

## ÉTICA Y TEORÍA CRÍTICA UNA PERSPECTIVA «NEGATIVA»<sup>1a</sup>

Ricardo M. Rivas García  
Universidad Intercontinental

**Resumen:** *En el presente trabajo nos proponemos esbozar una concepción antropológica que, a su vez, permita delinear una propuesta ética, sobre la base teórica de Erich Fromm. No para proponer un ideal de humanidad ni de vida buena, sino para 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:** *This paper is to outline an anthropological concept which, in turn, allow outlining an ethical proposal, based on Erich Fromm's theoretical. Not to propose an ideal of humanity or good life, but to be challenged, from within the human negativity (the un-human, which is also human), our expectations of humanization, supported by the reversal of the judgment of Terence: “Homo sum, humani nihil a me alienum ...”*

**Keywords:** *Human nature, existential and historical contradiction, biofilia-necrophilia.*

<sup>1</sup> a Este manuscrito asume algunas tesis expuestas en la ponencia «Aportaciones para una antropología y ética «negativas», desde el humanismo de Erich Fromm, presentada en el Simposium de Antropología Filosófica, dentro del XVI Congreso Internacional de Filosofía: «Filosofía, razón y violencia»: Toluca, México, 24 a 28 de octubre de 2011. Sin embargo, va más allá de esa propuesta, ya que el presente trabajo ofrece una «fundamentación» positiva de la ética que se puede hallar implícita en la Teoría crítica y especialmente en las aportaciones de E. Fromm.

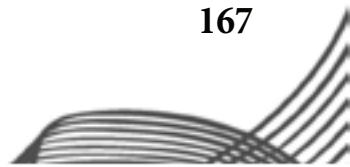


## Introducción

Ningún miembro de la Escuela de Frankfurt logró explicitar una teoría antropológica, debido a la influencia del materialismo histórico marxiano, 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 la “teoría crítica”, cualquier concepción antropológica corría el riesgo de desautorizarse por el aire metafísico por 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”, combatida por los promotores de la “Teoría crítica”. Lo mismo podrá decirse de la filosofía moral de los frankfurtianos; no existe explícitamente una noción de vida buena ni un ideal moral, por lo que la conceptualización de una propuesta ética que se haya implícita en los planteamientos del proyecto de la teoría crítica tienen que ser rastreados con un procedimiento «dialéctico», es decir, negativo.

Conscientes de este riesgo, el cual asumimos, el presente trabajo busca esbozar una antropología filosófica en clave negativa, ya que lo que se postula es la contradicción inherente a la existencia humana. Para ello, primero nos apoyamos en dos conceptos inspirados en Freud, equivalentes a las dos pulsiones básicas tematizadas por éste, a saber, la pulsión de vida o ‘eros’ y la pulsión de muerte o ‘tánatos’. Estos conceptos son interpretados por Erich Fromm, recobrando nuevos significados, a partir de la citada idea de la ‘contradicción inherente’ al ser humano, y son denominados como tendencias biófilas y tendencias necrófilas, respectivamente. Posteriormente, inspirados en la dialéctica negativa de Adorno<sup>2</sup>,

<sup>2</sup> La Dialéctica negativa de Theodor Adorno es una obra que parte de una dialéctica hegeliana invertida, puesta sobre sus pies. Adorno, debido a la influencia del materialismo marxista, rechaza la dialéctica del idealismo, no aceptando esa identificación ni su





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 Glücksmann: «*nada in-humano me es ajeno*», con el objeto de esbozar la propuesta de ética humanista que subyace en el pensamiento frommiano y que se puede leer en otros autores miembros del *Institut für Sozialforschung*, de manera implícita en su crítica a la moral dominante. La impronta de Adorno consiste en que una propuesta antropológica y ética desde este marco teórico no es aquella que parte de una definición positiva del hombre o de su ideal de vida buena, sino, en cuanto subraya la negatividad, es decir, 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. Los teóricos frankfurtianos no recaen en la pretensión de ofrecer un ideal de humanidad; no se sabe en que acabe la realización de la vida humana, pero se sabe sabe-histórica y empíricamente- qué es lo que se opone a ella. Lo inhumano, como negatividad humana, 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*.

---

consiguiente justificación del “*statu quo*”. 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 sirviese para fundamentar filosóficamente su rechazo de la sociedad dada, razón crítica que se va a ejercitar una “dialéctica negativa”: dialéctica, en tanto que parte del reconocimiento del carácter contradictorio de la razón humana; negativa, porque se presenta como crítica y negación de la positividad dada. Ante todo, dialéctica negativa significa 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». Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 7-54.



## 1. Necesidad de rehabilitar una «ciencia del hombre»; las estructuras frommianas

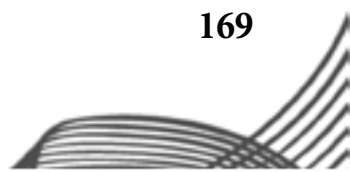
Esta primera parte está apoyada en un supuesto moral, a saber: si no partimos de una noción de ser humano, no podemos tener un criterio para diferenciar lo justo de lo injusto, lo debido de lo indebido, lo tolerable de lo intolerable. En esta perspectiva, y tomando en cuenta el legado de la tradición humanista de occidente, Erich Fromm –responsable del departamento de psicología social en la primera “*Escuela de Frankfurt*”- lanza la propuesta de rehabilitar una ciencia del hombre, 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 el hombre*”<sup>3</sup>.

Para Fromm el ser humano ha sido encasillado demasiado en los saberes científico-tecnológicos, al grado de que se ha olvidado de conocerse a sí mismo; por ello considera necesario reivindicar el conocimiento del hombre, como “*ciencia del hombre*”<sup>4</sup>. Tal conocimiento ha de ser el conocimiento crítico de la completa realidad humana, cuya explicación ha de tener 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.<sup>5</sup> La posibilidad de dicha ciencia descansa, pues, sobre

<sup>3</sup> Fromm, E., *Ética y psicoanálisis*, FCE, México, 201025, p. 19.

<sup>4</sup> Cf. Fromm, E., *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada*, FCE, México, 1985, p. 106.

<sup>5</sup> 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 trabajaría 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





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*”<sup>6</sup>.

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.<sup>7</sup>

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, ahistórico, 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.

---

comprender al hombre”. *Ibíd.*, p. 64.

<sup>6</sup> Idem, *Ética y psicoanálisis...*, p. 33.

<sup>7</sup> Para el desarrollo de este apartado nos hemos basado en el análisis frommiano realizado en a partir de los siguientes textos: Fromm, E., *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*, FCE, México, 19952, pp. 134-135; Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana, Siglo XXI, México, 19838*, pp. 223-224; Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, pp. 35-36; Fromm, *La revolución de la esperanza...*, pp. 64-66. Cf. Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 20002, pp. 172-179.



En estas condiciones se presenta la siguiente cuestión, ¿cómo afirmar en qué consiste la ‘naturaleza humana’ sin caer ni en reduccionismos cientificistas ni en el esencialismo a histórico? La reflexión filosófico-antropológica frommiana, apoyándose en Marx y Freud, pero yendo más allá de ellos, ofrece una vía de solución: la consideración de que la naturaleza humana<sup>8</sup> tiene su punto nodal en la “contradicción inherente de la existencia humana”<sup>9</sup>. Fromm aborda la realidad humana como una realidad procesual (*antropogénesis*<sup>10</sup>) cuyo desenvolvimiento ha de esclarecerse desde las condiciones de vida del hombre concreto en su existencia histórica, una existencia atravesada por paradojas, que la ciencia del hombre ha de afrontar en toda su crudeza.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup> A primera vista resulta 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 los animales –cuya existencia es una existencia armónica con la naturaleza y cuya conducta está determinada por los instintos– el hombre parece haberse separado de la naturaleza y su equipo instintivo resulta incompleto

---

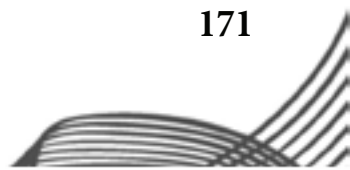
<sup>8</sup> Cf. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, FCE, México, 200421, p. 31; Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, pp. 51-63. Cf. Fromm, E., *La revolución de la esperanza...*, pp. 66-67. Para evitar las posibles connotaciones metafísicas y cientificistas de la expresión naturaleza humana, en el resto del texto se hará únicamente uso de la terminología frommiana de condición humana.

<sup>9</sup> Cf. Fromm, E., *Más allá de la cadenas de la ilusión: mi encuentro con Marx y Freud*, Herrero Hermanos, México, 19682, p. 144; Fromm, E., *El corazón del hombre...*, p. 135.

<sup>10</sup> Con base en la teoría de Marx, el término antropogénesis hace referencia al estado en el que el hombre es hacedor de su propia historia y se hace a sí mismo, condicionado por la historia que hace. Cf., Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura...*, p. 228.

<sup>11</sup> Cf. Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, p. 262.

<sup>12</sup> 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. Cf. Fromm, E., *La revolución de la esperanza...*, p. 67.





e insuficiente para asegurarle la supervivencia, convirtiéndose así -biológicamente hablando- en el animal más desvalido y frágil.<sup>13</sup> 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”<sup>14</sup>.

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.<sup>15</sup> El hombre, como los demás animales, tiene inteligencia que le permite usar 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.<sup>16</sup> 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 otros, se da cuenta de su importancia y de las limitaciones de su existencia

<sup>13</sup> Cf. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 26-27.

<sup>14</sup> Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 19838, p. 229.

<sup>15</sup> Cf. Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura...*, p. 180.

<sup>16</sup> 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. Dobzahansky. Cf. Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana...*, pp. 233-234.



y, finalmente, vislumbra su propio fin: la muerte.<sup>17</sup> Se puede comprobar, de este modo, cómo “*la autoconciencia, la razón y la imaginación rompieron la armonía que caracteriza[ba] la existencia del animal*”<sup>18</sup>.

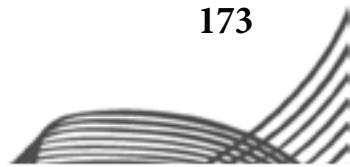
La principal contradicción de la existencia humana es la siguiente: el hombre se ha de enfrentar al conflicto de ser una parte de la naturaleza y ser, sin embargo, una rareza de la misma, porque está separado de ella. Está sometido a sus leyes físicas y no puede modificarlas y, al mismo tiempo, trasciende 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 su maldición, pues 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 esas necesidades no basta para hacer feliz al hombre, ya que sus necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo, sino las enraizadas 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.<sup>19</sup> Es prisionero del drama al que le enfrentan su razón y autoconciencia, pero tiene que seguir desarrollando su razón hasta

<sup>17</sup> Cf. Fromm, E., *El humanismo como utopía real*, Paidós, México, 1998, p. 109; Fromm, E., *El corazón del hombre...*, p. 135; Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana*, p. 230; Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, p. 53.

<sup>18</sup> Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, p. 27; Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, p. 52.

<sup>19</sup> Cf. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 28-29.







hacerse dueño de la naturaleza y de sí mismo. La contradicción fundamental no puede verse como una mera contrariedad entre polos estáticamente aislados; sino que surge en las condiciones específicas de la existencia humana y está entretejiéndose constantemente en medio de la realidad humana. Si bien la contradicción existencial básica las demás contradicciones existenciales que de ella derivan son ineludibles, lo que sí se puede y se debe, es reaccionar ante ellas de manera que se potencien hacia un camino de la hominización a la humanización. Tal carencia originaria (negatividad originaria, llamada por Fromm), 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 y 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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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. Éstas

<sup>20</sup> Cf. Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura...*, pp. 233-234.

<sup>21</sup> Cf. Fromm, E., *Y seréis como dioses...*, p. 67.



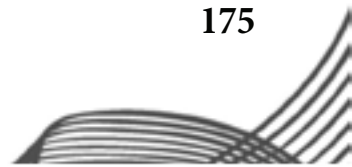
son diferentes de las contradicciones existenciales –congénitas al hombre e ineludibles-, pues se presentan en determinados momentos de la evolución cultural, y se deben a causas igualmente determinadas. Las contradicciones históricas no constituyen, pues, una parte necesaria de la vida humana, sino que son obra del hombre.<sup>22</sup> 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 elemento 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.

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.

## 2. Las estructuras de sentido: “biofilia” y “necrofilia”

El constante estado de desequilibrio de la existencia humana genera necesidades que en mucho sobrepasan las necesidades

<sup>22</sup> Cf. Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura...*, pp. 232-233.





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 parte, su razón e imaginación le exigen orientarse intelectualmente en el mundo. Estas necesidades dan lugar 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.<sup>23</sup>

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.<sup>24</sup>

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 elemento que le impulsa eventualmente a

<sup>23</sup> Cf. Fromm, E., *El amor a la vida...*, p. 222.

<sup>24</sup> Cf. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 59-60; Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, p. 60.

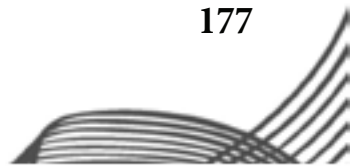


cambiar las formas sociales que lo mutilan. El hombre siempre ha reaccionado contra aquellas condiciones que le hacen intolerable el desequilibrio entre el orden social y las necesidades humanas. Todo progreso humano se debe a este hecho. No se trata de que el hombre tenga una tendencia humana al progreso, 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 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 para el ser humano, 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.<sup>25</sup> Elegir entre la vida y la muerte comporta -en últimos términos- optar entre creatividad y destructividad, armonía 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 a manera de encrucijada: humanización y 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

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, p.145.





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 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*”; 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 características 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 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.

Entonces, a la orientación que tiende a conservar la vida, Fromm la denomina biófila y a la opuesta —la que tiende a destruirla—, necrófila.<sup>26</sup> 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

<sup>26</sup> Cf. Fromm, E., *El corazón del hombre...*, pp. 40-48.

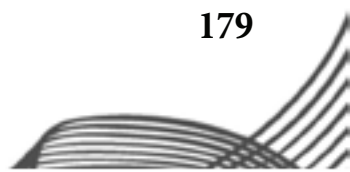


y unir – y, en este, sentido, tiende a unirse con entidades diferentes y opuestas-, y a crecer de un modo estructural. Tal integración de unificación y crecimiento es característica de todos los procesos vitales. Por su parte, la orientación necrófila es la única respuesta a la vida que está en completa 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 organización. Lo que cuenta para esta orientación no es la experiencia, sino la memoria; no 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.<sup>27</sup> 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 manera del concepto ontológico spinoziano del *connatus* (todo lo vivo quiere vivir). Recordemos que para Spinoza “existe un ímpetu universal de todo lo que es a preservar en el ser”.<sup>28</sup> Hay una tendencia universal y natural entre

<sup>27</sup> Cf. Fromm, E., *La revolución de la esperanza...*, pp. 95-96; 97-98.

<sup>28</sup> Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Proposición VI, *Orbis*, Madrid 1980, p. 130 ss. Este conatus 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 solamente su perpetuación. Esta voluntad de vivir se objetiva prácticamente en toda realidad y se hace consciente y reflexiva en el hombre. (Schopenhauer, A., *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





los seres vivientes a preservar en la vida. En la condición humana es posible encontrar el *conatus* hacia la conservación,<sup>29</sup> y para Fromm, esto es la medida del bien y del mal: “Buena 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”<sup>30</sup>. En este sentido, la vida humana 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”; y por otra parte, tal conclusión no es estrictamente “formal”, -desde la cual quedaría 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”.

Ya 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

---

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”. (Nietzsche, E., “Eterno retorno y voluntad de poder” Fragmentos póstumos, Tecnos, Madrid 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.

<sup>29</sup> Fromm se ve influenciado por el concepto de la reverencia por la vida, acuñado por el premio Nobel de la paz (1952), Albert Schweitzer. Cf. Fromm, E., *¿Tener o ser?*, FCE, México, 1994, p.155; Fromm, E., *La revolución de la esperanza...*, p.94.

<sup>30</sup> Fromm, E., *El corazón del hombre...*, p.48.



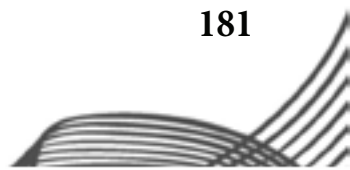
género, de la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autorreflexiva.”<sup>31</sup> No es un salto injustificado del “ser” al “deber ser”. La vida humana no sólo se da espontáneamente, sino que se nos impone a nosotros mismos como una “obligación” su conservación y desarrollo. 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 deónticas 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. ¡He aquí la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deóntico, como normativa! Si la humanidad perdiera esta conciencia ética, puede precipitarse en un suicidio colectivo. El *vivir* se transforma así de un criterio de verdad práctica en una *exigencia* ética: en el *deber-vivir*.<sup>32</sup>

### 3. Propuesta de una antropología y ética negativas

Mirando la historia humana se hace patente que las normas biófilas llevan siempre al acrecentamiento y desarrollo de las potencialidades humanas, mientras que las normas necrófilas conducen a la disfunción y a la patología, aunque estas últimas parezcan imponerse como norma a lo largo del tiempo. Para problematizar sobre esta cuestión, tomemos como referencia en esta última parte la sentencia de Terencio, “*Homo sum; humani nihil a me alienum puto*” (“Hombre soy y pienso que nada

<sup>31</sup> Dussel, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta-UAM/I, Madrid, p. 138 ss. Para superar la crítica la falacia naturalista, E. Dussel propone el siguiente ejemplo: «Juan, que es un ser viviente 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». (Ibid.)

<sup>32</sup> Ibid., p. 139.







humano me es ajeno”).<sup>33</sup> Este dictum nos advierte que todo hombre, en sí 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.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente 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

<sup>33</sup> Publio Terencio, Obras, Gredos, Madrid, 2008, p.77. Esta frase aparece en la obra de Terencio Heautontimoroumenos (El atormentador de sí mismo/El autoflagelado), escrita entre 170-160 a.C. y ha quedado para la posteridad como una justificación de lo que puede ser el comportamiento humano.

<sup>34</sup> Cf. Fromm, E., La revolución de la esperanza..., p. 147; p. 67.

<sup>35</sup> Cf. Fromm, E., El humanismo como utopía real..., p. 33.



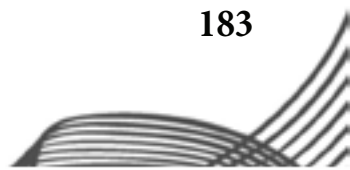
de tendencias necrófilas en nuestra época (lo que alguien llamó: “*La cultura de la muerte*”). El estado de pesimismo del que parte esta perspectiva, nos dice de su talante negativo, causado sobre todo por las paradojas históricas que ponen a prueba la endeble condición humana.

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*”.<sup>36</sup> Esto se opone claramente al *conatus*, al desarrollo de las tendencias biófilas o de las 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Cf. Pérez Tapias, J. A., “Humanidad y barbarie: De la ‘barbarie cultural’ a la ‘barbarie moral’”, en: *Gazeta de Antropología* [en línea], No. 10, (1993), <[http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_04JoseAntonio\\_Perez\\_Tapias.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html)>, [consulta 25 de marzo de 2011].

<sup>37</sup> Cf. Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana...*, pp.16-20.

<sup>38</sup> Fromm distingue en el hombre potencialidades primarias y secundarias. Las primarias son las que se actualizan siempre y cuando cuenten con las condiciones





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”*<sup>39</sup>. 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.

El criterio de esta propuesta antropológica y ética que se propone 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”*.<sup>40</sup> Esta 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). Cf. Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, pp.234-237.

<sup>39</sup> Fromm, E., *El corazón del hombre...*, p. 177.

<sup>40</sup> Cf. Pérez Tapias, J. A., *Claves humanistas para una educación democrática: de los*



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 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. Esta 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 inhumano como el *no deber-ser* al cual aspira superar; se finca, pues, sobre un nuevo pilar: la relación entre ser - no deber ser. Quizá esto nuevamente nos coloque frente a la crítica a la falacia naturalista, sin embargo nos situamos en la afirmación del carácter normativo que se torna la vida humana, en cuanto autorreflexivamente asumida y vivida. Históricamente y empíricamente podemos sostener: 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 bárbaras y necrófilas.<sup>41</sup> No

---

valores humanos al hombre como valor, Grupo Anaya, Madrid, 1996, pp.195-196. Cf. Glucksmann, A., *El undécimo mandamiento: ¿es posible ser moral?*, Ediciones 62, 1993.

<sup>41</sup> 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. (El undécimo mandamiento: ¿es posible ser moral?, p. 333). Cf. Glucksmann, A., *El discurso del odio*, Taurus, Madrid.



se constituye en criterio de verdad, menos aún de moralidad, al menos no en sentido positivo, sino como interpelación para nuestras expectativas humanizantes.

#### 4. 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 aun 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 entretejida 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 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.<sup>42</sup>

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

---

<sup>42</sup> Cf. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 227-229.



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.<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup>

Sin embargo, 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.

No obstante, 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 creíamos*”<sup>45</sup>. Se necesita, por ende, manifestar nuestra esperanza en nuestra experiencia de vivir y de transformarnos.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Cf. Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1971, p. 334.

<sup>44</sup> La orientación productiva del hombre es analizada ampliamente por Fromm en *Ética y psicoanálisis...*, pp. 97-121.

<sup>45</sup> Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana...*, p. 431.

<sup>46</sup> Conviene aclarar que la esperanza paradójica no está abocada ciegamente hacia el futuro, de tal manera que sacrifique el presente y el pasado.



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.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp.171-172.





## Bibliografía

Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984.

Dussel, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta-UAM/I, Madrid, 2007.

Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 1983.

———, *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*, FCE, México, 1995.

———, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

———, *Ética y psicoanálisis*, FCE, México, 2010.

———, *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada*, FCE, México, 1985.

———, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, FCE, México, 2004.

———, *¿Tener o ser?*, FCE, México, 1994.

Glucksmann, A., *El discurso del odio*, Taurus, Madrid.

———, *El undécimo mandamiento: ¿es posible ser moral?*, Ediciones 62, 1993.



Nietzsche, F., “Eterno retorno y voluntad de poder” Fragmentos póstumos, Tecnos, Madrid 2006.

Pérez Tapias, J. A., *Claves humanistas para una educación democrática: de los valores humanos al hombre como valor*, Grupo Anaya, Madrid, 1996.

———, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 20002.

———, “Humanidad y barbarie: De la ‘barbarie cultural’ a la ‘barbarie moral’”, en: *Gazeta de Antropología* [en línea], No. 10, (1993), <[http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_04JoseAntonio\\_Perez\\_Tapias.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html)>, [consulta 25 de marzo de 2011].

Publio Terencio, *Obras*, Gredos, Madrid, 2008.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Proposición VI, Orbis, Madrid 1980.