Para Erich Fromm, “el profeta olvidado”,¹ quien dirigió el departamento de psicología

¹ Nick Braune y Joan Braune, “Erich Fromm’s Socialist Program and Prophetic Messianism”, en *Radical Philosophy Review (Philosophy Documentation Center)*, vol. 12, núm. 1-2, 2009, pp. 355-389.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 103-122.

social del Institut für Sozialforschung, cualquier concepción antropológica corría el riesgo de desautorizarse por su inevitable talante metafísico, al considerar al ser humano como ente fijo e intemporal. Toda antropología filosófica, además de ser reduccionista, fácilmente puede ser relacionada con la denominada “teoría tradicional”, a la que los miembros de dicho instituto opusieron su proyecto metodológico para el análisis social, a saber: la denominada “Teoría crítica de la sociedad”.

Partiendo de esta advertencia, el presente trabajo busca ofrecer líneas hermenéuticas para la comprensión de la naturaleza humana en clave paradójica y negativa, ya que lo que se postula, siguiendo a Fromm, es la contradicción inherente a la existencia humana. Para ello, primero me apoyo en dos conceptos inspirados en el fundador del psicoanálisis, equivalentes a las dos pulsiones básicas tematizadas por Freud, a saber, la pulsión de vida o *eros* y la pulsión de muerte o *thánatos*. Estos conceptos son interpretados por Erich Fromm, recobrando nuevos significados, a partir de la citada idea de la “contradicción inherente” que define al ser humano, y son denominados como tendencias biófilas y tendencias necrófilas, respectivamente. Posteriormente, inspirados en la dialéctica negativa de Adorno, desarrollamos la inversión del *dictum* de Terencio, poeta latino del siglo II a. C.: *Homo sum; humani nihil a me alienum puto.* (“Hombre soy; pienso que nada de lo humano me es ajeno”), aplicándole la inversión propuesta por André Glücksmann: “*nada in-humano me es ajeno*”, con el objeto de trazar las líneas de una ética humanista, también en clave negativa. Ésta es la razón por la que una propuesta antropológica viable en este contexto no es aquella que parte de una definición positiva del hombre o de su ideal de vida buena, sino, en cuanto subraya lo in-humano como marco de referencia para una categorización universalizable del ser humano, que al mismo tiempo salvaguarde las diferencias constitutivas de nuestra propia humanidad compartida. Nuestra hipótesis de trabajo es que Fromm ofrece elementos para una concepción de este talante.

No se trata de recaer en la pretensión de ofrecer un ideal de humanidad, no sabemos en qué acabe la realización de la vida humana, pero sabemos —histórica y empíricamente— qué es lo que se opone a ella. Lo inhumano no es una categoría epistémica, sino antropológica y moral negativa, pues parte del dato empírico enraizado en la historia de la humanidad y nos da razón de lo que *no debería ser*.

La tarea de rehabilitar una “ciencia del hombre” en Erich Fromm

Toda teoría que propone un ideal de “vida buena” está asentada sobre unos determinados supuestos antropológicos que sirven de referentes para validar qué es aquello a lo que el ser humano debe aspirar o tender. Y a su vez, este referente antropológico tiene relación con los referentes morales, puesto que si no partimos de una noción de ser humano, no podemos tener un criterio para diferenciar lo justo de lo injusto, lo tolerable de lo intolerable. En esta perspectiva, y tomando en cuenta el legado de la tradición humanista de Occidente, Erich Fromm —responsable del departamento de psicología social en la primera Escuela de Fráncfort— lanza la propuesta de rehabilitar una noción de naturaleza humana, pues está convencido, como él mismo señala, que “las fuentes de las normas para una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre [...] ya que] las normas morales se basan en las cualidades inherentes al hombre”.²

Para Fromm la complejidad del ser humano ha sido simplificada demasiado por los saberes científico-tecnológicos, al grado que ha provocado en el hombre el desconocimiento de sí mismo; por ello considera necesario reivindicar el conocimiento del hombre, como “ciencia del hombre”.³ Tal conocimiento ha de ser el conocimiento crítico de la completa realidad humana, cuya explicación tendrá en cuenta la condición subjetiva propia del hombre, la comprensión de lo que él ha dicho y dice acerca de sí mismo, de sus intenciones, de sus deseos, de sus anhelos, del sentido de sí mismo y su propia existencia.⁴ La posibilidad de dicha ciencia descansa, pues, sobre la existencia misma del hombre: “el concepto de una ciencia del hombre descansa sobre la premisa de que su objeto, el hombre, existe y de que hay una naturaleza humana que caracteriza a la especie humana”.⁵

Éste es un punto problemático de la cuestión, debido a la dificultad de definir satisfactoriamente la naturaleza humana, pues muchas corrientes de la filosofía contemporánea arguyen que se trata de una construcción teórica.⁶

² Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*. México, FCE, 2010, p. 19.

³ E. Fromm, *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada*. México, FCE, 1985, p. 106.

⁴ La propuesta de Fromm acerca de una ciencia del hombre pretende ser lo más integral posible, como él mismo lo expresa: “debiera llamarse [...] ‘ciencia del hombre’, una disciplina que trabajararía con los datos de la historia, la sociología, la psicología, la teología, la mitología, la fisiología, la economía y el arte, en cuanto fuesen relevantes para comprender al hombre”. (*Ibid.*, p. 64.)

⁵ E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, p. 33.

⁶ Véase de E. Fromm, *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*. México, FCE, 1995, pp. 134-135; *Anatomía de la destructividad humana*. México, Siglo XXI, 1983, pp. 223-

Más recientemente, con el desarrollo de los diversos campos científicos en los que se tiene como objeto al ser humano, cualquier intento de ofrecer una definición de naturaleza humana se topa inmediatamente con la objeción de que tal respuesta no es más que especulación metafísica, entendida como algo esencialista, ahístico, inmutable, un *eidos* creado por Dios o regido por una ley eterna y, por tanto, digna de rechazo por su oposición a la realidad histórica, finita y contingente del ser humano. Otra de las objeciones a la noción proviene de la crítica de las ideologías que encontramos en la Teoría crítica de la sociedad, para la cual la idea de una naturaleza supuestamente universal ha caído en una generalización abusiva, y en nombre de ella se han justificado toda clase de situaciones denigrantes, desde la esclavitud hasta las formas de dominio de la sociedad burguesa-capitalista, y clínicamente para aceptar que son inevitables algunos aspectos indeseables del comportamiento humano como la voracidad, el crimen, el engaño y la mentira.

En estas condiciones se presenta la siguiente cuestión, ¿cómo afirmar en qué consiste la "naturaleza humana" sin caer ni en reduccionismos científicistas ni en el esencialismo histórico? La reflexión filosófico-antropológica frommiana, apoyándose en Marx y Freud,⁷ pero yendo más allá de ellos, ofrece una vía de solución: la consideración de que la naturaleza humana⁸ tiene su punto nodal en la "contradicción inherente de la existencia humana".⁹ Fromm aborda la realidad humana como una realidad procesual (*antropogénesis*)¹⁰ cuyo desenvolvimiento ha de esclarecerse desde las condiciones de vida del hombre concreto en su

224; *Ética y psicoanálisis*, pp. 35-36; *La revolución de la esperanza...*, pp. 64-66. Asimismo véase también: J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid, Trotta, 2000, pp. 172-179.

⁷ Véase: Leonidas K. Cheliotis, "For a Freudo-Marxist critique of social domination: Rediscovering Erich Fromm through the mirror of Pierre Bourdieu", en *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, núm. 4, noviembre de 2011, pp. 438-461.

⁸ Véanse las obras de E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. México, FCE, 2004, p. 31; *Ética y psicoanálisis*, pp. 51-63; *La revolución de la esperanza...*, pp. 66-67. Para evitar las posibles connotaciones metafísicas y científicas de la expresión *naturaleza humana*, en el resto del texto se hará únicamente uso de la terminología frommiana de *condición humana*. También puede verse del mismo autor, "The Present Human Condition", en *The Dogma of Christ: And Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. Londres, Routledge, 2004, pp. 70-76. (Existe traducción: *La condición humana actual*. Barcelona, Paidós, 1981, pp. 9-18).

⁹ Michael Macoby, "Social character vs. the productive ideal: the contribution and contradiction in fromm's view of man", en *Praxis International*, vol. 2, núm. 1, abril de 1982, pp. 70-83; y E. Fromm, *Más allá de las cadenas de la ilusión: mi encuentro con Marx y Freud*. 2^a ed. México, Herrero Hermanos, 1968, p. 144 y *El corazón del hombre...*, p. 135.

¹⁰ Con base en la teoría de Marx, el término antropogénesis hace referencia al estado en el que el hombre es creador de su propia historia y se hace a sí mismo, condicionado por la historia que hace. (J. A. Pérez Tapias, *op. cit.*, p. 228.)

existencia histórica, una existencia atravesada por paradojas, que la ciencia del hombre ha de afrontar en toda su crudeza.¹¹ La observación de las condiciones propias de la existencia humana, de las cuales surgen todas las diversas posibilidades de lo humano, nos acercan a descubrir la contradicción inherente en el hombre.¹² A primera vista resalta que éste, por lo que respecta a su cuerpo y a sus funciones fisiológicas, pertenece al reino animal. Sin embargo, a diferencia del resto de ellos —cuya existencia es una existencia armónica con la naturaleza y cuya conducta está determinada por los instintos— el hombre parece estar separado de la naturaleza y su equipo instintivo resulta incompleto e insuficiente para asegurarle la supervivencia, convirtiéndose así, biológicamente hablando, en el animal más desvalido y frágil.¹³ En el momento en que el hombre se pone de pie, se emancipa de la naturaleza: disminuye notablemente el sentido más poderoso que lo ponía en estado armónico con aquélla: el olfato, y aumenta, compensatoriamente, el tamaño y complejidad de su masa encefálica. Por eso, Fromm concluye que el hombre es un fenómeno nuevo en la naturaleza, pues “es el primate que apareció en el punto de la evolución en que la determinación instintiva había llegado al mínimo y el desarrollo del cerebro al máximo”.¹⁴

El desarrollo y la complejidad del cerebro es la clave biológica de la supervivencia de la especie humana: si la ausencia de determinación instintiva parecía poner al hombre en una posición sumamente frágil y desvalida respecto de las otras especies, en esa misma debilidad biológica es donde radica la condición de su fuerza, gracias a su cerebro.¹⁵ El hombre, como los demás animales, tiene inteligencia que le permite realizar procesos mentales para conseguir objetivos inmediatos, en orden a lo práctico para sobrevivir. Pero las modificaciones cerebrales le han dotado de particularidades enteramente nuevas: la razón y la conciencia de sí mismo, cualidades mentales de las que carecen los animales.¹⁶

¹¹ E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, p. 262.

¹² Para Fromm este abordaje no se realiza ya desde especulación metafísica, sino del examen de los datos de la antropología, la historia, la psicología del niño y la psicopatología individual y social. (E. Fromm, *La revolución de la esperanza...*, p. 67.)

¹³ E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 26-27. En otro trabajo he analizado el tema de la insuficiencia existencial o desvalimiento fisiológico, como condición del pensamiento racional y de la cultura, basado en la versión platónica del célebre mito de Prometeo (Platón, *Protágoras*, [320c-323a], *Diálogos*. Madrid, Gredos, 2000, I, pp. 388-392); R. Rivas, “Métáfora y mentira. Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche”, en *Intersticios*, año 13, núm. 29. México, 2008, pp. 101-114.

¹⁴ E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*. 8^a ed. México, Siglo XXI, 1983, p. 229.

¹⁵ J. A. Pérez Tapias, *op. cit.*, p. 180.

¹⁶ A decir de Fromm, él mismo comparte esta opinión con dos destacados investigadores en el campo de la evolución humana, sus contemporáneos: F. M. Bergounioux, paleontólogo, y el zoólogo y genetista T. Dobzhansky. (E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, pp. 233-234.)

La primera supera la inteligencia instrumental, pues le da capacidad de aplicar su pensamiento a la comprensión objetiva —es decir, no sólo conoce los objetos, sino sabe que los conoce—. Por la segunda, puede conocerse a sí mismo y a los otros como tales, se da cuenta de su importancia y de las limitaciones de su existencia y, finalmente, vislumbra su propio fin: la muerte.¹⁷ Se puede comprobar, de este modo, cómo “la autoconciencia, la razón y la imaginación rompieron la armonía que caracteriza la existencia del animal”.¹⁸

La principal contradicción de la existencia humana es la siguiente: el hombre se ha de enfrentar al conflicto de ser una parte de la naturaleza y ser, sin embargo, una rareza de la misma, porque está separado de ella. Está sometido a sus leyes físicas y no puede modificarlas y, al mismo tiempo, trasciende a todo el resto de la naturaleza; siendo parte de ella, está aparte. Nunca se ve libre de la dicotomía de su existencia: no puede liberarse de su mente aunque quiera, y no puede liberarse de su cuerpo mientras viva —y éste le impulsa a desear la vida—. La razón, que es la bendición del hombre, paradójicamente se convierte también en su maldición, pues le hace consciente y le obliga a luchar constantemente para resolver esta contradicción insoluble.

A diferencia de los animales, el hombre no puede vivir su vida repitiendo los patrones de su especie, sino que él tiene que vivirla. El animal está satisfecho si sus necesidades fisiológicas son satisfechas, pero la satisfacción de éstas no basta para hacer feliz al hombre, ya que sus necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo, sino en la peculiaridad misma de su existencia. De ahí que el hombre sea el único animal para el que su propia existencia constituye un problema del cual no puede evadirse. Es el único que puede sentirse expulsado del paraíso.¹⁹ Es prisionero del drama al que le enfrentan su razón y autoconciencia, pero tiene que seguir desarrollando su razón hasta hacerse dueño de la naturaleza y de sí mismo. La contradicción fundamental no puede verse como una mera contrariedad entre polos estéticamente aislados; sino que surge en las condiciones específicas de la existencia humana y está entretejiéndose constantemente en medio de ella. Las contradicciones derivadas de ésta son ineludibles y por tanto irrenunciables. Lo que sí se puede y se debe, es reaccionar ante ellas de manera que se potencien hacia un camino que permita el tránsito de la hominización a la humanización. La carencia originaria

¹⁷ Véase las obras de E. Fromm, *El humanismo como utopía real*. México, Paidós, 1998, p. 109; *El corazón del hombre...*, p. 135; *Anatomía de la destructividad humana*, p. 230; *Ética y psicoanálisis*, p. 53.

¹⁸ Consultense sus libros: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, p. 27 y *Ética y psicoanálisis*, p. 52.

¹⁹ E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, pp. 28-29.

(también llamada “negatividad originaria”) inserta en la contradicción existencial descrita se presenta en una doble vertiente: por una parte como desventaja frente a la naturaleza y, por otra, como condición de posibilidad del caudal de las potencialidades propias de la condición humana. Desde nuestro punto de vista, son éstas las que hacen posible dicho tránsito hacia la humanización.

Pero cuando a esta primera negatividad se le añade una segunda —inducida socialmente por las estructuras, las prácticas o el modo de vida vigentes— que obstruya el despliegue de las potencialidades positivas por la imposición de ciertas disfuncionalidades que generan sufrimiento, angustia, malestar, miedo, dolor, cabe hablar de una alienación histórica, en cuya tensión es difícilmente viable un desarrollo humanizante.²⁰ Tal alienación surge a la par de la historia, con el primer acto de libertad, cuando el hombre cortó los vínculos que lo unían con la naturaleza.²¹ Si bien se observa en la historia una constante tendencia emancipadora, ésta misma, paradójicamente, se ve afectada por múltiples relaciones de dominio que le salen al paso, de manera que los logros emancipadores se ven acompañados por nuevas formas de dominio y alienación. La historia de la humanidad es, de este modo, historia de libertad e historia de alienación, y este antagonismo de tendencias opuestas es el que permite hablar de contradicciones históricas. Fromm las distingue de las contradicciones existenciales —congénitas al hombre e ineludibles—, pues se presentan en determinados momentos de la evolución cultural, y se deben a causas igualmente determinadas. Las contradicciones históricas no constituyen, pues, una parte necesaria de la vida humana, sino que son obra del hombre.²² El reconocimiento de la paradójica condición humana y, al mismo tiempo, de su capacidad para desplegar sus potencialidades, son necesarias para que el hombre sea capaz de garantizarse éxito en la acuciante tarea de ser él mismo para sí mismo y alcanzar la felicidad por medio de la realización plena de las facultades particulares y al mismo tiempo luchar por la emancipación de esas contradicciones históricas.

²⁰ J. A. Pérez Tapias, *op. cit.*, pp. 233-234.

²¹ E. Fromm, *Y seréis como dioses*, p. 67.

²² J. A. Pérez Tapias, *op. cit.*, pp. 232-233.

Las dos tendencias frommianas: “Biofilia” y “Necrofilia”

El constante estado de desequilibrio de la existencia humana genera necesidades que en mucho sobrepasan aquéllas derivadas de su origen animal. Por una parte, la contradicción esencial de su propia existencia obliga al hombre a buscar una solución a ella. Por otra, su razón e imaginación le exigen orientarse intelectualmente en el mundo. Estas necesidades dan lugar a una tendencia a restaurar el estado de equilibrio y de unidad entre él mismo, los demás y el resto de la naturaleza. El hombre no es una cosa, sino un ser viviente que está en un continuo proceso de desarrollo, en cada punto de su vida aún no es todo lo que puede ser. De este modo, al hombre sólo le queda buscar la unificación de su existencia en su propio esfuerzo productivo, pues de otra manera su autoextinción será inminente.²³

Este intento de restauración lo hace en primer lugar, por medio de la razón, la cual faculta al hombre para construir un cuadro mental inclusivo del mundo que le sirve como marco de referencia para dar respuesta al problema de dónde está y qué es lo que debe hacer. En segundo lugar, puesto que es una entidad dotada de cuerpo y mente, ha de reaccionar ante la dicotomía de su existencia no sólo pensando, sino con el proceso total de la vida, con sus sentimientos y sus acciones. De aquí que todo sistema satisfactorio de orientación contiene no sólo elementos intelectuales, sino también sensoriales y sentimentales, que se manifiestan en la relación con un objeto de devoción o vinculación afectiva. La devoción a una meta o una idea o a un poder que trascienda al hombre, es una expresión de esta necesidad de plenitud en el proceso de vivir.²⁴

Al enfrentarse a una contradicción que lo hunde en la deshumanización, el hombre no puede permanecer pasivo, sino que entra en acción a fin de resolverla. Cuanto más una sociedad lo mutila, tanto más éste está disconforme, y la misma disconformidad es el motor que le impulsa eventualmente a cambiar las formas sociales que lo mutilan. El hombre siempre ha reaccionado contra aquellas condiciones que le hacen intolerable el desequilibrio entre el orden social y las necesidades humanas. Todo progreso humano se debe a este hecho. No se trata de que el hombre tenga una tendencia humana al progreso, sino que lo impulsa la necesidad de resolver las contradicciones que se replantea en cada nueva etapa de desarrollo. La necesidad de una estructura orientadora se

²³ E. Fromm, *El amor a la vida*, p. 222.

²⁴ Véanse sus obras: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, pp. 59-60 y *Ética y psicoanálisis*, p. 60.

manifiesta por las propias tendencias que se observan en la conducta humana a lo largo de la historia.

La alternativa fundamental de una estructura orientadora supone, implícitamente, la elección entre la vida y la muerte, considerando éstos no como estados biológicos, sino como estados de ser, como modos de relacionarse con el mundo, con los demás y consigo mismo. En este sentido, la vida significa un cambio constante, a la manera de un nacimiento continuo. La muerte significa, por el contrario, un cese en el desarrollo, dejar de evolucionar, una tediosa repetición.²⁵ Elegir entre la vida y la muerte implica, en últimos términos, optar entre creatividad y destructividad, entre equilibrio y violencia, realidad y engaño, objetividad e intolerancia, fraternidad y dominio, libertad y opresión, emancipación y alienación, independencia y sometimiento, progreso y regresión, y quizá optar por la gran encrucijada de nuestro tiempo: humanización o barbarie.

Se ha afirmado desde el punto de la biología que, filogenéticamente, las primeras formas de organización por selección natural y por poseer las características mejor estructuradas químicamente, seguían un curso en la flecha del tiempo hacia más estructura y mejor función: el requisito era sobrevivir. Y surge la pregunta: ¿para qué sobrevivir?, ¿por qué la vida, a diferencia de la muerte? La vida debe prevalecer. Sí, como rebeldía, entre más vida, menos muerte; entre más vida mayor posibilidad de escapar de la materia, así la connotación vital ya no es sólo materia, es algo diferente que podríamos llamar espíritu o energía, es una nueva propiedad, ajena, contradictoria y hasta antagónica a lo universal que fue su creación, como vimos a propósito de la paradoja humana.

Freud en *El malestar en la cultura*,²⁶ había aportado la conceptualización de dos tipos de pulsiones en la vida anímica. Unas buscan conducir al ser vivo hasta la muerte, y las llama “pulsiones de muerte” o *Thánatos*. Las otras serían las pulsiones libidinales o de la vida, conocidas como *Eros*, cuyo propósito sería configurar, a partir de la sustancia viva, unidades cada vez mayores para obtener así la perduración de la vida y conducirla a desarrollos cada vez más altos. Fromm desarrolla el concepto de *biofilia* —que podría compararse con *Eros*— y la considera como una tendencia a conservar la vida y a luchar contra la muerte. Para él la vida es acrecentamiento de modo estructural. Unificación y crecimiento integrado son atributos de todos los procesos vitales, no sólo por lo que concierne a las células, sino también con respecto al sentimiento y el pensamiento. Como ejemplo se puede aludir a la tendencia natural formada a lo largo del desarrollo histórico: la tendencia a la unión. La unión sexual se basó en

²⁵ E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, p.145.

²⁶ S. Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas (1927-1931)*, vol. xxi. Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

la atracción de los polos masculino y femenino. En ello reside —según Fromm e indirectamente en Freud— el placer más intenso: la fusión y creación de un ser nuevo. Para Fromm, el ciclo de la vida es unión, nacimiento y crecimiento, así como el ciclo de la muerte es cesación de crecimiento, desintegración y descomposición.²⁷

Entonces, a la orientación que tiende a conservar la vida, Fromm la denomina tendencia biófila (biofilia, biofílica) y a la opuesta, la que tiende a destruirla, tendencia necrófila (necrofilia, necrofílica).²⁸ La orientación biófila se manifiesta principalmente en un doble aspecto: el primero, en cuanto a la tendencia a vivir y a combatir la muerte; el segundo, en cuanto a la tendencia de integrar y unir, y en este sentido tiende a unirse con entidades diferentes y opuestas, y a crecer de un modo estructural. Tal integración de unificación y crecimiento es característica de todos los procesos vitales. Por su parte, la orientación necrófila es la única respuesta a la vida que está en completa oposición con ella: se inclina por la violencia y la destrucción, le atrae profundamente la muerte y adora la fuerza. El necrófilo ama todo lo que no crece, todo lo que es mecánico. Reduce todo (procesos, sentimientos y pensamientos de vida) a cosas que puede poseer y controlar, pues en el acto de controlar mata la vida. Por eso sus valores supremos son la obediencia y la alienación. Lo que cuenta para esta orientación no es el ser, sino el tener.

De acuerdo con lo anterior, se entiende que en el ser humano esté la posibilidad de inclinarse tanto hacia la biofilia como hacia la necrofilia.²⁹ Éstas constituyen estructuras de sentido ante las cuales el ser humano no puede sustraerse. Pero si no puede escapar de éstas, ¿por qué es necesario tomar partido por alguna? Se infiere que las tendencias biófilas tienen que imponerse sobre las necrófilas porque están referidas a la promoción, acrecentamiento y desarrollo de la vida humana, a la manera del concepto ontológico spinoziano del *connatus* hacia la conservación y también hacia el acrecentamiento (todo lo vivo quiere vivir). Recordemos que para Spinoza “existe un ímpetu universal de *todo lo que es a preservar en el ser*”.³⁰ Hay una tendencia universal y natural entre

²⁷ R. Solana, “Eros o Biofilia”, en *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, vol. 8, núm. 2, julio-diciembre de 2006, pp. 163-165.

²⁸ E. Fromm, *El corazón del hombre...*, pp. 40-48.

²⁹ E. Fromm, *La revolución de la esperanza...*, pp. 95-98.

³⁰ B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte III, proposición VI. Madrid, Orbis, 1980, pp. 130 y ss. Este *connatus* obedece a una tendencia racional de la única substancia, Dios o la Naturaleza. Este planteamiento se puede leer con cierto aire de familia con la categoría central del pensamiento de A. Schopenhauer, a saber: la concepción de “la voluntad de vivir”, esto es, la fuerza o voluntad universal que tiene como objeto de su querer la vida; es un ciego impulso cósmico irracional que domina toda la naturaleza y se manifiesta en todos sus dominios, persiguiendo

los seres vivientes a preservar en la vida. En la condición humana es posible encontrar el *conatus* hacia la conservación,³¹ y para Fromm, esto es la medida del bien y del mal. Podemos resumir el principio moral frommiano en la siguiente fórmula: “Bueno es la reverencia para la vida, todo lo que fortifica la vida, el crecimiento, el desarrollo. Malo es todo lo que ahoga la vida, lo que la angosta, lo que la parte en trozos”.³² La tendencia de la vida hacia su preservación y desarrollo se vuelve el principio normativo de lo bueno y malo.

Esta conclusión quizá puede parecer apresurada. Por una parte, porque puede catalogar esta reflexión dentro de la “falacia naturalista”, según la cual no pueden derivarse juicios prescriptivos de juicios descriptivos; no puede inferirse el “debe” del “es”. Por otra parte, tal conclusión no es estrictamente “formal”, que es una condición para que quede garantizado el respeto a la pluralidad de formas de vida; por el contrario, la formulación tiene una fuerte connotación material, lo cual atenta contra el pluralismo tan reivindicado en nuestros días. Pero, como sostiene E. Dussel, la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un *hecho* sobre el que pueden efectuarse “juicios de hecho” o “enunciados descriptivos”.

Puesto que la vida humana se nos entrega a nosotros mismos, como un hecho, y con la responsabilidad de hacernos cargo de ella, se torna a su vez en una exigencia simultánea y necesaria, “que se ‘impone’ a la voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género, de la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autorreflexiva”.³³ No es un salto injustificado del “ser” al “deber ser”. La vida humana no sólo se da espontáneamente, sino que

solamente su perpetuación. Esta voluntad de vivir se objetiva prácticamente en toda realidad y se hace consciente y reflexiva en el hombre. (Véase: A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II, §§ 24-25.) De la misma manera, se puede relacionar con la concepción de la vida en F. Nietzsche, es decir, el impulso vital, que todo lo abarca y que siempre aspira a más. La vida, es fuerza ciega, y toda fuerza impulsora sería a su vez expresión de la vida, ésta sería el principio afirmador de todo lo existente: “la vida es el impulso que conduce a hallar la forma superior de todo lo que existe”. (F. Nietzsche, “Eterno retorno y voluntad de poder”, en *Fragments póstumos*. Madrid, Tecnos, 2006.). La radical diferencia con el planteamiento spinoziano es que en éste, la vida es una tendencia racional; mientras que en Schopenhauer y Nietzsche, la vida es ciega e irracional.

³¹ Fromm se ve influido por el concepto de *la reverencia por la vida*, acuñado por el premio Nobel de la paz (1952), Albert Schweitzer. (Véanse sus obras: ¿Tener o ser? México, FCE, 1994, p. 155 y *La revolución de la esperanza...*, p. 94).

³² E. Fromm, *El corazón del hombre...*, p. 48.

³³ Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta / UAM-I, pp. 138 y ss. Para superar la crítica la falacia naturalista, Dussel propone el siguiente ejemplo: “Juan, que es un ser vivo autoconsciente, *debe* seguir comiendo. Si no comiera moriría, y por ser autorresponsable de su vida, dicha decisión de no comer debería juzgarse como suicidio. Pero esto es éticamente injustificable”.

se nos impone a nosotros mismos como una “obligación” su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el “*hay vida humana*” se puede “fundamentar” racional, práctico-material y reflexivamente el *deber ser ético*, que puede emitirse como “enunciado normativo” o “juicios éticos de realidad”, con pretensión de verdad, como exigencias deónicas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético.

Desde el *ser-viviente* del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia el *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con la voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir. Ciertamente aquí se encuentra la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deónico, como normativa. Si los seres humanos perdieran esta conciencia ética, podrían precipitarse en un suicidio colectivo. El *vivir* se transforma así de un *criterio* de verdad práctica en una *exigencia ética*: en el *deber-vivir*.³⁴ Si Kant había definido a las máximas como el principio subjetivo del *querer*, mientras que el principio objetivo es el “*deber*”. Aunque Nietzsche trató de invertir la fórmula, cambiar el deber por el querer, de cualquiera se impone como *factum rationis* que lo vivo quiere vivir. Entonces, si la vida —y la vida humana— quiere vivir, la vida —y la vida humana— *debe vivir*. La vida humana es criterio de verdad práctica porque el hecho de la verdad sólo puede darse en un ser viviente-cerebral que puede subjetivamente, mediado discursivamente, constituir lo real como mediación de su propia vida producida, reproducida y desarrollada auto-reflejamente. No sólo somos vivientes, sino que somos los únicos vivientes a los que la vida humana se nos ha dado a cargo. De ahí se derivan o pueden derivarse prescripciones normativas.³⁵

El pensamiento frommiano como propuesta de una ética negativa

Comenzaremos señalando el sentido de lo “negativo” en esta propuesta. Para ello es ineludible remitirse, únicamente a manera de referencia hermenéutica, a

³⁴ *Ibid.*, p. 139.

³⁵ Coincidimos con Dussel en que esto es lo que obliga a hacerse cargo de la propia vida y la de los demás, es decir a hacerse responsable. En latín el verbo *respondere* viene de *spondere*: “tomar a cargo”, “hacerse cargo del otro”, “sacar la cara por el otro”. Este autor formula como principio ético material fundamental para su programa ético lo siguiente: “El que actúa éticamente debe producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida”. (*Ibid.*, p. 140.)

la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno.³⁶ En esta obra su autor propone partir de una dialéctica hegeliana invertida, puesta sobre sus pies. Adorno, debido a la influencia del materialismo marxista,³⁷ rechaza la dialéctica del idealismo, que considera dialéctica de la identidad, no aceptando esa identificación ni su consiguiente justificación del *statu quo*.³⁸ Para él la realidad no sólo no es racional, sino que habría llegado a alcanzar un estado de irracionalidad cualitativamente nuevo. Ello, no obstante, no le llevará a proclamar un abandono de la racionalidad, sino a establecer una nueva noción de razón, una razón crítica que le sirva para fundamentar filosóficamente su rechazo de la sociedad establecida, razón crítica que se va a ejercitar una “dialéctica negativa”. Es dialéctica, en tanto que parte del reconocimiento del carácter contradictorio de la razón humana. Es negativa, porque se presenta como crítica y negación de la positividad dada. Ante todo, dialéctica negativa significará para Adorno la *no afirmación* de la identidad entre razón y realidad, entre sujeto y objeto, entre éste y su concepto. Afirmar la identidad equivale a anular las diferencias, reducir la multiplicidad a la unidad, lo dado particular y concreto al pensamiento, para así poder dominarlo. Así pues la *Dialéctica negativa* se define como anti-sistema y que no acepta la “identidad del concepto”. La razón crítica, que emplea una dialéctica negativa, no acepta gratuitamente la evidencia de la destrucción, el sufrimiento y la muerte. En ese sentido se hablará de antropología y ética negativas.

Recuperando lo analizado líneas arriba, si miramos la historia humana se hace patente que las pautas biófilas llevan siempre al acrecentamiento y desarrollo de las potencialidades humanas, mientras que las necrófilas conducen a la disfunción y a la patología, aunque estas últimas parezcan imponerse como norma a lo largo del tiempo. Al parecer, el mal, el sufrimiento y la muerte quieren tener la última palabra. Para problematizar sobre esta cuestión, tomemos como referencia en esta última parte la sentencia del poeta latino del siglo II, Plubio Terencio, *Homo sum; humani nihil a me alienum puto* (“Hombre soy y pienso que nada humano me es ajeno”).³⁹ Este *dictum* nos advierte que todo hombre, en sí

³⁶ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1984, pp. 7-54.

³⁷ Recordemos que señaló Carlos Marx en el “Epílogo” a la edición de 1873 de *El capital*: “Mi método dialéctico, no sólo difiere fundamentalmente del de Hegel, sino que le es directamente opuesto.[...] Hegel pone la dialéctica al revés. No hay más que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística. (Méjico, Siglo XXI, Méjico, 2001, p. 20.) Véase también: Carlos Marx, *Manuscritos económico filosóficos 1844* <<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>>.

³⁸ “Lo que podría ser de otro modo, es igualado”: Max Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta, 1994, p. 67.

³⁹ Publio Terencio, *Obras*. Madrid, Gredos, 2008, p. 77. Esta frase aparece en la obra de Terencio *Heautontimoroumenos (El atormentador de sí mismo)*, escrita entre 170-160 a. C. y ha

mismo, representa toda la humanidad, por lo cual no hay obra grande ni vil crimen de los cuales cada uno no se pueda imaginar autor o corresponsable. El hombre sólo puede vislumbrar la experiencia de la humanidad cuando profundiza en su subjetividad y no en su esencia abstracta.⁴⁰ El hacerse uno con la humanidad no se reduce a saberse como un miembro más dentro de un género, sino que se atisba en la experiencia, cuando uno mismo se descubre por completo, se reconoce igual a los otros y se identifica con ellos. La condición humana es única e igual en todos los hombres, a pesar de las inevitables diferencias.⁴¹ El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar auto-responsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una “vida buena” cultural e histórica, que se comparte individual y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad. En esto encontramos pretensiones de *verdad práctica* y pretensiones de *universalidad*. Desde el punto de vista de Fromm, esto no puede negarse, superarse o dejarse de lado en ningún caso y derivaría de las mismas tendencias biófilas.

Las nociones antropológicas y éticas anteriormente esbozadas se apoyan en un punto de partida de carácter negativo: los tiempos actuales nos ofertan un pesimismo respecto de la condición humana; ésta se presenta atrapada en paradojas y sin un ideal de humanidad establecido al cual tender como finalidad, como consecuencia del agotamiento del pensar metafísico. Las paradojas reflejan el anclaje dialéctico de nuestra condición, inclinada contemporáneamente al escepticismo, la desconfianza y la frustración, por la prevalencia de tendencias necrófilas en nuestra época —lo que alguien llamó: “La cultura de la muerte”—.⁴² El estado de pesimismo del que parte esta perspectiva, nos dice de su talante negativo, causado sobre todo por las paradojas históricas que ponen a prueba la endeble condición humana.

Si bien la experiencia del ser humano como especie es preciosa y privilegiada en todo lo que ha logrado para su autoconservación, la constante histórica ha sido la crueldad, la muerte, el sufrimiento, en una palabra, la barbarie. Encontramos situaciones de barbarie cuando la humanidad es negada y dividida, cuando los humanos se enfrentan entre sí, ahí donde hallamos “suicidios colectivos”.⁴³ Esto se opone claramente al *conatus*, al desarrollo de las tendencias biófilas o de las

quedado para la posteridad como una justificación de lo que puede ser el comportamiento humano.

⁴⁰ E. Fromm, *La revolución de la esperanza...*, pp. 67-147.

⁴¹ E. Fromm, *El humanismo como utopía real*, p. 33.

⁴² Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*. Madrid, Crisi-tiudad, 1998.

⁴³ Véase: J. A. Pérez Tapias, “Humanidad y barbarie: de la ‘barbarie cultural’ a la ‘barbarie moral’”, en *Gazeta de Antropología*, núm. 10, 1993, <http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html>. [Consulta: 25 de marzo de 2011.]

potencialidades humanas. El comportamiento agresivo del hombre, tangible en toda clase de manifestación de la destructividad no se debe a un instinto innato y, por tanto insuperable, como si el hombre estuviera programado genéticamente a la autoextinción, pues esta conducta obedecería a un destino fatal programado ya en la condición humana.⁴⁴ Ciertamente, todo rasgo de conducta inhumano como la agresividad, la destructividad o el egoísmo connota la maldad ética que virtualmente está ausente en el resto de los animales, lo cual acentúa su especificidad en la especie humana —y esto tiene carácter trágico, porque el hombre no puede dejar de ser humano y por tanto no puede sustraerse estas virtualidades—, pero debe subrayarse que, siguiendo a Fromm, paradójicamente no es innato en él. Lo inhumano se puede explicar como una potencialidad secundaria debido a que se manifiesta sólo ante el fracaso en la actualización de las potencialidades primarias, las tendencias biófilas.⁴⁵

Así como derivado de las tendencias biófilas puede el hombre humanizarse, no debemos perder de vista que la deshumanización también es una posibilidad del hombre por su propia condición, pero causada por verse distorsionadas sus necesidades, lo cual hace que se perviertan los modos de satisfacción, reforzando la deshumanización desde las propias necesidades. Lo inhumano es considerado entonces como “la pérdida que de sí mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad”.⁴⁶ De este modo queda claro que la maldad humana no tiene por sí misma una existencia independiente, sino que es resultado del fracaso en la realización de la vida. Diríamos, que es resultado del predominio de las tendencias necrófilas.

Hemos subrayado ya que la peculiaridad de la vida humana radica en la indigencia existencial y en la contradicción inherente que le hace ser capaz tanto del bien como del mal. Sin embargo en la misma singularidad de la condición humana radica la perspectiva positiva del planteamiento frommiano, es decir, no hay ningún organismo vivo semejante a él, ninguno que sea consciente de su propia tragedia. La condición humana impone por sí misma una exigencia desde este mal: luchar por superarlo.

⁴⁴ K. Cheliotis Leonidas “Violence and narcissism: a frommian perspective on destructiveness under authoritarianism”, en *Canadian Journal of Sociology*; vol. 36, núm. 4, otoño de 2011, pp. 337-360. Véase E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, pp. 16-20.

⁴⁵ Fromm distingue en el hombre potencialidades primarias y secundarias. Las primarias son las que se actualizan siempre y cuando cuenten con las condiciones necesarias. Las secundarias, las que se actualizan sólo si las condiciones son opuestas a las necesidades primarias. Por ejemplo, la semilla tiene potencialidad primaria a germinar y dar lugar a un árbol si las condiciones de tierra, iluminación y humedad son adecuadas; de mermar alguna de las condiciones mencionadas se muere (esto conforma su potencialidad secundaria). [E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, pp. 234-237.]

⁴⁶ E. Fromm, *El corazón del hombre*..., p. 177.

El criterio de esta propuesta antropológica y ética que se plantea puede inspirarse y complementarse con la máxima de Terencio antes citada, pero aplicándole la inversión propuesta por André Glucksmann: “nada *in*-humano me es ajeno”.⁴⁷ Esta sentencia permite una doble lectura: por una parte, nos recuerda nuevamente que cada hombre lleva en sí toda la humanidad, lo que significa que también es portador de lo *in*-humano y, en este sentido, la inhumanidad que deshumaniza es también de condición humana.

En estos tiempos de escepticismo epocal, en los que ni las ciencias puedenpreciarse de poseer certezas categóricas difícilmente se puede aceptar un ideal de humanidad; no sabemos a ciencia cierta en qué consista la realización de la vida humana, pero sabemos con toda evidencia qué es lo que se opone a ella. Ésta es la razón por la que esta propuesta antropológica y ética no se puede establecer a partir de una relación *ser-deber ser*, sino, en cuanto subraya lo *in*-humano como el *no deber-ser* al cual aspira superar; se finca, pues, sobre un nuevo pilar: la relación entre “*ser*”-“*no deber ser*”.⁴⁸ Quizá esto nuevamente me coloque frente a la crítica a la falacia naturalista, sin embargo me situó en la afirmación del carácter normativo que se torna la vida humana, en cuanto autorreflexivamente asumida y vivida. Histórica y empíricamente puedo seguir sosteniendo que el *es* de las tendencias necrófilas prevalentes en la crueldad humana *no debe* tener la última palabra. Esto no significa en lo absoluto que tal posición haga una apuesta por lo inhumano como ideal de vida buena. El referente negativo sólo alerta: nadie debe olvidar que es susceptible de ejecutar actos inhumanos. Lo inhumano, pues, no es una categoría epistémica, sino antropológica y moral “negativa”, pues parte del dato encarnizado en la historia de la humanidad del predominio de las tendencias barbáricas y necrófilas.⁴⁹ No se constituye en criterio de verdad, menos aún de moralidad, al menos no en sentido positivo, sino como interpellación para nuestras expectativas humani-

⁴⁷ J. A. Pérez Tapias, *Claves humanistas para una educación democrática: de los valores humanos al hombre como valor*. Madrid, Anaya, 1996, pp. 195-196. (Véase también André Glucksmann, *El undécimo mandamiento: ¿es posible ser moral?* Barcelona, Ediciones 62, 1993.)

⁴⁸ Es el equivalente a la teología *apofática* (negativa) de los místicos, la cual sostiene que los únicos predicados atribuibles a Dios son predicados negativos (*vía remotionis*). No dice lo que Dios *es*, sino lo que *no es*, que en términos humanos es la manera más racional y verosímil de que lo finito se aproxime a lo *in*-finito. (Juan A. Estrada, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid, Trotta, 2003.)

⁴⁹ El humanismo negativo se encuentra inscrito en la *Declaración de los derechos del hombre* de 1793, donde se dice que la necesidad de afirmar los derechos del hombre nace de la consideración al despotismo. Al respecto, Glucksmann comenta que es la inhumanidad lo que funda los derechos del hombre como una barrera puesta a esa inhumanidad, y no una idea definitiva, universal y eterna del hombre. (A. Glucksmann *op.cit.*, p. 333; y del mismo autor, *El discurso del odio*. Madrid, Taurus, 2005).

zantes. Como sostenía Horkheimer, dos años antes de morir: "La esperanza de que el horror terrenal no posea la última palabra es seguramente un deseo no científico".⁵⁰

Reflexiones finales

Los riesgos que afronta la humanidad en estos tiempos de indigencia —los conflictos bélicos generalizados, las grandes crisis socio-económicas y alimentarias, los desastres ecológicos—, constatan que ninguna cultura se halla exenta de actos de barbarie. Pero, por más que éstos sean deshumanizantes, no debemos olvidar que también son humanos —en cuanto proceden del hombre—. Esto refleja la ambivalencia propia de toda realidad humana, que desde el carácter contradictorio de la existencia del hombre, la encontramos como una urdimbre constituida por las tendencias positivas y negativas, humanizantes y deshumanizantes, presentes —aunque en distinta proporción— en las diferentes tradiciones y culturas y en las realizaciones de los hombres a lo largo de su historia. Tal entramado inseparable explica el devenir de la historia humana entre emancipación y alienación, humanidad y barbarie, como las dos caras —positiva y negativa— procedentes de la escisión existencial en que se desenvuelve la realidad humana.

Cabe advertir que lo inhumano no sólo se presenta como un fenómeno subjetivo, sino que depende de causas objetivas que lo inducen y de ahí el riesgo de que se pueda consolidar objetivamente en los diversos fenómenos socioculturales-burocráticos creados por el hombre —obras, instituciones, productos— que, al escaparse de su control, se revierten contra él y alimenten la dinámica de regresión, y se traduzcan aún más en formas de alienación, opresión, servidumbre, en suma el predominio de las tendencias necrófilas y la negatividad de lo humano como inhumano. Considerar la inhumanidad que crece entrelazada en la humanidad supone denunciar todo comportamiento contrario a lo que reclama la humanidad de todos —la de los demás y la propia— y, en consecuencia, descubrir la necesidad de una irrenunciable ética *universalista* de anclaje humanista que se erija en baluarte para la defensa de los derechos de todo hombre, independientemente de las diferencias socioculturales.

Sólo cuando el hombre se coloca frente a lo *no deseable* que trae consigo lo *inhumano* es capaz de identificar, al mismo tiempo, la exigencia implícita de

⁵⁰ M. Horkheimer, "Prólogo", en M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. 3^a reimp. Madrid, Taurus, 1989, p. 10.

revertir eso mismo, de expresar el deseo de que no se vuelva a repetir y la aspiración y el compromiso por afirmar su “contrario”. El hecho de sufrir, resultante de la ausencia de un desarrollo biófilo, produce una tendencia dinámica a vencer el sufrimiento: no queremos que el dolor y la muerte tengan la última palabra. El sufrimiento de la humanidad nos llama a asumir la propia responsabilidad que a cada uno le corresponde ante lo inhumano, pues aquél —como estado afectivo común a todos los hombres— interpela al consuelo de la solidaridad. De esta manera, lo que hace humanista a esta propuesta antropológica y ética no es la búsqueda de la explotación de las posibilidades humanas, sino la mirada de misericordia y solidaridad ante la fragilidad humana.⁵¹

La propuesta frommiana propone así la instauración de una ética humanista a partir de lo que objetivamente puede calificarse de humano: la contradicción existencial inherente a nuestra condición.

Si bien el deseo de vivir es inherente al hombre, tener éxito en el acto de vivir depende del empleo de sus potencialidades. La ética humanista frommiana, colocando como valor supremo e inviolable al hombre, de acuerdo con el criterio de moralidad establecido —bueno es lo que promueve el despliegue de las potencialidades del hombre y malo lo que las mutila—, lo encamina al crecimiento, ensanchamiento y realización de las potencialidades que éste ha desarrollado en el curso de la historia.⁵² En este sentido, no se trata de una ética restrictiva, sino de una ética productiva, constructiva. La ética humanista busca así promover la capacidad productiva del hombre, entendiendo por productividad la capacidad para emplear sus fuerzas y realizar sus potencialidades.⁵³

Pero, lo paradójico de plantear esta ética humanista que está orientada a la construcción humanizante del hombre y del mundo, como se puede inferir de todo lo anterior, es que no puede garantizar que todos los hombres vean y fomenten los signos de la nueva vida y estén preparados en todo momento para solidarizarse. Esta propuesta debe estar abierta al riesgo latente de que algunas veces esto no se realizará, pues aquéllos, cuya esperanza es débil, pugnan aún por la comodidad, el conformismo o por la violencia.

A pesar de que la apuesta ha de ser por lo “todavía posible”, incluso aunque no sea probable, para que el ser humano mantenga la firme decisión de transformar la desesperanza en esa “esperanza paradójica de esperar al Mesías todos los días pero no descorazonarse porque no llegue cuando creímos”.⁵⁴

⁵¹ E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 227-229.

⁵² E. Fromm, *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidós, 1971, p. 334.

⁵³ La orientación productiva del hombre es analizada ampliamente por Fromm en *Ética y psicoanálisis*, pp. 97-121.

⁵⁴ E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, p. 431.

Se necesita, por ende, manifestar nuestra esperanza en nuestra experiencia de vivir y de transformarnos.⁵⁵

Conscientes de la endeble condición humana, esperar la desaparición total de lo inhumano en la historia de la humanidad es ya por sí mismo un pensamiento inhumano. La finalidad de la vida humana es vivirla intensamente, liberarse de las ideas de grandiosidad infantil, para lograr convencimiento de nuestras verdaderas pero limitadas fuerzas; es ser capaz de admitir la paradoja de que cada uno de nosotros es lo más importante del universo y, al mismo tiempo, un pequeño grano de polvo en medio de él. Ser capaz de amar la vida y, sin embargo, aceptar la muerte sin miedo ni dolor; tolerar la incertidumbre acerca de las cuestiones más importantes con que nos enfrenta la vida, y no obstante tener fe en nuestras propias ideas y sentimientos. Ser capaz de estar solo y, al mismo tiempo, sentirse identificado con las personas que amamos; seguir la voz de la conciencia, pero al mismo tiempo no caer en la desesperación cuando esa voz no sea suficientemente fuerte para oírla y seguirla. Vivir por el amor, la razón y la esperanza, respetando la propia vida y la de los semejantes.⁵⁶

Fecha de recepción: 02/03/2012

Fecha de aceptación: 01/02/2012

⁵⁵ Conviene aclarar que la esperanza paradójica no está abocada ciegamente hacia el futuro, de tal manera que sacrifique el presente y el pasado.

⁵⁶ E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, pp. 171-172.