



JOSE ANTONIO PEREZ TAPIAS

MAS ALLA DEL OPTIMISMO Y DEL PESIMISMO

La «esperanza paradójica» de Erich Fromm

1. LAS CRISIS DE UN «SIGLO DE PRUEBA»: TODAVÍA ES POSIBLE LA ESPERANZA

El tema de la *crisis de nuestro tiempo* recorre machaconamente, desde finales de los años treinta, todos los escritos del pensador judeo-alemán Erich Fromm¹. En él se condensa su *diagnóstico* de la sociedad y

¹ Las siglas que se enumeran a continuación, indicando la edición de los libros de Fromm a que corresponden, son las que utilizaremos en las notas para citar las obras suyas a las que se hace referencia a lo largo de este artículo. Hagamos observar, además, que en las notas siempre se añade a continuación, entre paréntesis, la referencia exacta de cada texto según la edición crítica en alemán de las *obras completas* de Fromm preparada por R. Funk [E. FROMM, *Gesamtausgabe* (10 vols.), Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1980-1981], especificando el volumen y las páginas correspondientes.

Siglas utilizadas:

- AA: *El arte de amar*, Paidós Ibérica, Barcelona 1980 (vers. orig., 1956).
- ADH: *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid 1980 (1973).
- BCI: *Beyond the Chains of Illusion*, Abacus, London 1980 (1962).
- CH: *El corazón del hombre*, FCE, México 1966 (1964).
- EP: *Ética y psicoanálisis*, FCE, México 1957 (1947).
- MCH: *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México 1962 (1961).
- ML: *El miedo a la libertad*, Paidós Ibérica, Barcelona 1980 (1941).
- PSC: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, Madrid 1978 (1955).
- PSH: *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Paidós Ibérica, Barcelona 1980 (1961).
- RE: *La revolución de la esperanza*, FCE, México 1970 (1968).
- SD: *Y seréis como dioses*, Paidós Ibérica, Barcelona 1976 (1966).
- SDEE: *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona 1984.
- TS: *¿Tener o ser?*, FCE, Madrid 1979 (1976).



la cultura occidentales, sumidas, a su juicio, desde el despuntar de nuestro siglo, y más concretamente desde la I Guerra Mundial, en una crisis sucesivamente prolongada que muestra los límites de su modelo civilizatorio. A ello se añade como agravante que Occidente, con la imposición hegemónica de dicho modelo, ha «exportado» su propia crisis, arrastrando consigo a toda la humanidad. Hoy es toda ella la que encuentra su supervivencia amenazada en un mundo tan complejo como unificado.

A Fromm se le ha reconocido unánimemente su capacidad para captar las «patologías» de las sociedades contemporáneas y la fuerza de su denuncia en cuanto a la *vida mutilada* que en ellas soportan los individuos. Sin duda, además del penetrante enfoque que para ello le permite la articulación de Marx y Freud que constituye la trama de su pensamiento, es su sensibilidad moral, radicalmente humanista y con sus raíces últimas en la tradición judía de la que procede, la que agudiza su mirada crítica. Y es ese mismo talante moral el que lanza a Fromm a ir más allá de la crítica y la denuncia, en el esfuerzo por buscar nuevas alternativas, por hallar vías de salida para la praxis, para abrir paso a una *esperanza* que, sin ninguna ingenuidad, no se resigna, sin embargo, a lo dado.

Atento a la realidad, el pensamiento frommiano se ve constantemente espolcado por los acontecimientos dramáticos de la historia de nuestro siglo. Se puede decir que todos ellos, hasta su muerte en 1980, encuentran eco en su obra: desde las dos guerras mundiales y el surgimiento de los totalitarismos nazi y stalinista hasta la confrontación entre bloques y la amenaza nuclear; desde la guerra de Vietnam hasta los atropellos sufridos por el pueblo palestino; desde el conflicto Norte-Sur hasta la amenazante crisis ecológica... En el caso de Fromm, su pensamiento humanista, como su práctica, es un pensamiento «militante»². Se trata de un modo de pensar profundamente dialéctico que no rehúye cargar con la tensión entre teoría y praxis, asumiendo el empeño de hallar una salida allí donde puede encontrarse: en el tratar de aproximarlas desde la apoyatura existencial en la propia coherencia, y ésta, sostenida en la esperanza acerca del *sentido* de una «praxis transformadora» de signo emancipador.

La *apuesta* de Fromm sigue siendo válida en nuestra perpleja época *postmoderna*, necesitada tanto de una *sana* «re-ilustración» que haga frente a los fundamentalismos, a la cerrazón particularista, a las tenta-

² Así es justamente resaltado en GÓMEZ CAFFARENA, *Erich Fromm (1900-1980). El humanismo militante: Razón y Fe* 988 (1980) 479-489.



ciones regresivas..., como de una solidaridad activa que haga valer los principios de justicia, de libertad, de igualdad, frente a las nuevas, y a veces viejas, formas de *barbarie*. Por otra parte, es obligado reconocer, frente a los que antaño tachaban a Fromm de apocalíptico o catastrofista, la validez de muchos de sus análisis y la lucidez de sus pronósticos³. ¿Cómo no recordar sus *proféticas* advertencias ante la actual envergadura del conflicto Norte-Sur, ante las aporías del tardocapitalismo y su frenesí consumista o ante la ciega carrera en la esquilación de la naturaleza —procesos todos ellos interrelacionados—? La pregunta que Fromm formulara ya en los años sesenta, «¿podrá sobrevivir el hombre?», sigue siendo, con más motivos, la que gravita sobre nuestro mundo actual. No se trata, en modo alguno, de una pregunta retórica, sino que, por el contrario, la «muerte del hombre» —reverso antropológico del nihilista anuncio nietzscheano de la «muerte de Dios»⁴— es, más allá de la metáfora, el problema crucial con que nos enfrentamos.

Ante la gravedad de la crisis contemporánea que el *diagnóstico* de Fromm trata de esclarecer en sus distintas dimensiones, se explica, pues, su consideración de que, en la coyuntura por la que atraviesa la humanidad, el *final de la historia* se nos presenta como una hipótesis pensable, susceptible de verse verificada⁵; la autodestrucción promovida por la irracionalidad humana, más allá de lo meramente posible, aparece con un grado tal de probabilidad que incluso la ofuscación que induzca a negarla no hace más que incrementarlo⁶. Sin embargo, ocurre que esa misma ofuscación parece aumentar incorregiblemente con el aunamiento de alta capacidad tecnológica y burocratismo ciego. Al hombre contemporáneo, alienado a la vez como «hombre-organización» y como consumidor insaciable, su «obediencia» le puede costar su vida; quebrantada su dignidad, permanece sin resortes para afrontar la problemática de su propia supervivencia, quedando así a merced de una di-

³ Hasta tal punto es eso así que no dejan de subrayarlo incluso autores muy críticos —aunque, a nuestro juicio, no con mucho acierto— con el pensamiento de Fromm, como J. H. SHAAR, *El miedo a la autoridad. Las perspectivas de Erich Fromm*, Herrero Hnos., México 1966 (véase p. XVII, 178 y 180), o A. CAPARRÓS, *El carácter social según Erich Fromm*, Sígueme, Salamanca 1975 (especialmente, p. 166-167).

⁴ Cf., por ejemplo, SD, 196-197 (VI, 220-221); BCI, 150 (IX, 141).

⁵ Indudablemente, el *final de la historia* que es para Fromm una trágica hipótesis pensable queda bien lejos del «final de la historia» del que se habla más recientemente, en términos filohegelianos, desde el lado neoconservador (cf. F. FUKUYAMA, *¿El fin de la historia?* El País, 24-9-89; *El fin de la historia y el nuevo hombre*, Planeta, Barcelona 1992).

⁶ Cf. *La desobediencia como problema psicológico y moral*, en SDEE, 11 (IX, 368); BCI, 158 (IX, 146).



námica incontrolada que tanto puede ir a parar al holocausto nuclear, a la catástrofe ecológica o a un nuevo «fascismo tecnocrático» hacia el que se deslizaría una sociedad pinzada entre el temor y la servidumbre⁷.

Fromm piensa que la fuerza de las tendencias en curso dejan poco hueco para un cambio de trayectoria, una inflexión que, por pequeña que sea, apunte hacia el final de la irracionalidad que carga a nuestro mundo de destructividad y violencia. No obstante, en tanto que dichas tendencias no están consumadas, la humanidad sigue en la encrucijada, confrontada a una elección crítica⁸: o seguir por el camino de la barbarie y deshumanización crecientes, que pueden abocarla al punto final de su autodestrucción, o sentar las bases que permitan al hombre conquistar el control de las fuerzas económicas, sociales y políticas, para lograr un mundo verdaderamente humano en que sea posible su autorrealización, una vez que, eliminadas las amenazas a la supervivencia, se abra paso la instauración de las condiciones necesarias para que todos vivan con dignidad. A la altura en que estamos, *la encrucijada es radical*, porque de no conseguirse lo segundo, se avanzará ciegamente por ese camino de deshumanización hasta el momento en que no sea posible la marcha atrás⁹. Ahora —viene a decir Fromm— *todavía* estamos a tiempo, siendo aún posible ese cambio de rumbo que ponga freno a la irracionalidad existente¹⁰:

«Hay tiempo todavía para anticiparse al desarrollo histórico próximo y para cambiar su curso. Pero si no actuamos pronto, perdemos la iniciativa, y las circunstancias, las instituciones y las armas por nosotros creadas se nos impondrán y decidirán nuestro destino»¹¹.

Este «todavía» del que habla Fromm no se presenta, pues, como un margen de tiempo indefinido, sino como un plazo delimitado en el que cabe la *esperanza* en tanto no ha quedado ahogada la *posibilidad real* del cambio necesario:

⁷ La advertencia frommiana sobre el peligro de un fascismo de nuevo tipo atraviesa su obra desde *El miedo a la libertad* [cf. ML, 264 ss (I, 357ss)] hasta sus últimos escritos [véase, por ejemplo, TS, 29 y 185 (II, 280 y 410)].

⁸ Cf. *El socialismo humanista*, en SDEE, 127 (V, 41).

⁹ Además de por las contradicciones que inciden en la situación actual, vale siempre que la sociedad —como también puede afirmarse del individuo, dice Fromm— «jamás es estática: si no crece, decae; si no trasciende el *statu quo* hacia lo mejor, se desvía hacia lo peor (...) la ilusión de que podríamos estar quietos y no alterar la situación dada en una u otro sentido (...) es una de las ilusiones más peligrosas» [RE, 27 (IV, 273)].

¹⁰ Cf. RE, 9ss (IV, 257).

¹¹ PSH, 297 (V, 190).



«Nos hallamos en el centro mismo de la crisis del hombre moderno. No nos queda mucho tiempo. Si no empezamos ahora, después será, probablemente, demasiado tarde. Pero todavía hay esperanza, puesto que hay una posibilidad real de que el hombre pueda reafirmarse y de que torne humana a la sociedad tecnológica»¹².

Sin aminorar en nada la gravedad de un momento que no tiene parangón en la historia humana, es evidente por esas palabras de Fromm que él bajo ningún concepto piensa que la suerte está ya echada. El hecho de que en todo momento, al hilo de su *diagnóstico*, se exprese en términos de «alternativas», de «encrucijada», de «posibilidad real» de cambio, es por sí mismo indicativo de que su posición no esconde ningún solapado determinismo, en el sentido que fuera. Si es verdad que la humanidad se ve inmersa en una crisis global, no es menos cierto que su desenlace en una u otra dirección no está predeterminado. Precisamente por ello cabe hablar de crisis, porque el momento actual, con todo su dramatismo, encierra aún una ambigüedad no resuelta, lo que no empece que cuanto más se demore reorientar la situación hacia una salida positiva, más difícil será hacerlo. No obstante, el énfasis de Fromm recae en que, a pesar de la fuerza de las tendencias negativas, el margen para cambiar el curso de los acontecimientos no ha sido definitivamente eliminado. Desde ahí considera nuestro siglo, con todo, como un «siglo de prueba»¹³, pues el *todavía* aún abierto permite hablar de una «época de transición» que, como tal, no sólo representa el fin de otra, sino que está preñada de posibilidades de futuro que han de ser actualizadas —porque de no serlo, es cuando nuestra época será, no ya el fin de otra, sino el *final*, sin más, de una historia vencida por la fuerza de lo negativo—. Pero el acento de Fromm recae en que esa actualización, y con ella la resolución de la crisis, *depende del hombre*, de su decisión ante las alternativas que se presentan en la actual encrucijada, pues «ni el buen resultado ni el malo es automático o preestablecido»¹⁴.

2. CRÍTICA DEL OPTIMISMO Y DEL PESIMISMO: RECUSACIÓN DE SU COMÚN DENOMINADOR DETERMINISTA

Con el enfoque propio de una *dialéctica abierta* que no implica la afirmación de garantía alguna respecto a la buena marcha de la histo-

¹² RE, 155 (IV, 377).

¹³ MCH, 8 (V, 338).

¹⁴ EP. 268-269 (II, 156).



ria, la postura con que Fromm encara el futuro desde las contradicciones del presente dista tanto del pesimismo como del mero optimismo. Se contraponen, por un lado, al pesimismo de quienes piensan que la batalla está ya perdida de antemano porque la dinámica de la actual sociedad de masas, administrada y manipulada, sería imparable y habría cerrado el horizonte a toda posibilidad de cambio; y, por otro, al optimismo ingenuo de quienes, considerándose «realistas», piensan que no es para tanto, que si se ha salido de otras, también se saldrá de ésta, confiando en que el sistema cuenta con resortes suficientes como para superar la crisis, y que, aunque haya que pagar un precio, será algo necesario y pasajero que, de todas formas, no se corresponderá con las previsiones catastróficas de los «apocalípticos»¹⁵. El pesimismo de los primeros resulta de una lucidez crítica para evaluar las tendencias negativas del presente, pero que queda trabada para detectar las positivas *aún* no ahogadas del todo, y ello porque es una lucidez que carece de la necesaria fe en el hombre para ver la otra cara de la realidad. El optimismo acríptico de los segundos se sustenta, en cambio, en la fe irracional en el sistema, a la que acompaña una efectiva falta de fe en los valores proclamados, los cuales, en su función ideológica, no sólo encubren la realidad, sino incluso el derrotismo profundamente arraigado, aunque inconsciente las más de las veces, de quienes se erigen en sus abanderados, a la vez que piensan que las cosas no pueden ser de otra manera¹⁶. Pero el caso es que, tanto en unos como en otros, se hacen notar los efectos de la alienación, aunque a decir verdad en muy diferente sentido: los mencionados optimistas son tales porque se hallan sumergidos en un estado de alienación generalizada; los pesimistas no lo están, por su misma posición ante ese estado de alienación imperante, pero sucumben a él en cuanto lo absolutizan adialécticamente como una realidad sin resquicios, convirtiéndose su desesperanza en una desesperanza enajenada que, hipotecada por una percepción unilateral de la realidad, permanece atada a ella hasta desembocar en una parálisis que puede rayar en el cinismo:

¹⁵ Sobre este punto sigue resultando sugerente el contraste planteado en U. Eco. *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Lumen, Barcelona 1968.

¹⁶ Fromm critica reiteradamente ese optimismo vacío que, como «disfraz de la desesperanza», no traduce sino una resignación inconsciente ante la situación dada, confiando ingenuamente en que la marcha de los acontecimientos desembocará en un *final feliz* [cf. RE, 26ss (IV, 271ss)]. Tal optimismo idealista no encara de frente el que «en la vida individual o en la social es la lógica de los hechos la que determina la realidad, no la lógica del pensar dictado por el deseo» [PSH, 243 (V, 163)].



«El *optimismo* —dice Fromm— es una forma de *te enajenada*, el *pesimismo* una forma de *desesperanza enajenada*. Si uno reacciona de verdad en forma favorable al hombre y su futuro, o sea, con interés y “responsabilidad”, sólo puede hacerlo con la fe o la desesperanza. La fe racional, como la desesperanza racional, se basa en el conocimiento crítico y profundísimo de todos los factores relevantes para la supervivencia del hombre. La base de la fe racional en el hombre es la presencia de una posibilidad real de que se salve; la base de la desesperanza racional sería el conocimiento de que no podía advertirse tal posibilidad»¹⁷.

Fromm, por tanto, no tendría nada que objetar a una desesperanza racional. Pero hay que reparar en que de ella habla en condicional, lo que quiere decir que no tendría nada que objetar *si efectivamente la hubiera como racional*; lo que ocurre es que, a su juicio, falla la condición en tanto que, no habiéndose producido esa «catástrofe final», cabe seguir planteándose —y no podemos sino hacerlo, es decir, *debemos*— si existe una «oportunidad razonable» de evitarla, al menos, y en definitiva, de imprimir un giro, por leve que sea en principio, hacia otro orden de cosas. Mientras quede un margen para la búsqueda de esa «oportunidad», no sólo hay que luchar por ella, sino argumentar contra la desesperanza, desvelando en especial esa «irracionalización» de la desesperanza que comporta el pesimismo y hacia la cual van dirigidos los dardos de Fromm. Así, abundando en su crítica, y tras señalar que, aparte el falso «realismo» de los optimistas, no es verdad que a la desesperanza corresponda un mayor realismo que a la actitud esperanzada que comporta la fe racional de la que él habla, insiste además en que «la difusión de la desesperanza irracional es en sí destructiva, como toda falsedad, porque desanima y confunde»¹⁸. Y, ciertamente, la confusión que genera se ve provocada, en buena parte, porque, a pesar de las distancias ideológicas, optimistas y pesimistas acaban aproximándose en el terreno de los hechos:

«Los optimistas viven bastante bien, al menos por ahora, y pueden permitirse el “optimismo”. O así lo creen, porque están tan enajenados que ni siquiera les afecta verdaderamente la amenaza al futuro de sus nietos.»

«Los “pesimistas” no son en verdad muy diferentes de los opti-

¹⁷ ADH, 429 (VII, 396). (Cursivas de Fromm.) Es interesante destacar cómo Fromm tacha de en verdad poco realista al «realismo oportunista» que se rige siempre por ese «principio de desesperanza» constituido por el atenerse al «mal menor», desechando la consideración de otras posibilidades diferentes más acordes con las exigencias de nuestra *humanidad* [cf. BCI, 171-172 (IX, 156)].

¹⁸ *Ib.*, 430 (VII, 397).



mistas. Viven no menos cómodamente y no se comprometen más que ellos. El destino de la humanidad les preocupa tan poco como a los optimistas. No se desesperan, porque si se desesperaran no vivirían, ni podrían vivir, tan contentos como viven. Y mientras su pesimismo funciona en gran parte para proteger a los pesimistas respecto de toda exigencia interior de que hagan algo proyectando la idea de que *no puede hacerse nada*, los optimistas se defienden de la misma exigencia interna persuadiéndose de que todo funciona debidamente de todos modos y que, por lo tanto, *no es necesario hacer nada*¹⁹.

Si los optimistas contribuyen directamente al ahondamiento de la crisis, los pesimistas les hacen el juego con su pasividad y su obstruccionismo a la resolución de la misma. Por debajo de esa confluencia en los hechos, ambos comparten una nefasta confusión entre lo *posible* y lo *probable* que les hace aproximarse fácticamente, a pesar de que ideológicamente tal confusión funcione en sentidos contrapuestos. En los dos lados se asimila lo *poco probable* a lo *imposible*, desde las respectivas percepciones unilaterales de la realidad. Así, ante la dificultad de un cambio de trayectoria en las sociedades industriales avanzadas y, por consiguiente, en un mundo hegemonizado por ellas, los pesimistas pasan sin más a afirmar su imposibilidad. Los optimistas, por su parte, vienen a sostener la imposibilidad de unas catástrofes que a ellos les parecen, en caso de que perciban ciertos riesgos, como muy remotas. Unos y otros extrapolan parcialmente al futuro las tendencias que ven dominantes en el presente, con lo que no hacen sino reforzar su perpetuación. Por ello, al insistir en la cuestión de la «oportunidad razonable» de quebrar esa perpetuación de funestas consecuencias para la humanidad —oportunidad que es «razonable» en cuanto encuentra traducción *concreta* en una «posibilidad real», por más que *aún* sea exigua su probabilidad—, Fromm se opone tanto a unos como otros, sobre la base de esa aludida distinción entre lo *posible real* y lo *probable*.

3. «POSIBILIDAD REAL», «FE RACIONAL» Y «ESPERANZA PARADÓJICA» EN LA PERSPECTIVA DE UN «HUMANISMO RADICAL»

Asimilar lo poco probable a lo imposible o, desde otro punto de vista, considerar como necesario lo que en cualquier caso parece como más probable —lo que hacen tanto optimistas como pesimistas, aunque en direcciones opuestas—, es lo que Fromm no acepta de ningún modo. De

¹⁹ Ib. (Cursivas de Fromm.)



ahí que, desde la distinción antes señalada, rechace de plano el atenerse *de facto* solamente a criterios de probabilidad al tomar una postura ante la crisis contemporánea, previa absolutización de lo que con esos criterios se perfila. Ante una cuestión de vida o muerte, regirse por meros criterios de probabilidad es de un irracionalismo suicida. Por eso, vista la situación que atraviesa la humanidad, y a la pregunta de si existe una *oportunidad razonable de «salvación»*, la respuesta de Fromm incide en señalar la radical insuficiencia de tales criterios que, en definitiva, vienen a determinar decisiones de importancia crucial para la misma supervivencia como si de un cálculo mercantil o financiero se tratara:

«Desde el punto de vista de los negocios, no existe esta oportunidad; ningún ser humano razonable arriesgaría su fortuna si las probabilidades de ganar sólo fueran de un 2 por 100, ni haría una gran inversión en un negocio aventurado con las mismas pocas oportunidades de ganar; pero cuando es una materia de vida o muerte, “una oportunidad razonable” debe traducirse en una “posibilidad real”, por pequeña que pueda ser»²⁰.

Trayendo de nuevo a colación la *analogía* con la situación y práctica terapéuticas, para rebatir tanto el derrotismo de los pesimistas como la posición optimista que, a lo sumo, sólo ve necesarias algunas reformas superficiales, continúa Fromm:

«La vida no es un juego de azar ni un negocio. Debemos buscar en todas partes una evaluación de las posibilidades reales de salvación: por ejemplo, en el arte terapéutico de la medicina. Si un enfermo tiene la más leve oportunidad de sobrevivir, ningún médico responsable afirmaría: “No vale la pena esforzarnos”, ni usaría sólo paliativos. Al contrario, haría todo lo concebible para salvar la vida del enfermo. Seguramente una sociedad enferma no puede esperar menos»²¹.

²⁰ TS, 184 (II, 410).

²¹ *Ib.*; véase también ADH, 429 (VII, 396). Es claro que la posición frommiana implica una *apuesta* por el hombre y su futuro, la cual, salvando las distancias, recuerda la famosa «apuesta pascaliana». No obstante, tratándose en ambos casos de un apostar con la misma convicción, aunque con distintos contenidos, la diferencia del lado de Fromm está en que él vincula la apuesta a una *posibilidad real* —lo que hace que se trate de una fe *racional*—, y no a la *mera* posibilidad, como queda patente en su rechazo de la comparación de la vida con un «juego de azar» —temática muy del gusto del Pascal matemático—. Ese mismo rechazo es el que se hace presente en su recusación de los modelos diseñados desde la más reciente «teoría de juegos» como instrumentos para afrontar problemas *vitales*. Quienes recurren a ellos para tal cosa manifiestan su propia desesperanza e indiferencia hacia la vida, las cuales les llevan a la trivialización de esos problemas. Quienes «piensan en función de la teoría



Si «la vida es precaria e impredecible, y la única manera de vivir es hacer todo el esfuerzo por retenerla hasta donde las posibilidades lo permitan»²², ello significa que tanto en lo relativo al individuo como a la sociedad, la cuestión de la supervivencia en condiciones de dignidad no puede dilucidarse en términos de «probabilidad estadística»; lo que no quita que si los cambios necesarios fueran absolutamente irrealizables, su propuesta no pasaría de ser la expresión de «deseos piadosos o sueños idealistas».

«La cuestión, entonces —dice Fromm, matizando su postura—, no es que tengamos la seguridad de lograr estos cambios, ni siquiera de que sean probables, sino de que son posibles. A decir verdad, “es parte de la probabilidad el que lo improbable suceda”, como Aristóteles lo asentara. Se trata, para usar un término hegeliano, de una “posibilidad real”. Pero “posible” no significa una posibilidad abstracta o lógica, una posibilidad basada en premisas que no existen. Al contrario, una posibilidad real significa que hay factores psicológicos, económicos, sociales y culturales que pueden demostrarse —si no en su cantidad, al menos en su existencia— como base de la posibilidad del cambio»²³.

del juego —subraya Fromm—, no se están aproximando a la realidad, sino renunciando a ella», ciegos para detectar el error *fundamental* que comporta la utilización analogizante del juego. Fromm lo pone de relieve en estos términos:

«Está en la naturaleza del juego que cada jugador, aunque le guste ganar, esté dispuesto a aceptar con ecuanimidad la posibilidad de perder; el perder, por la naturaleza misma del juego, es fácilmente soportable y está lejos de constituir una amenaza para la existencia misma de los jugadores. La elección misma del juego está, en verdad, en la posibilidad de perder sin el temor de que la pérdida sea devastadora. Si yo fuera a jugar mi futuro todo a un golpe de dados o a la rotación de la ruleta, no estaría jugando: yo sería un hombre desesperado.

Por esta razón misma la teoría del juego puede contentarse con cálculos que requieren admisibilidades, probabilidades, conjeturas razonables. En asuntos de vida o muerte, que se trate de la medicina o de la paz, no puede confiar uno en conjeturas, porque las consecuencias son demasiado serias. La premisa aquí es precisamente la contraria a la de la teoría del juego, es decir, que el perder (...) es inaceptable, por donde aquí la teoría del juego no es aplicable» [PSH, 239-240 (V, 161)]. En términos más escuetos Fromm manifiesta el mismo rechazo en RE, 58 (IV, 298).

²² RE, 140 (IV, 365).

²³ Ib. La posición de Fromm en este punto resulta muy próxima a la sustentada por Bloch desde su ontología procesual-dialéctica (cf. *El principio esperanza*, tomo I, Ed. Aguilar, Madrid 1977, especialmente el párrafo 18 de la Primera parte, «Los estratos de la categoría posibilidad»). De todas maneras, la postura de Fromm, aun aludiendo en este respecto a Hegel [véase también MCH, 33 (V, 354)], no acusa el lastre determinista de la herencia hegeliana que todavía puede detectarse en Bloch, aunque, por otra parte, esté menos elaborada ontológicamente que la de éste. Por lo



La noción de *posibilidad real* barajada por Fromm queda aún más esclarecida, por contraste, a la vista de la descalificación que hace de aquellas formas de pensamiento sociopolítico que sólo toman en consideración la *sola* posibilidad o *posibilidad lógica*. Ello conduce, por la derecha, a ese tipo de pensamiento paranoide que alimenta las irracionales actitudes defensivas propias del conservadurismo a ultranza²⁴. Y por la izquierda, el atenerse a la sola posibilidad es lo que lleva a la fe irracional de los falsos mesianismos, tan destructivos por su fanatismo como la desesperanza irracional, «porque seducen y después paralizan»²⁵. Es precisamente frente a estas «patologías» de efectos devastadores, que tienen en común la fijación en lo meramente posible —lo que lógica o abstractamente puede ser—, frente a las que hay que hacer valer lo *probable*. Un pensamiento «sano» es el que al considerar lo posible no renuncia a tener en cuenta la probabilidad realista, pues «si sólo pensamos en función de las *posibilidades*, entonces, a decir verdad, no hay ninguna probabilidad de una acción política realista y sensata»²⁶.

Así, pues, Fromm insiste en que para discernir y precisar lo *realmente posible* frente a lo *meramente posible* no se puede pasar por alto lo *probable*, mas subrayando a la vez que esto último hay que tenerlo en cuenta como dato de la realidad y punto de referencia insoslayable, no como factor decisivo; pues justamente lo *posible real*, que se entiende

demás, conviene reparar en que Fromm conoce el pensamiento de Bloch, de quien hace un encendido elogio al decir que «ha retomado más que ningún otro autor el principio profético de la esperanza en el pensamiento marxista» [RE, 30, n. 13 (IV, 275, n. 8)], poniendo así el acento en el humanismo de Marx [cf. MCH, 13, n. 1 y 81 (V, 341, n. 1 y 384)].

²⁴ Cf. PSH, 33-36 (V, 56-59).

²⁵ ADH, 430 (VII, 397). Fromm critica el optimismo voluntarista de quienes pretenden lo *realmente imposible* por cuanto faltan las condiciones necesarias para ello. Y recalca las consecuencias destructivas de ese regirse por una mera posibilidad abstracta [cf. *Argumentos en favor del desarme unilateral*, en SDEE, 162, n. 10 (V, 222)]. En cuanto al fanatismo, del tipo que sea, señala que la característica suya, lejos de ser la genuina convicción interior —según eso serían «fanáticos» todos los grandes hombres como «Buda, Isaías, Sócrates, Jesús, Galileo, Darwin, Marx, Freud, Einstein», que es al fin y al cabo la descalificación que suelen hacer los conservadores de todas las épocas respecto de quienes cuestionan las ideologías dominantes y el orden establecido [cf. PSH, 39 (V, 60)]—, es el narcisismo extremo que lleva a la persona fanatizada a desvincularse del mundo exterior y a no preocuparse *realmente* por nadie ni por nada, salvo por él mismo y el ídolo con que se ha identificado, al que se somete y al que todo sacrifica. «El fanático —concluye Fromm— es tan seductor, y por ello políticamente tan peligroso, porque *iparece* sentir tan intensamente y estar tan convencido! Desde que todos anhelamos la certidumbre y la experiencia apasionada, ¿ha de sorprendernos que el fanático logre atraer a tantos con su remedo de fe y sentimientos?» [ib. 41 (V, 61); cf. también MCH, 56, n. 2 (V, 369, n. 2); CH, 91-94 (II, 213-215)].



además como lo que *debe ser*, más allá del cálculo de probabilidades, se afirma entonces como lo que puede invertir el sentido previsible de lo *más probable* desde el margen que ello deja para su actualización. Pero ésta, siempre y por eso mismo, nunca puede afirmarse como algo seguro que necesariamente ha de producirse. En este sentido, destaca la pertinente observación de Fromm de que el pensamiento «sano», en la confrontación dialéctica entre lo posible y lo probable que constantemente promueve, no elude la incertidumbre²⁷, sin que por eso se vea menoscabada la fe *racional* que lo acompaña, sino todo lo contrario:

«(La fe) no es una forma endeble de creencia o de conocimiento; no es fe en esto o en aquello. La fe es la convicción acerca de lo aún no probado, el conocimiento de la posibilidad real, la consciencia de la gestación. La fe es racional cuando se refiere al conocimiento de lo real que todavía no nace, y se funda en esa facultad de conocer y de aprehender que penetra la superficie de las cosas y ve el meollo. La fe, al igual que la esperanza, no es predecir el *futuro*, sino la visión del *presente* en un estado de gestación (...). La fe es certidumbre en la realidad de la posibilidad, pero no lo es en el sentido de una predictibilidad indudable (...). Esta es la paradoja de la fe: *ser la certidumbre de lo incierto*. Certidumbre en cuanto visión y comprensión humanas, no en cuanto resultado final de la realidad. No se necesita, por ende, tener fe en aquello que puede predecirse científicamente ni en lo que es imposible. La fe se basa en nuestra experiencia de vivir y de transformarnos»²⁸.

4. LA PARADOJA DE LA ESPERANZA Y LOS MÁRGENES PARA LA LIBERTAD: EL «ALTERNATIVISMO» DE FROMM

Desde esta fe racional o, si se quiere, razón empapada de serena confianza en la posibilidad real que su discernimiento crítico descubre, puede Fromm tener el coraje de afirmar que, ante la situación actual, *no hay razón para ser optimistas, pero sí para tener esperanza*²⁹. Esta

²⁶ PSH, 35 (V, 59).

²⁷ Al contrario ocurre con el pensamiento paranoide y con el fanático, que suponen una huida irracional de la duda (cf. ib.).

²⁸ RE, 24-25 (IV, 270-271). En contraposición a esta fe, que para Fromm es inherente a la racionalidad íntegramente humana, la «fe irracional», alienada y alienante, se caracteriza por la pasividad y por la sumisión a una autoridad irracional, ya sea personal o impersonal. El fanatismo que ésta desata va unido, pues, a la sumisión al poder que lleva consigo la absolutización idolátrica de lo que pasa por objeto de fe, ya se trate de *su dios* o *su iglesia*, o de la nación, el partido, o el mismo futuro hipostasiado [cf. también EP, 218ss (II, 127ss)].

²⁹ Cf. ADH, 355 (VII, 325). Recordemos que para el mismísimo Kant, como nos



no es sino «el temple de ánimo que acompaña a la fe», y no puede asentarse más que en ella³⁰. Y también, como esa misma fe racional, la esperanza es *paradójica*, pues supone —afirma Fromm, en clave de simbolismo bíblico, sacando a flote su trasfondo judío— «esperar al Mesías todos los días pero no descorazonarse porque no llegue cuando creíamos»³¹. Precizando más «la paradoja y la naturaleza de la esperanza», escribe:

«La esperanza es *paradójica*. No es ni una espera pasiva ni un violentamiento ajeno a la realidad de circunstancias que no se presentarán. Es, digámoslo así, como el tigre agazapado que sólo saltará cuando haya llegado el momento preciso. Ni el reformismo fatigado ni el aventurerismo falsamente radical son expresiones de esperanza. Tener esperanza significa, en cambio, estar presto en todo momento para lo que todavía no nace, pero sin llegar a desesperarse si el nacimiento no ocurre en el lapso de nuestra vida. Carece, así, de sentido esperar lo que ya existe o lo que no puede ser. Aquellos cuya esperanza es débil pugnan por la comodidad o por la violencia, mientras que aquellos cuya esperanza es fuerte ven y fomentan todos los signos de la nueva vida y están preparados en todo momento para ayudar al advenimiento de lo que se halla en condiciones de nacer»³².

Tal como la concibe Fromm, por tanto, la esperanza implica como un sentido especial para el *kairós* de la posibilidad real, y, en consecuencia, «busca toda posibilidad de acción dentro del campo de las posibilidades reales»³³. Aunque sea redundante decirlo, la verdadera esperan-

dice R. Rodríguez Aramayo, «la esperanza era la única debilidad reconocida (...) a la ecuánime e insobornable razón» [*El utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la historia*, en I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid 1987, p. XXXVIII-XXXIX (Estudio preliminar)].

³⁰ Cf. RE, 25-26 (IV, 271).

³¹ ADH, 431 (VII, 398).

³² RE, 21 (IV, 267). Véase también, por ejemplo, SD, 135ss (VI, 176ss). La *paradoja* de la esperanza hunde sus raíces en lo que Fromm llama la «situación existencial del hombre», caracterizada por las *dicotomías* —algunas de ellas insolubles— entre cuyos polos se debate la existencia del hombre concreto. Al fin y al cabo, desde la «contradicción existencial» propia del hombre, en todo lo humano aflora constantemente su «carácter paradójico» [cf. PSC, 27 (IV, 21); EP, 52ss (II, 31ss); ADH, 229-230 (VII, 202); AA, 64 (IX, 473); BCI, 169 (IX, 154); CH, 136 (II, 241-242)]. Forma parte del objetivo de la «ciencia del hombre» de Fromm afrontar y esclarecer —sin pretender llegar al imposible desvelamiento total— la *paradoja* del hombre, contribuyendo así a *dar razón* de su esperanza [cf. J. A. PÉREZ TAPIAS, *La propuesta de Erich Fromm acerca de una «ciencia del hombre»*: *Gazeta de Antropología* 8 (1991) 43-50].

³³ ADH, 431 (VII, 398).

Pérez Tapias, J. A., 1992: Más allá del optimismo y del pesimismo. La >esperanza paradójica< de Erich Fromm, In: *Estudios Eclesiásticos*, Madrid Vol. 67 (No. 262/263, 1992), pp. 309-329.



za —como «estado» y «forma de ser», como «disposición interna» e «intenso estar listo para actuar» (*activeness*)³⁴— es activa, en lo cual insiste Fromm desde su bagaje psicoanalítico para diferenciarla netamente del optimismo vacío, por una parte, y del nihilismo pseudo-revolucionario, por otra, con los que puede disfrazarse la desesperanza poniendo en juego todos los mecanismos inconscientes³⁵.

Aparte las ansias triviales de la sociedad consumista, que nada tienen que ver con la esperanza, subraya Fromm que no es una actitud esperanzada la de quienes se mantienen en la *mera* expectación, en la espera *pasiva* de lo que supuestamente ha de venir, aunque ello se cifre en una vida más plena, ya se exprese en lenguaje teológico como salvación o en lenguaje político como *utopista* sociedad del futuro, pues en cualquier caso se trata entonces de una «envoltura para la resignación» que hace del discurso de la esperanza mera ideología. Todo lo que sea abandonar el *aquí y ahora* como coordenadas del compromiso de acción en que ha de traducirse la esperanza, significa su enajenación³⁶. Y no hace falta que sea por un más allá transhistórico; basta para ello que dicho abandono se produzca fácticamente en nombre del «Futuro», de la «Historia», de la «Posteridad»..., los ídolos que dan nuevos rostros al culto por el «progreso» de raíz burguesa³⁷.

Pero no está la esperanza menos enajenada cuando se la vincula al aventurerismo que, imbuido de desprecio por la realidad, se presenta como radicalismo. La desesperanza, la impotencia y una actitud nihilista es lo que late bajo el disfraz falsamente radical que apenas puede ocultar la carencia de realismo y de sentido de la estrategia, y con frecuencia —añade Fromm— «la falta de amor a la vida»³⁸.

³⁴ Cf. RE, 23 (IV, 269). Como pormenorizado análisis de las bases e implicaciones antropológicas de la esperanza, es punto de referencia insoslayable la obra de P. LAFÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid 1962, especialmente la Quinta Parte, «Antropología de la esperanza».

³⁵ Cf. RE, 21 y 33 (IV, 268 y 277).

³⁶ Esta referencia al *aquí y ahora* es uno de los elementos distintivos de la concepción frommiana de la *utopía* que se corresponde con esta noción de «esperanza paradójica» que comentamos, y que permite hablar en su caso de una *utopía no mitificada*. [Acerca de dicha temática nos remitimos a J. A. PÉREZ TAPIAS, *Mito, ideología y utopía. Necesidad y posibilidad de una utopía no mitificada*: *Gazeta de Antropología* 6 (1988) 27-40.]

³⁷ Cf. RE, 18-19, 45 y 51 (IV, 265-266, 287 y 292); ADH, 348 y 430 (VII, 318 y 397); TS, 21 (II, 273); SDEE, 85 y 92 (V, 20 y 23). En cuanto a la crítica de esa noción de progreso es de obligada alusión el pensamiento de Benjamín y, concretamente, sus *Tesis de filosofía de la historia* (cf. W. BENJAMÍN, *Discursos interrumpidos, I*, Taurus, Madrid 1990, 175ss).

³⁸ Cf. RE, 20 (IV, 266-267). Con duras palabras hacia Marcuse, Fromm manifiesta



Esta opción frommiana por la esperanza conlleva, pues, una toma de postura que entraña considerar como falso el tan traído y llevado dilema de optimismo y pesimismo; su misma formulación resulta inaceptable para quienes se planteen la necesidad de cambiar las cosas teniendo en cuenta la probabilidad y posibilidad de que ello sea viable. Rehusando, por tanto, el encasillamiento que trae consigo el atenerse a los términos de lo que para él es un dilema distorsionante, Fromm presenta así su propia posición del *radicalismo humanista*, que entiende como superación del antagonismo optimismo-pesimismo:

«La posición que defendemos (...) es la de fe racional en la capacidad del hombre para salvarse de lo que parece red fatal de circunstancias, que él creó. Es la posición de quienes no son “optimistas” ni “pesimistas”, sino radicales (...) que tienen una fe racional en la capacidad del hombre para evitar la catástrofe final. Este radicalismo humanista se dirige a las raíces y, por lo tanto, a las causas; quiere liberar al hombre de las cadenas de las ilusiones; postula que son necesarios cambios fundamentales no sólo en nuestra estructura económica y política, sino también en nuestros valores, en nuestro concepto de las metas del hombre y en nuestra conducta personal»³⁹.

Esta esperanza del *humanismo radical* que propone Fromm se sitúa *más allá del optimismo y del pesimismo* porque de ningún modo sucumbe a las concepciones deterministas que subyacen a éstos, vinculadas normalmente a nivel teórico con algún tipo de reduccionismo. La esperanza y la fe racionales, por el contrario, encuentran su justificación en un conocimiento profundo de la realidad que, en la aproximación dialéctica a ella, puede descubrir las posibilidades reales inscritas en su seno. Frente a las posiciones deterministas que vienen a sostener que «no hay más que una posibilidad *real*» —lo que equivale a decir que hay un curso necesario de los acontecimientos— y, por otro lado, también frente al punto de vista absoluta e ingenuamente indeterminista,

por qué encuentra en él ese camuflaje de la desesperanza bajo una teoría del radicalismo, tal como ésta se presenta en *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*. Frente a Marcuse, y desde el telón de fondo de las acusadas divergencias que le distanciaron de sus antiguos colegas del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, Fromm afirma que «la revolución nunca se ha basado en la desesperanza ni podría hacerlo», y es precisamente en la desesperanza impotente donde concluye el planteamiento marcusiano: «La teoría crítica de la sociedad no posee concepto alguno que pueda salvar el abismo entre lo presente y su futuro; sin sostener ninguna promesa ni mostrar ningún éxito, permanece siendo negativa. Así, quiere permanecer siendo leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo» [*El hombre unidimensional*, cit. por Fromm en *ib.*, n. 3 (IV, 267, n. 2)]. Es claro que esta crítica es extensiva a Horkheimer y Adorno en cuanto sostenedores de la dialéctica *negativa*.

³⁹ ADH, 430 (VII, 397-398).



consistente en mantener que en cualquier momento somos libres de elegir «entre un número *ilimitado* de posibilidades», Fromm hace hincapié en el necesario «conocimiento de las diferentes elecciones que son reales contra las que son imposibles porque no se basan en posibilidades reales»⁴⁰.

Dicho de otra manera: para Fromm, el conocimiento de nuestra realidad —y esto vale tanto a nivel individual como social— ha de llevarnos a discernir, y afrontar, las *alternativas* realmente existentes, y sus previsibles consecuencias de seguirse una u otra, presentes en cada momento. Como las posibilidades reales vienen *determinadas* por la situación total en que nos hallamos, pues resultan de «la estructura total de fuerzas que actúan en un individuo o en una sociedad»⁴¹, y en esa medida acotan los términos entre los que cabe elegir, Fromm replantea la cuestión de la libertad como «libertad de elección» —cuya afirmación va implicada en la afirmación del carácter paradójico de la esperanza— a la vista de la distancia que queda entre lo posible y lo que efectivamente acabe por realizarse:

«La libertad del hombre consiste en que pueda elegir entre las posibilidades (alternativas) reales existentes. La libertad en este sentido puede definirse no como “obrar con desconocimiento de la necesidad”, sino como obrar sobre *la base del conocimiento de las alternativas y sus consecuencias*. Nunca hay indeterminismo; a veces hay determinismo, y a veces alternativismo basado en el fenómeno exclusivamente humano: el conocimiento. Para decirlo de otro modo, todo acontecimiento es causado. Pero en la constelación previa al acontecimiento puede haber motivaciones diferentes que *pueden* ser la causa del acontecimiento siguiente. Cuál de esas causas posibles llegue a ser causa efectiva, puede depender del conocimiento que tenga el hombre del momento mismo de la decisión. En otras palabras, nada es incausado, pero no todo es determinado (en el sentido “fuerte” de la palabra)»⁴².

⁴⁰ CH, 166 (II, 259).

⁴¹ Cf. *ib.*

⁴² *Ib.*, 170 (II, 262) (cursivas de Fromm). Fromm considera que este «alternativismo» es el denominador común que enlaza a Spinoza, Freud y Marx —tres pensadores de origen judío—. proporcionando una clave hermenéutica fundamental de sus respectivos planteamientos: «(La) interpretación de Spinoza, Marx y Freud como deterministas deja fuera por completo el otro aspecto de la filosofía de los tres pensadores. ¿Por qué la obra principal del “determinista” Spinoza es un libro sobre ética? ¿Por qué el principal propósito de Marx era la revolución socialista, y por qué el principal objetivo de Freud fue una terapia que curara de su neurosis a los mentalmente enfermos? (...) Los tres pensadores vieron el grado en que el hombre y la sociedad son inclinados a obrar de cierta manera, con frecuencia en un grado tal que la inclinación se convierte en determinación. Pero al mismo tiempo no sólo eran filósofos que querían



Este replanteamiento de la «libertad de elección», que tanto supone negar el necesitarismo que la anula como el voluntarismo que tiende a absolutizarla, entraña afirmar, en primer lugar, el carácter excluyente de las alternativas en litigio⁴³ —lo que quiere decir que la decisión es insoslayable—; y, en segundo lugar, el que nuestras propias decisiones con sus consecuencias pasan a ser nuevas causas en el proceso en curso que hacen que se vaya decantando hacia uno de los polos alternativos, realizando al menos parcialmente una de las posibilidades, con lo que el margen para ulteriores elecciones queda más restringido al verse condicionadas por las que se hicieron anteriormente.

Acentuando en cada caso lo que está en juego en las alternativas a las que se ve confrontada la humanidad, Fromm arremete contra las «racionalizaciones» que tratan de encubrirlas al precio del incremento de amenazas provocado por las decisiones que de hecho se toman, las cuales pueden aparecer legitimadas en virtud del mismo encubrimiento que lleva a eludir las alternativas reales bajo la tapadera de ilusorias «posibilidades irreales»:

«El tiempo presente probablemente es el último en que la humanidad tendrá libertad de elegir entre la vida o la destrucción. Si no vamos más allá de arreglos superficiales que simbolizan la buena voluntad, pero que no significan la comprensión de las alternativas dadas y sus respectivas consecuencias, se habrá desvanecido nuestra libertad de elección. Si la humanidad se destruye a sí misma, no será por la maldad intrínseca del corazón del hombre; será por su incapacidad para despertar a las alternativas realistas y sus consecuencias. La posibilidad de la libertad está precisamente en reconocer cuáles son las posibilidades reales entre las que podemos elegir, y cuáles son las “posibilidades irreales” que constituyen las ideas

explicar e interpretar; eran hombres que querían cambiar y transformar» [Ib., 172 (II, 262)].

⁴³ Fromm destaca siempre que las alternativas, en cuanto tales, se presentan como disyunción exclusiva, pero a partir de una realidad que encierra al menos cierta ambigüedad, en tanto no está ya, definitivamente, decantada hacia uno de los polos de la disyunción. De ahí su insistencia en la necesidad de comprender las *tendencias* que atraviesan esa realidad y que en ella se entrecruzan [cf. PSH, 296-197 (V, 190)], pues realmente la elección se plantea como el promover una tendencia u otra. Se trata, por tanto, de potenciar la tendencia *progresiva* hacia el polo positivo de la alternativa, haciendo que merme la fuerza de la tendencia *regresiva* hacia el polo negativo —es decir, haciendo que disminuya la alta probabilidad de que la tendencia dominante hasta ahora acabe imponiéndose irrevocablemente—. El «alternativismo» de Fromm responde, pues, a una *aproximación profundamente dialéctica de la realidad* que, además de subrayar su ambivalencia dinámica, resalta el insoslayable *gradualismo* de los procesos de cambio —aunque incluyan momentos fuertes que sean «revolucionarios»—, en los cuales lo importante de entrada es que se produzca el «cambio de dirección» necesario [cf. TS, 186 (II, 412)].

Perez Tapias, J. A., 1992: Más allá del optimismo y del pesimismo. La >esperanza paradójica< de Erich Fromm, In: Estudios Eclesiásticos, Madrid Vol. 67 (No. 262/263, 1992), pp. 309-329.



desearios por las que tratamos de ahorrarnos la desagradable tarea de tomar una decisión entre alternativas que son reales pero impopulares (individual o socialmente). Las posibilidades irreales no son, naturalmente, tales posibilidades; son ilusiones. Pero el hecho infortunado es que la mayor parte de nosotros, cuando nos hallamos ante alternativas *reales* y ante la necesidad de elegir, que requiere comprensión y sacrificios, preferimos pensar que hay otras posibilidades que pueden perseguirse; así nos cegamos para el hecho de que su persecución es una cortina de humo detrás de la cual toma sus decisiones el destino. Viviendo con la ilusión de que se realizarán posibilidades inexistentes, el hombre se sorprende, se indigna, se ofende, cuando alguien elige *por él* y tiene lugar la catástrofe no querida. En ese momento cae en la actitud errónea de acusar a otros, de defenderse, y/o rogar a Dios, cuando lo único que debiera condenar es su propia falta de valor para hacer frente a la cuestión y su falta de razón para comprenderla»⁴⁴.

En definitiva, piensa Fromm que si la vida humana a cada momento se ve confrontada a alternativas ineludibles⁴⁵, la que hoy se presenta a la humanidad en su conjunto tiene una radicalidad que la hace insólita, ya que depende su futuro, su supervivencia, del acierto en la dirección que tome. Ubicado, pues, en la actual encrucijada, la elección que ha de hacer el hombre es básicamente entre una conducta racional o una conducta irracional⁴⁶, tratándose, si el hombre quiere seguir siendo humano, de *optar por la racionalidad contra la irracionalidad*. Es la opción que, a diferentes niveles y, en todo caso, apoyada en la posibilidad real que la hace viable en su concreción práctica, se traduce como opción por la libertad frente a la servidumbre, por la individualidad frente al dominio de la totalidad, por la paz frente a la guerra, por un socialismo democrático y humanista frente al industrialismo burocrático —en su opinión, el denominador común al capitalismo y a lo que ha sido el así llamado «socialismo real»⁴⁷—, tratándose siempre en último término de una opción por la vida frente a la muerte, que es para Fromm la alternativa crucial a la que en resumidas cuentas nos enfrentamos⁴⁸.

5. ESPERANZA Y COMPROMISO SOLIDARIO

Es patente, por tanto, que Fromm ve como posible, además de necesario, quebrar la irracionalidad dominante, lo que en un mundo mar-

⁴⁴ CH, 169 (II, 261). (Cursivas de Fromm.)

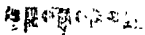
⁴⁵ Cf. PSC. 30 (IV, 24); RE, 27 (IV, 273).

⁴⁶ Cf. PSH, 20 (V, 51).

⁴⁷ Cf., por ejemplo, PSH, 101 (V, 92); SD, 105-106 (V, 29-30).



cado por la negación de lo humano significa poner al hombre en el centro, puesto que es el hombre la medida de la razón. El «punto de vista de la razón» —el que nos sitúa en una perspectiva crítica más allá de los estrechos límites de la propia sociedad— coincide para Fromm con el «punto de vista de la humanidad», esto es, «el punto de vista del sostenimiento y la realización de lo vivo en el hombre»⁴⁹; no se trata, por tanto, de la humanidad hipostasiada a la que se hace ocupar el lugar de Dios, sino de la *humanidad* presente en todo hombre, en el hombre concreto que, con sus limitaciones, mas también con todas sus potencialidades, es *fin* de todas las cosas, condición ésta fundamento de su dignidad. Por consiguiente, afirmar lo *humano*, aquello que exige la dignidad del hombre como deber-ser frente a toda situación en la que se vea reducido a la condición de *medio* —cosificado, por tanto—, es lo que implica la opción por la racionalidad frente a la irracionalidad como *opción fundamentalmente ética*. Ella responde a la actitud moral por excelencia de profunda preocupación por el hombre, por el hombre que sufre, frustrado de raíz su anhelo de felicidad por la herida que arrastra su dignidad, sea por la pauperización de unas miserables condiciones de vida, sea por la más sutil alienación en las condiciones de la «sociedad opulenta». Viendo en tal actitud lo definitorio del humanismo, puede Fromm afirmar sin trabas que hoy «se plantea la cuestión de si somos dirigidos por una barbarie nueva... o si es posible el renacimiento de nuestra tradición humanista»⁵⁰.



⁴⁸ Fromm formula en esos términos definitivos la alternativa actual [cf. BCI, 166 (IX, 152)], que en el plano psicológico se traduce en la «biofilia» frente a la «necrofilia» (cf. cap. III de CH), o, en el existencial, en la de «ser» frente al «tener» (cf. Segunda parte de TS). Para expresarla recurre Fromm una vez más al lenguaje bíblico, citando Dt 30,19 —«Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida...» (Traducción española de la Biblia de Jerusalén)—, como lo que «hace miles de años se le dijo a una pequeña tribu», para señalar a continuación con énfasis que «ésta es también nuestra elección» [PSC, 300 (IV, 254)]. Sobre el carácter prototípico del «alternativismo» del profetismo bíblico —la herencia de los profetas de Israel es para Fromm lo más valioso de la tradición judía, y hacia dicha herencia mantiene una *fidelidad* inquebrantable durante toda su vida—, puede verse SD, 197-198 (VI, 154-155) y SDEE, 46-47 (V, 295-296).

⁴⁹ RE, 58 (IV, 297); *El carácter revolucionario*, en CHA, 68 (IX, 349); *La desobediencia como problema psicológico y moral*, en SDEE, 12 (IX, 369).

⁵⁰ CH, 8 (II, 162). La alternativa que plantea Fromm entre *humanismo* o *barbarie* es de plena actualidad, como desgraciadamente corroboran, por ejemplo, la *barbarie* desatada en la guerra emprendida por el nacionalismo panserbio, o, en nuestro entorno más inmediato, los recientes fenómenos de racismo y xenofobia. Sobre estas cuestiones, puede verse J. A. PÉREZ TAPIAS, *Humanidad y barbarie. De la «barbarie cultural» a la «barbarie moral»*: *Gazeta de Antropología* 10 (1993) (en prensa).



La recuperación de la tradición humanista es considerada, pues, por Fromm como condición indispensable para esa lucha contra la irracionalidad, constituyendo la cara positiva de la misma en la que a la postre se asienta la tarea negativa de *resistencia* a la progresiva deshumanización imperante⁵¹. A la altura de nuestro tiempo, sólo un nuevo *humanismo radical*, entroncado en esa tradición, es —dice Fromm— «el único camino para poner fin a la presente dominación del mundo por el «sentido común», el cual, de hecho, no es más que sin-sentido común»⁵². Sólo desde ese nuevo humanismo, que sociopolíticamente se articula en el proyecto del socialismo humanista —Fromm se identifica plenamente con la disyuntiva formulada por Rosa Luxemburg de «socialismo o barbarie»⁵³—, es posible impulsar verdaderas alternativas que permitan humanizar la sociedad tecnológica y ahuyentar las amenazas que se cierren sobre las mismas democracias actuales de rendirse al dominio tecnocrático⁵⁴. Si la salida de la crisis contemporánea pasa por la recuperación de la tradición humanista, con la explicitación consecuente de las implicaciones del humanismo radical de cara a la praxis, eso quiere decir que la misma posibilidad real de que ello ocurra cuenta como factor fundamental con la herencia de dicha tradición, conservada como la cota más alta de un progreso *ético* irreversible, y asumida con su potencial crítico-utópico por parte de aquellos individuos que pueden hacerla fructificar. En consecuencia, a promover esa fructificación de la herencia humanista, lo que para Fromm pasa por la radicalización de la misma a través del legado de esos dos grandes humanistas que fueron Freud y Marx⁵⁵, dedica aquél todos sus afanes, convencido de que de dicha herencia se nutren las raíces éticas de un proyecto emancipatorio de transformación social, que si es verdad que no cuenta con garantía alguna de éxito seguro, sí reclama todas las energías de nuestra esperanza. De todas formas —recuerda Fromm—, «no seremos nosotros quienes completarán la tarea, pero no tenemos derecho a abandonarla»⁵⁶.

⁵¹ Cf. Introduc. a HS, 14 (IX, 17). Fromm también se distanciaría, entre otras cosas por motivos psicoanalíticos, del planteamiento que insiste en que la actitud idónea para dicha *resistencia* es, por la lucidez que implica, la de un «pesimismo resistente» (cf. J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid 1990, p. 439, n. 162).

⁵² RE, 152 (IV, 374-375). Sobre el *humanismo radical*, puede verse SD, 19 (VIII, 51); SDEE, 68 ss (IX, 19ss).

⁵³ Cf. BCI, 163 (IX, 150); CH, 140 y 174 (II, 244 y 264); RE, 30, n. 13 (IV, 275, n. 8). Acerca del sentido «alternativista» y, por tanto, no determinista, con que dicha disyuntiva se plantea desde Marx, véase F. MARTÍNEZ MARZOA, *La filosofía de «El Capital»*, Taurus, Madrid 1983, 156-159.

⁵⁴ Cf. RE, 98ss (IV, 330ss).

⁵⁵ Cf. especialmente BCI, 164 (IX, 150).

⁵⁶ Proverbio de la *Mischná*, cit. en RE, 155 (IV, 377).



En la perspectiva de Fromm, tal es, pues, la exigencia de *compromiso solidario* que entraña la «esperanza paradójica»; a ella no deja de acompañarle, si todavía se quiere seguir hablando de optimismo, un «optimismo trágico»⁵⁷. El reto moral que éste asume se ve inmejorablemente expresado, en sintonía con el espíritu de Fromm, en estas palabras de ese Nobel de la Paz (1986), escritor y *memoria viva* de Auschwitz, que es Elie Wiesel:

«Ahora que nos acercamos al final de este siglo, el más violento de la historia de la humanidad, hay que hacer que la desesperanza que se desprende de esta época se transforme en esperanza»⁵⁸.

⁵⁷ La también paradójica expresión «optimismo trágico» procede del matizado planteamiento utópico de Ricoeur. Para más detalles al respecto, puede verse J. A. PÉREZ TAPIAS, *Utopía y escatología en P. Ricoeur*, en T. CALVO-R. AVILA (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona 1991, p. 425-436.

⁵⁸ Declaraciones recogidas en *El País* (18-12-1992).