

El no-teísmo de Erich Fromm y su religiosidad humanista

Hay buenas razones para volver la vista sobre Erich Fromm y su obra al hablar precisamente de la idea de Dios en filosofía. La originalidad del planteamiento de Fromm al respecto, su hermenéutica de las tradiciones religiosas –especialmente del judaísmo-, su diálogo sobre ello con diferentes pensadores tanto contemporáneos como de épocas pasadas, y sus argumentaciones en torno a la idea de Dios, enmarcadas en un modo de pensar dialéctico, puestas en relación con una muy elaborada concepción de lo humano y desplegadas bajo las claves de su *humanismo radical*, hacen que la desembocadura en su propuesta de no-teísmo sea una aportación de todo punto relevante en un interminable debate en el que antropología y teología, ética y política, historia y utopía se entrecruzan de continuo cuando la reflexión filosófica busca respuestas haciéndose cargo de todo ello. La cuestión del *sentido* de la existencia humana, como cuestión *última* de la filosofía (Estrada, 2010), es precisamente el gozne sobre el que giran humanismo y religión, para encontrarse o separarse según las respectivas versiones de uno y otra. Fromm apostó por el encuentro y para ello puso todas sus cartas en el no-teísmo.

La clave mesiánica en las elaboraciones teológicas del cristianismo primitivo.

El interés por la religión acompañó a Fromm toda su vida y su reflexión sobre la idea de Dios desde muy pronto le llevó a un no-teísmo que fue madurando a lo largo de su dilatada trayectoria biográfica e intelectual. Eso no es de extrañar en un autor cuya educación en el entorno judío de su infancia y juventud estuvo marcada por una intensa formación rabínica (Funk, 1987). Ella dejaría en él una huella profunda, respecto a la cual el mismo Fromm maduro siempre se mostraría agradecido aun cuando su alejamiento de la ortodoxia judía se produjera relativamente pronto. Como él mismo refirió en escritos autobiográficos, tal distanciamiento no fue ajeno a su entrada en contacto con el psicoanálisis de Freud y el pensamiento de Marx, a partir de los cuales inició una relectura de lo religioso que, sin embargo, no dejó de mostrar una singular sintonía de fondo con unas tradiciones en las que buscó desde el principio el vector humanamente fructífero que en ellas se había dado (Fromm, 1968). A eso hay que añadir el también madrugador interés de Fromm, al hilo de su alejamiento de la ortodoxia judía en la que se crió, por el budismo, lo cual le puso pronto tras la pista del no-teísmo sobre el que él teorizaría al cabo del tiempo al asumirlo como posición propia desde un trasfondo de religiosidad humanista nunca abandonado.

Fue en 1930 cuando un Fromm joven aún –nació con el siglo XX- publicó un interesante estudio titulado *El dogma de Cristo* (1979a). Dicho escrito ya respondía al proyecto de síntesis freudomarxista en el que se hallaba embarcado desde que se sumó al recién nacido Instituto de Investigación Social, fundado por Marx Horkheimer (2003) en torno a su propuesta de *Teoría Crítica*, que sería el embrión de la después conocida como “Escuela de Frankfurt”. Fromm acometió el estudio de la evolución de la cristología en la Iglesia primitiva como caso especialmente revelador de la función sociopsicológica de la religión en un contexto histórico determinado. Su tesis era que en el transcurso de los primeros siglos de la Iglesia, desde su condición inicial de religión de pequeñas comunidades en un entorno hostil, formadas por

miembros en su mayoría de extracción social baja, entroncadas en su origen con el judaísmo (Flusser, 1995), con el que rompieron al abrirse a los “gentiles” (Taubes, 2007), se dio un desarrollo de la cristología que catalizó en el plano ideológico la evolución social e institucional del aquel cristianismo originario. Éste acabó siendo religión oficial del Imperio romano cuando, tras el edicto de Constantino en el año 313, fue declarado así por edicto de Teodosio en el año 380. Según el estudio frommiano, la fórmula trinitaria que fue adoptada como *credo* consagrado en el Concilio de Nicea ofrecía una elaboración doctrinal acorde con las necesidades psicosociales de una composición eclesial de base distinta y de una organización eclesiástica configurada en los términos de una fuerte institucionalización jerárquica muy mimetizada con las estructuras del Imperio que llevó la integración del cristianismo, otrora perseguido por su “ateísmo”, al extremo de su consideración como religión oficial.

El ensayo frommiano sobre el dogma de Cristo respondía ya a su asunción del materialismo histórico como marco de referencia para abordar el análisis de los procesos históricos, integrando en él las aportaciones del psicoanálisis freudiano como la psicología social adecuada para dar cuenta del papel de las ideologías en los fenómenos sociales. En consonancia con la propuesta de Horkheimer de proceder a la reconstrucción del marxismo como teoría crítica, dejando atrás el mecanicismo y el positivismo que distorsionaban la dialéctica para propiciar un economicismo rampón impotente para dar cuenta de los avatares de la realidad –incluyendo el auge de los fascismos en la Europa de entreguerras-, la intención de Fromm era explicar el papel del cristianismo primitivo en correlación con los cambios sociopolíticos experimentados en el Imperio. El cristianismo no era considerando por su parte sólo en su valor como red de comunidades que ejercían una encomiable “solidaridad de clase” compartiendo bienes y con prácticas de ayuda mutua –algo realizado por Kautsky (2006)-, sino, profundizando en la función ideológica de su religiosidad, como aglutinante de dichas comunidades en un contexto en el que eran minoría acosada, si no perseguida, hasta pasar a ser institución establecida como parte del *statu quo* que se veía reforzado desde la misma cristología como elaboración ideológica. Tal análisis hermenéutico-crítico de la religión vendría a poner de relieve que lo ideológico no es mera excrecencia automática de la base económica de la sociedad, sino un factor supraestructural con dinámicas propias que, aun condicionadas desde la infraestructura económica, reinciden sobre estas mismas por vía de la facilitación que producen en cuanto al acoplamiento de los individuos y clases sociales a las estructuras de dominio existentes –el corolario epocal era para Fromm que el fascismo no se explicaba meramente como efecto mecánico del desarrollo de la economía capitalista del momento, como bien mostraban los pronósticos de cambio social que no se cumplían, por más que dichas condiciones originaran el caldo de cultivo donde el fascismo arraigaría-.

Para Fromm, el núcleo de la cuestión ideológica que trataba de desentrañar estaba en el paso de lo que se ha denominado una “cristología ascendente” a la llamada “cristología descendente”. Es decir, la consolidación como dogma de la doctrina trinitaria en el siglo IV supuso que la idea de un Dios que “desciende” al mundo, siendo la persona de Jesús la encarnación de esa divinidad “kenótica”, desplaza, aunque no la haga desaparecer, a la idea de un hombre elevado por su condición mesiánica a la categoría de (Hijo de) Dios. Tal desplazamiento implicó que la fórmula nicena del Hijo *igual* al Padre, de la misma naturaleza (*homoousios*), cuya defensa fue capitaneada por Atanasio, obispo de Alejandría, se impuso frente a la de los partidarios del Hijo *semejante* al Padre. Tras una cuestión terminológica que

podiera parecer baladí se daba todo un debate teológico en el que estaban en juego otros aspectos de esa batalla por la ortodoxia que fueron los que especialmente interesaron a Fromm.

Teniendo en cuenta escritos de Freud como “Moisés y la religión monoteísta” (1974), *Totem y tabú* (1977) o “El porvenir de una ilusión” (1983), Fromm interpreta desde un punto de vista psicoanalítico las primitivas declaraciones cristológicas como expresiones de la identificación de los creyentes con la figura del Jesús crucificado que en la resurrección, afirmada desde la fe, ganaba su puesto junto a Dios. De esa forma, como Hijo que se eleva junto al Padre, Jesús es objeto de identificación que permite la transferencia a Dios de las relaciones con figuras paternas a las que se teme y que luego se ven abajadas a una posición con la que terminan equiparándose los hijos rebeldes. Es la afirmación de la fraternidad en una comunidad de iguales en la que la religión cumple la función asignada por Freud en cuanto a compensar el desamparo de los humanos ante las fuerzas que les sobrepasan o la impotencia frente a los poderes que se les imponen.

Sin embargo, Fromm, considerando que la perspectiva freudiana no era suficiente para explicar la difusión y arraigo crecientes del cristianismo, pensó que el análisis de su elaboración cristológica primera había de incorporar también la perspectiva sociohistórica legada por Marx. Además de ver la religión incluso como compensatoria de los sufrimientos y represiones acarreados por el hecho civilizatorio en general –punto de vista subrayado por Freud en *El malestar en la cultura* (1978)-, era necesario poner en correlación el cristianismo primitivo en sus elaboraciones ideológicas con una perspectiva que explicara por qué la religión como “neurosis colectiva” respondía a los requerimientos de determinadas clases o grupos sociales. Es decir, la realidad social en que los sujetos vivían, económicamente condicionada, era el telón de fondo del éxito del cristianismo primitivo en el plano supraestructural, hallándose la explicación de ello en la “estructura libidinal” compartida por los individuos de tales colectivos –lo teorizado después por Fromm como *carácter social*, así expuesto en apéndice a *El miedo a la libertad* (1987)- como soporte de la ideología en este caso religiosa acoplada a sus necesidades psíquicas. De tal manera, dicha estructura psicológica funciona como mediación entre infraestructura y supraestructura, según la visión marxista de la estructura social en sus categorías más elementales.

Así, pues, la religión como “ilusión colectiva” supone, al ser compartida, una fantasía de notable eficacia social y efecto político en cuanto compensación de formas de dominación y productora de vínculos emocionales hacia dentro de las clases sociales y factor de cohesión social que redundan a favor de la estabilidad del sistema. Dios es la figura imaginaria en la que se concentran las fantasías religiosas, ya sea asumiendo el papel de padre que acoge al hijo sufriente condenado por los poderes de este mundo, ya sea desempeñando el papel de “aliado de la clase dominante”, que se apoya en él para desdeñar la crítica de los dominados y tranquilizar la conciencia apelando a una voluntad divina legitimadora del orden social. Es por ello que Fromm, al hilo de su análisis, adjudica a la religión una triple “tarea”: “La religión desempeña una función triple: para toda la humanidad, consuelo por las privaciones que impone la vida; para la gran mayoría de los hombres, estímulo para aceptar emocionalmente su situación de clase; y para la minoría dominante, alivio para los sentimientos de culpa causados por el sufrimiento de aquellos a quienes oprime” (1979a, 20-21).

Al profundizar en la transición de una cristología descendente o adopcionista a una ascendente, Fromm, recogiendo las respectivas herencias de Marx y de Freud respecto a la religión –sintetizadas en las conocidas fórmulas de “opio del pueblo” que el primero retoma de Bruno Bauer para subrayar el carácter alienante de la religión, ya criticado por Feuerbach, y de “neurosis colectiva” del segundo, poniendo de relieve el carácter represivo de la religión, aunque con el *efecto vacuna* respecto a neurosis individuales por el hecho mismo de atenuarse en cuanto compartida por muchos-, sin embargo las trasciende en sus mismas conclusiones a partir del estudio de la doctrina nicena. Con ésta perdió fuerza la función sociopsicológica del primer cristianismo en cuanto a encauzar simbólicamente la rebelión de los dominados, identificados con un Mesías sufriente luego elevado a la condición divina. Tras unos siglos de cambios, tanto en el Imperio como en la comunidad cristiana, alejada de aquellas condiciones primigenias, primero aún en el seno del judaísmo y después también las propias de clases bajas de donde procedían miembros de la gentilidad, el cristianismo fue perdiendo su perfil de “religión de los oprimidos” para ser “religión controlada por miembros de clases dirigentes”, aunque la mayoría de los feligreses fueran de extracción social baja, con una *función de estabilización* del sistema sociopolítico desde una institución claramente mimetizada con él.

Al subrayar lo que suponía el pasar de ser “religión revolucionaria” a ser “religión conformista” –salvo excepciones en cuanto a individuos o comunidades-, Fromm pone el acento en lo que le interesaba sobremanera subrayar: la pérdida de impulso mesiánico en el *cristianismo oficializado*. Dicho impulso, heredado del mesianismo profético de Israel con el que entroncaba el mensaje originario de Jesús, se debilita en tanto que la “cristología descendente” se formulaba a la vez que se acentuaba una interpretación espiritualista del escatologismo cristiano, con una visión del Reino esperado desplazada a una trascendencia de todo punto alejada de la inmanencia histórica, siendo tal desplazamiento lo que le distancia del mesianismo judío, siempre pensado en relación a la historia inmanente (Scholem, 1998, 99 ss.).

Así, pues, lo que *sentía* el Fromm de la síntesis freudomarxista, pero proveniente del judaísmo, en la evolución del cristianismo primitivo era ese debilitamiento del impulso mesiánico, con lo que supone de esperanza y potenciales de cambio en la misma historia, considerado una pérdida de enorme relevancia, no sólo religiosa, sino también social, política y cultural. Salta, pues, a la vista que en ese mismo escrito temprano Fromm manifestaba respecto a lo religioso una posición antirrelativista que por otra parte le distanciaba de Freud. No bastaba con decir de toda religión que es “ilusión colectiva”, pues es asunto de la mayor importancia el signo de tal *ilusión* en cada caso, incluso discriminando entre las diferentes tendencias que pueden darse en el seno de una misma tradición religiosa. De ahí que Fromm pudiera encontrar en Marx, más allá de la crítica de la religión por alienante y reforzadora de la “falsa conciencia”, un singular apoyo para su valoración de los vectores religiosos portadores de esperanza mesiánica, dado que el pensamiento de Marx se podía ubicar bajo el rótulo de “mesianismo secular” –apreciación de Fromm que le situaría en proximidad a la interpretación del materialismo histórico en clave mesiánica que sostendría Walter Benjamin, autor sin duda también con fuerte presencia en su obra del influjo del judaísmo, como destaca en sus “Tesis de filosofía de la historia” (1989)-.

Del mesianismo profético al “humanismo radical”. Herencia de autores y tradiciones en la crítica frommiana de la religión y de la idea de Dios

Cuando Fromm publica *El miedo a la libertad* en 1941 lo hace imprimiendo un importante giro a su pensamiento. No lo plantea como ruptura con su etapa anterior –en su trayectoria, Fromm no es amigo de rupturas, sino de reelaboraciones-, mas sí como un salto a un enfoque distinto de cuestiones para él fundamentales, a partir de sus planteamientos anteriores. Al entrar en una nueva etapa la clave fundamental está en este caso en el abandono de la ortodoxia freudiana, es decir, en la asunción de la herencia de Freud descargándola de lo que considera el biologicismo excesivo que le llevó a primar sobremanera la sexualidad (y su represión) en la dinámica psíquica de los individuos.

A partir del momento señalado, Fromm sostiene que lo principal de Freud radica en su concepción dinámica del carácter y en la teoría de lo inconsciente, pero sin que la pulsión libidinal sea necesariamente determinante. Es cierto que este reenfoque de su posición psicoanalítica le granjea a Fromm fuertes críticas, en especial por parte de quienes por ello le ubican en el saco del revisionismo neofreudiano en general –destaca al respecto el caso de Marcuse (1984), con crítica que en la actualidad sigue formulando Žižek (2017, 33 ss.), por ejemplo, siendo entonces el caso de Marcuse sintomático a su vez del distanciamiento que se produce entre Fromm y quienes formaban parte del Instituto de Investigación Social de Frankfurt-. En coherencia con ese cambio de enfoque Fromm reformula su anterior teoría de la “estructura libidinal de la sociedad” como *teoría del carácter social*, en la que se cifra una de sus más importantes elaboraciones teóricas, junto con su concepto de *naturaleza humana*. Con todo, salvando el legado de Freud más allá de los aspectos que le critica, Fromm precisamente ve dicha teoría del *carácter social* como aportación fundamental al marxismo desde la herencia freudiana. Es más, la recoge bajo clave humanista: “Aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx” (1980b).

A la vez que hace valer esa relectura de Freud, también se alinea Fromm con quienes hacen una lectura de Marx insistiendo en el humanismo de su pensamiento, savia nutriente de su crítica y marco de referencia de su pensar dialéctico y del mismo materialismo histórico como teoría crítica de la sociedad. Poniendo el acento en el humanismo de Marx, la lectura frommiana de él realza su concepción antropológica, poniendo de relieve su pensamiento sobre el ser humano desde los *Manuscritos* (1970), destacado sobre el negativo de la teoría de la alienación, la cual es apreciada por Fromm como hilo conductor que nunca se pierde a lo largo de toda la obra marxiana. Si esta interpretación de Marx alejaría a Fromm de destacados intérpretes –el caso de Althusser, por ejemplo-, le acerca desde el principio a otros como Ernst Bloch o Adam Schaff –una valiosa colaboración de este marxista polaco fue incluida por Fromm en *Humanismo socialista*, obra colectiva coordinada por él-.

Si acentúa el humanismo de Marx y presenta el psicoanálisis reinterpretado como humanista es porque el *humanismo* ha pasado a ser para Fromm clave hermenéutico-crítica fundamental. Podemos observar además que el humanismo viene a ocupar el lugar que, por ejemplo, ocupaba el mesianismo a la hora de discernir entre diferentes tipos de religión o de religiosidad. Lo valioso del cristianismo como “religión de los oprimidos” estribaba en mantener vivo el impulso mesiánico. Y el mismo marxismo, además del potencial explicativo

de sus categorías, contaba con ser un “mesianismo secular” para ser apreciado en todo su valor. De manera análoga, a partir de *El miedo a la libertad* y con especial intensidad ya en *Ética y psicoanálisis* (1957) Fromm utiliza el humanismo como criterio de valoración. Así, una conciencia moral madura es una “conciencia humanista” y una ética con la autonomía moral como clave de bóveda es una “ética humanista”. Y si lo mesiánico se contraponía al par dominio/conformismo, lo humanista se contrapone a lo autoritario, que es la forma que adopta todo poder que se ejerce como dominio. Lo opuesto a una “conciencia humanista” es una “conciencia autoritaria”. Si vamos al campo de lo religioso, la “religión humanista” es lo contrapuesto a la “religión autoritaria”. Curiosamente, hablando del carácter, en antagonismo con un “carácter autoritario” se halla un “carácter revolucionario”, es decir, anticonformista con actitudes habilitadoras para llevar adelante una praxis de verdadero cambio social: resulta que lo *revolucionario* que en verdad lo sea no puede sino ser radicalmente humanista.

Fromm no utiliza las categorías “humanismo” y “humanista” como meros comodines conceptuales, algo así como *significantes vacíos* para llenarlos de contenido según convenga al caso. Hay una notable coherencia en cómo Fromm utiliza esos términos y cómo los va definiendo procurando la mayor precisión. Nuestro autor es consciente de que habla de humanismo en el momento histórico de sus crisis –después de la II Guerra Mundial y en una segunda mitad del siglo XX a lo largo de la cual se ve cuestionado desde diversos frentes-, por más que a la vez se den intentos diversos por reganarlo, no siempre afortunados. Fromm no desconoce las críticas hechas al humanismo, en especial las formuladas desde la crítica de las ideologías por considerar que los discursos humanistas –caducado el *pathos* emancipador del humanismo emergido en el Renacimiento, valioso marco de pensamiento para defender la dignidad de todos los humanos- se han convertido en recurso para encubrir realidades sociales incluso con fuertes componentes de deshumanización, o las formuladas por la adherencia del humanismo a una *metafísica del sujeto*, propia de la modernidad, ya destapada en sus inconsistencias. No obstante, siendo Heidegger un autor clave en ese desvelamiento, Fromm lo ve como portavoz de un mensaje de desesperanza vinculado a una visión antihumanista que reedita el sometimiento del hombre enmascarándolo tras el “destino del Ser” (Fromm, 1966, 92 ss.) , ya incoado en su misma “analítica existencial” de *Ser y tiempo*. Fromm incluso muestra una notable recusadora distancia respecto a la heideggeriana *Carta sobre el humanismo*, en la que su autor no sólo rechaza que se le interprete en términos próximos al existencialismo de posguerra, sino que denuncia al humanismo –de modo reduccionista desde perspectiva frommiana- como inductor del “olvido del Ser” y de la consiguiente destructiva tecnificación del mundo a manos del sujeto moderno que el pensamiento humanista ensalza.

Consciente de la crisis del humanismo, Fromm trabaja denodadamente por su rehabilitación, tratando de retomar la defensa de la dignidad humana que el humanismo renacentista empezó a desplegar –muy significativamente, *El miedo a la libertad* abre sus páginas con cita de la *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola-, a la vez que reconstruyendo una historia del humanismo que tiene su punto de arranque en Sócrates, por la parte de la cultura griega, y en los profetas de Israel, con su religiosidad anti-idolátrica, por la parte de la cultura judía. Para esa tarea, los escritos frommianos van rastreando huellas del humanismo en los muy diferentes lugares por donde puede encontrarlas. Así, en el campo teológico del siglo XX encuentra autores cuya obra encuentra meritoria en ese sentido, como son Karl Rahner del lado católico y Paul Tillich del lado protestante. En el terreno filosófico no deja de mencionar la

obra de Sartre, con su libro de referencia *El existencialismo es un humanismo*, aunque no deja de criticar su planteamiento egocéntrico e individualista en torno a la libertad, de lo cual piensa que no se llega a someter a revisión en la ulterior etapa marxista sartreana. Del existencialismo acaba Fromm destacando la obra de Gabriel Marcel cuando en uno de sus últimos escritos, da manera próxima al filósofo francés, incide en la alternativa entre *tener o ser* (Fromm, 1979b; Gómez Caffarena, 1980, 488).

Pero si hay que destacar a un filósofo como especial mentor de Erich Fromm, ése es Spinoza. Descontando la proximidad sentida con él por el común enraizamiento en la tradición judía, para Fromm es fundamental la aportación de Spinoza en cuanto a una ética autónoma, sostenida, por tanto, desde la razón; a ello se suma, además, el hallar en él un matizado planteamiento respecto a la religión que aporta incluso avanzados y muy acertados criterios de exégesis bíblica, respetuosos con los textos sin dejar de ser criterios de una hermenéutica racionalmente crítica, y un planteamiento que sale del teísmo filosófico tradicional, contando también el reelaborado a partir de la cartesiana filosofía de la conciencia. Cabe señalar que en la ética spinozista encuentra Fromm una concepción de la autonomía moral vinculada a una filosofía de las pasiones que le parece mucho más acorde con la compleja realidad psíquica del ser humano que el frío deontologismo kantiano, sostenido desde un dualismo epistémico, ontológico y antropológico que bajo la mirada frommiana resta fuerza al humanismo que Kant puede representar –punto en el que Fromm y Horkheimer, por ejemplo, se mantienen próximos por su rechazo del formalismo moral kantiano, el cual se halla vinculado a un dualismo que resulta indigerible en general a pensadores provenientes de la tradición judía (Tresmontant, 1962, 186 ss.)-.

Su rastreo por el humanismo contemporáneo, sorteando las críticas antihumanistas incrementadas sobre todo desde finales de la década de los sesenta con autores tan destacados como Foucault o el ya mencionado Althusser, desemboca en el terreno donde Fromm siempre se ubica: el *humanismo socialista*. A éste lo ve como humanismo consecuentemente *radical*, contribuyendo a ello el legado marxiano del materialismo histórico como marco para el abordaje crítico de la realidad social, a partir del cual se construye también una visión antropológica que proporciona apoyatura para las bases éticas de lo que Fromm presenta incluso como “humanismo combativo” para el que la dialéctica teoría-praxis es fundamental (Fromm, 1984b, 78). El horizonte humanista de autorrealización humana, con la exigencia de justicia en el plano social para que ese horizonte alcance a todos, se delinea desde un humanismo socialista que acomete el quehacer político que implican las mediaciones necesarias para actuar consecuentemente bajo dicho horizonte. Es así como una base antropológica relativa a la igualdad ontológica de todos los humanos –se ve recogida por el enunciado humanista, reafirmado por Goethe desde su humanismo ilustrado conjugando “humanidad” en sus sentidos extensivo e intensivo, de que “cada ser humano es portador de toda la humanidad”-, suministra apoyo a exigencias éticas y objetivos políticos de libertad e igualdad, es decir, de justicia. Por lo demás, tal humanismo radicalizado es el que, desde la autonomía sostenida desde la racionalidad humana, mas sin necesidad de asumir tal cual el ateísmo propugnado por Feuerbach por mor de su humanismo, puede sostener una posición no-teísta que tanto se desmarca de la heteronomía teísta como de recaídas dogmáticas inversas en términos de ateísmo.

El *humanismo socialista*, que Fromm lo entiende como “humanismo de orientación marxista”, habida cuenta a la vez de su interpretación de Marx como pensador humanista, es el humanismo radicalizado desde el cual llega Fromm a su propuesta de *humanismo radical*, del cual, además de la antropología existencia-dialéctica a la que se remite, destaca su propulsor tanto su orientación ética como su intención utópica, ambas sostenidas desde la actitud crítica que en perspectiva frommiana no ha de faltar en todo humanismo que se pretenda tal. Si dicha actitud comporta la crítica de las ideologías, el cuestionamiento de las falsas ilusiones, la denuncia de los falsos ídolos dondequiera que se presenten..., todo ello es para resituar constantemente al ser humano como fin, no sacrificable nunca como medio – Fromm también resalta la reformulación marxiana del imperativo categórico en términos de exigencia incondicional de erradicación de las condiciones en las que el ser humano es sojuzgado, oprimido y humillado, como igualmente han hecho otros al profundizar en la conexión entre Kant y Marx (Negt, 2004)-. El postulado de la autonomía moral del sujeto humano implica la crítica y la voluntad transformadora respecto de todas las situaciones y procesos en los que se vea recortada o negada. Es por ahí por donde el *humanismo radical* de Fromm suma más argumentos a favor del no-teísmo desde el punto de vista filosófico y de una religiosidad humanista también no-teísta.

Siguiendo el hilo argumental de esta sucinta exposición acerca de cómo se contextualiza y se es construido el *humanismo radical* frommiano, es necesario reparar en la distinción entre “experiencia humanista” y “pensamiento humanista” con la que juega su impulsor. El pensamiento humanista ha conocido y conoce muy diversas expresiones a lo largo de la historia –también en nuestra época al hilo de los debates sobre poshumanismos (por ejemplo, Braidotti, 2015) y transhumanismo (por ejemplo, Ferry 2017)-, recorrido filosófico con el que Fromm conecta considerándose uno más entre quienes son herederos del mismo. Mas por otra parte, si ese pensamiento es el precipitado de experiencias humanas diversas en diferentes sociedades y momentos históricos, eso lleva a Fromm a reconocer cómo en éstos se da una “experiencia humanista” vivida por muchos hombres y mujeres de muy diversas formas, pero con el denominador común de defensa de la dignidad humana, de voluntad emancipadora, de acción solidaria, de praxis transformadora y de visión utópica en torno a un futuro para la humanidad en clave de fraternidad desde la igualdad y de una relación con la naturaleza que supere la esquilación de la Tierra para poder habitarla como casa común. Es decir, la “experiencia humanista” es incluso más amplia que el explícito “pensamiento humanista” y, por ende, que el *humanismo radical*, por más que quien lo defiende piense que la radicalización del humanismo, que no necesariamente ha de ser por vía de “orientación marxista”, es lo consecuente con una experiencia humanista reflexiva.

Esta manera de articular la diferencia y relación entre “experiencia humanista” y “pensamiento humanista” es especialmente relevante y –podemos añadir– sumamente fructífera. Le permite a Fromm operar de forma coherente en su hermenéutica crítica respecto a autores y tradiciones. Como veremos, en relación a las religiones y a la idea de Dios que en ellas se forja, Fromm, a la ya mencionada distinción entre “religión humanista” y “religión autoritaria”, con sus respectivas “imágenes” conceptuales de la divinidad, añade la productiva observación acerca de lo religioso que se expresa al afirmar, por ejemplo, que una religiosidad teísta humanista está más cerca de una humanista no-teísta que de una religiosidad autoritaria, aunque ésta comparta tradición religiosa con aquélla. Lo mismo puede decir

Fromm de planteamientos políticos o de culturas diversas: los diferentes se pueden entender desde un común denominador humanista, encontrando por ahí unos cauces para un diálogo efectivo que a la postre son más transitables que los que dentro de una misma tradición se bloquean a causa de posiciones dogmáticas que cercenan por su fundamentalismo o sectarismo las posibilidades de entendimiento en los diferentes campos. Fromm hace valer toda la fuerza de sus argumentos a favor de un humanismo puesto al día, *humanismo radical* según su propuesta, pensando que es el marco teórico y práctico plausible para un diálogo fecundo en torno a derechos humanos que pretendemos de validez universal, por ejemplo, o en torno al terreno común que pueden compartir teístas y no-teístas de cara a la necesaria convergencia entre ellos en la lucha contra los falsos ídolos.

El no-teísmo como exigencia del “Dios sin nombre”

Para Fromm es, pues, en el común terreno del humanismo como cabe abordar de forma tan respetuosa como enriquecedora la contraposición entre teísmo y no-teísmo. En su caso lo hace siguiendo el hilo que le proporciona la tradición judía –podemos decir el “hilo rojo”, haciendo alusión al Bloch de *Ateísmo en el cristianismo* (1983), donde sigue el rastro de ese hilo a partir de la judaica “religión del éxodo”-, pues es en la relectura de su tradición de origen donde Fromm encuentra los motivos para hacer del no-teísmo su posición propia en el debate filosófico en torno a la idea de Dios, si bien no deja de señalar a otras fuentes importantes para él a la hora de nutrir el caudal de razones para arribar a esa desembocadura. Ya mencionamos su temprano interés por el budismo, religión de la que Fromm también destaca su vector humanista, con el valor añadido de que, recusando el ateísmo, no es religión teísta (Fromm, 1979c, 87-88). Junto a ello es obligado aludir a otras figuras con importante papel en la trayectoria frommiana, siendo el maestro Eckhart una de ellas, toda vez que en él se conjuntaban misticismo y teología negativa, lo cual sin ser algo exclusivo suyo, sí se da de modo muy explícito en los textos del místico alemán. La posición de Fromm respecto a la teología negativa es de enorme simpatía, máxime al verla emparentada con la prohibición mosaica de imágenes de Dios, pero marca claramente las distancias respecto a ella: renunciando a un discurso afirmativo sobre Dios, sigue siendo teología. Fromm, por ello, invita a pasar de hablar de lo que “Dios no es” al “no (hablar de) Dios”, siendo éste el escalón previo a un no-teísmo coherente y consecuente.

Cuando acomete su tarea interpretativa de la tradición judía, Fromm no oculta para nada la pluralidad interna a la misma (Lange, 1996). Pone en guardia, por una parte, respecto a la ya señalada presencia de una corriente en la misma que es de corte autoritario, intransigente, que si en el Antiguo Testamento se identifica en los protagonistas de las guerras expansivas de Israel para la conquista de Canaán, amparadas por la imagen de un Dios colérico, en tiempos contemporáneos es la que legitima religiosamente la política de ocupación de Palestina o el sionismo ultranacionalista. Pero a la vez, por otra, insiste hasta la saciedad en la existencia de su vector humanista, el que viene impulsado por el mesianismo profético, de forma que puede decirse –parafraseando al Feuerbach del método genético-crítico en *La esencia del cristianismo* (1998)- que la verdad del judaísmo es el humanismo. Si Fromm mantiene tal visión de la tradición judía, desde el principio hasta el final –un hito destacado es su escrito sobre *Profetas y sacerdotes* (1984a)-, acompaña su mirada con la apreciación de que hay, como en todas las tradiciones religiosas, una dimensión “patente” y otra “latente”, por donde suele

circular su flujo humanista. Por lo demás, si se detectan en el judaísmo esas dos grandes corrientes señaladas, que desde el Antiguo Testamento o Biblia hebrea pasan a la literatura talmúdica, hay que tener en cuenta la pluralidad misma de las fuentes y géneros literarios del mundo bíblico, con realidades muy conocidas como la de las fuentes yahvista, elohísta y sacerdotal del Pentateuco o la de al menos tres manos interviniendo en los escritos reunidos como del profeta Isaías.

Fromm considera la tradición judía como una tradición viva –son los conservadores quienes matan las tradiciones al esclerotizarlas- y, como tal, en constante diálogo e intercambios con las culturas que la han rodeado en diferentes momentos históricos. Así como el cristianismo primitivo dialogó con la cultura helenística, el judaísmo antiguo lo hizo con las culturas mesopotámicas y egipcia, después con la cultura griega en la época posexilica, con las demás culturas mediterráneas en la diáspora, con las culturas centroeuropeas en la Ilustración..., hasta incluso jugar un importante papel en ésta por la aportación de autores judíos a la política, la filosofía, la ciencia y las artes –Habermas (1975) lo destaca especialmente respecto al idealismo alemán-, de manera tal que el mismo judaísmo se enriquece por el camino de vuelta de esas hibridaciones, salvo en los casos en que la ortodoxia fundamentalista lleva al repliegue identitario frente a toda contaminación externa.

Entre los casos que Fromm subraya como de importancia destacada en ese intercambio entre tradición judía y contexto cultural, entre otras cosas por ser casos influyentes en su propia trayectoria, destacan el de Maimónides en el mundo medieval y el filósofo neokantiano Herman Cohen, con notable peso en su maduración filosófica. De manera similar a como manifiesta su deuda con Spinoza, Fromm no deja de hacerlo también respecto al filósofo andalusí Maimónides. Fromm tiene presente su *Guía de perplejos* y su papel no sólo realzando desde el mundo árabe el papel de Aristóteles como el maestro por excelencia, como hicieron tantos otros, empezando por su paisano el cordobés Averroes, sino contribuyendo a enriquecer el judaísmo rabínico desde su pensamiento marcado por la herencia de la filosofía griega.

En cuanto a Herman Cohen, destacado representante de la neokantiana escuela de Marburgo, la obra suya que Fromm recuerda como productora de mayor impacto en su formación es la titulada *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, publicada póstumamente en 1919. En las páginas de este libro póstumo de Cohen halló Fromm pautas para asumir la tradición judía una vez abandonada la fe de sus antepasados, contando con un enfoque propio del criticismo neokantiano, mas guardando ciertas distancias respecto a la ética del deber, sobrecargada del *pathos* luterano pietista de Kant, con su dosis de bagaje autoritario aunque fuera ética autónoma. La vía del sometimiento en tal caso se articulaba por los dualismos del pensamiento del filósofo de Königsberg, sin empacho en postergar anhelos de felicidad o relevancia de los afectos. El mismo Cohen, mitigaba por eso mismo su entusiasmo kantiano, y buscaba otras fuentes de la razón para contrarrestar tales excesos deontológicos, encontrándolas en una “religión de la razón” cuyo arranque ponía en los profetas de Israel para conectarlos con el racionalismo crítico de corte ilustrado al que se adhería. Eso es lo que Fromm ve en Cohen con buenos ojos, aunque a su vez le critique que siga sosteniendo un planteamiento teísta, pues el decantamiento frommiano por el no-teísmo viene a considerar siempre que el teísmo moral de Kant, manteniendo la existencia de Dios

como postulado de la razón práctica y, en todo caso, mero ideal regulativo para la razón teórica, no dejaba de ser un teísmo reciclado adscrito a una imposible teodicea. Así, Fromm, aun empatizando con Cohen, pone límites a su sintonía por cuanto opta por una religiosidad que renuncia del todo a la idea a un saber acerca de Dios –incluye el saber de la razón moral-, negándose con ello a la teología y a toda filosofía teísta, a la vez que pone tierra de por medio respecto a lo que sea praxis ritual de una religión institucionalizada.

Con los mimbres apuntados, Fromm lleva a cabo su interpretación humanista del monoteísmo judío –de su imagen de Dios y de la evolución de la misma-, entendiéndolo como expresión teológica de lo antropológico, tratando de recoger por ahí la verdad que encierra –es claro el *modo feuerbachiano* con el que opera-. Esta tarea ocupa a nuestro autor a lo largo de su trayectoria intelectual, pero en ella se dan momentos fuertes en los que se concentra sobre la misma. Fiel a su estilo, Fromm trata de reinterpretar sin romper amarras, podemos decir que lo hace conservando de otro modo lo que niega a la manera de la superación o *Aufhebung* dialéctica. Por eso no tiene inconveniente ni siquiera en reconocer lo que debe a maestros rabínicos de los que en su pasado fue discípulo. Es el caso de Ludwig Krause, Nehemia Nobel y sobre todo Salman B. Rabinkow, a quienes tiene presente cuando escribe su obra principal en cuanto a dar cuenta de cómo entiende la tradición judía y cómo interpreta su Biblia: es lo que hace en *Y seréis como dioses*. Fromm, con mirada histórico-crítica, dice de ella que es un gran texto fraguado en un largo período de tiempo, con fuentes de muy diversas procedencias, de forma que todas ellas confluyen en narrar “la evolución de una nación, pequeña y primitiva, cuyos dirigentes espirituales insistían en la existencia de un Dios y en la no existencia de los ídolos, hasta llegar a una religión que implica la fe en un Dios sin nombre, en la unificación final de todos los hombres, en la libertad completa de cada individuo” (Fromm, 1976, 15).

Desde el arranque, pues, de *Y seréis como dioses*, su autor ofrece una síntesis de su visión, focalizada sobre el desarrollo de una tradición teísta que tiene su momento de madurez en la paradójica revelación de Dios a Moisés como “Dios sin nombre” (1976, 32-34) –el “Soy el que soy”, que Fromm también comenta bajo el epígrafe “Amor a Dios” en *El arte de amar* (Fromm, 1980, 76)-, cuya exigencia religiosa implica la abolición de toda idolatría, como correlato coherente de lo que se plantea respecto a él mismo como prohibición de todas las imágenes, lo que la tradición derivada de la ley mosaica extiende a la mismo nombre del “sin nombre” con la palabra “Yahvé”. La revelación de ese “Dios sin nombre” se proyecta hacia atrás en el tiempo, tras la “alianza” que sigue a la liberación de la esclavitud en Egipto y consiguiente éxodo, la experiencia religiosa plasmada en la imagen de un Dios que pacta para una nueva humanidad o vivida como promesa de ese Dios a Abraham respecto a un pueblo descendiente suyo que portará mensaje de salvación para toda la humanidad, cauce en el que cobra sentido la historia de una humanidad cuyo origen se pone simbólicamente en la creación narrada por los relatos del Génesis. El judaísmo, como “religión de la historia” –diferente de otras articuladas como “religiones de la naturaleza”-, recoge simbólicamente una maduración de la experiencia religiosa que, claro está, Fromm tematiza como “humanista”, destacando al respecto como su compromiso anti-idolátrico es epítome de la exigencia ética que comporta una religiosidad que no se vuelca en la ortodoxia de un dogma, sino en una ortopraxis, en una práctica moral muy exigente. De suyo, la doctrina monoteísta judía se circunscribe a un Dios que salva y del cual, por su acción salvífica, se conocen en todo caso sus atributos “morales”, lo

que da pie no a un discurso teológico sobre la existencia y “esencia” de Dios, sino a una invitación ética en términos de “imitar a Dios”. Lo que hace el mesianismo profético, en definitiva, es actualizar esa exigencia ética en las diferentes coyunturas históricas en clave de justicia liberadora, como la parte del compromiso humano en la alianza con el Dios liberador Neher, 1974, 153 ss.).

Interpretando el teísmo *patente* en función de la antropología *latente*, Fromm procede respecto al término “Dios” a descargarlo de contenido conceptual y a verlo como una “imagen” de fuerte potencial simbólico. Desde su punto de vista, hacer de “Dios” un concepto, por muy refinado que esté filosóficamente como Ser Supremo –en este punto viene a situarse al lado de la crítica de Heidegger a la *ontoteología*-, es un error filosófico, como es un desvarío teológico pretender un “conocimiento” de Dios conceptualmente elaborado, aunque sea a partir de una supuesta revelación. Ésta hay que entenderla como expresión de experiencias religiosas profundas que los seres humanos tratan de explicarse remitiéndose a una fuente trascendente hipostasiada como diferentes a ellos, pero la misma noción de “revelación” es simbólica y una experiencia religiosa madura, con lo que implica de racionalidad crítica, no debe caer en la tentación de elevar a categoría de una razón autónoma lo que subjetivamente se pensó como revelación de un sujeto divino en el sentido más literal de la expresión. “Dios” es igualmente para Fromm una expresión simbólica, no un concepto que haga referencia a un sujeto divino, del cual además la misma tradición religiosa judía llegó a establecer, habiendo evolucionado desde anteriores etapas de expresiones religiosas más antropomórficas –como suele ser común a muy diversas tradiciones religiosas-, que de suyo “Dios es sin nombre” porque ninguno le conviene, ninguno corresponde como significado a lo que ese significante pueda designar, pues no se trata de cosa alguna abarcable intelectivamente, y ni siquiera postulable como sujeto real con existencia diferenciada, al modo de la metafísica moral kantiana.

Por consiguiente, “Dios” es el símbolo de los anhelos de plenitud del ser humano: así lo entiende Fromm, condensando en su “imagen” los máximos deseos de justicia y amor, los cuales, con esa imagen se inscriben en la visión de sentido de una concepción de la historia como historia de salvación. Para Fromm, que sigue hablando de esperanza –como paradójica “esperanza racional” no racionalista (Pérez Tapias, 1992)- y de fe –como “confianza en lo incierto” (Fromm, 1970, 24 ss.)-, no hay un sentido de la historia y de las vidas individuales que se pueda ver afirmado como garantizado; la promesa de un Dios que salva es expresión de lo subjetivamente más profundo anhelo del ser humano, pero sin certeza respecto a dicha salvación y su protagonista divino. Lo que corresponde al no-teísmo que ve en “Dios” una imagen simbólica de las aspiraciones humanas es la idea de que la historia y las existencias individuales son procesos abiertos en los que el *sentido* no está garantizado, sino que en todo caso se descubre a partir de las existencias de los humanos protagonistas de sus recorridos históricos y biográficos.

El no-teísmo, por tanto, lo propone Fromm no sólo como resultado de una reflexión filosófica sobre la que se sostiene una opción personal, sino también, apoyando crítico-hermenéuticamente esa opción reflexiva, como conclusión a la que conduce el desarrollo de la misma lógica del monoteísmo bíblico –implica a judaísmo y cristianismo, no siendo tampoco ajena a un Islam que siga las huellas de Averroes, por ejemplo-. Puede decirse del no-teísmo

de Fromm que llega a él tomándose críticamente en serio el teísmo en lo que ha sido su evolución histórica a partir del mundo bíblico. En ese sentido su posición se asemeja a la de Adorno cuando en *Minima moralia* (1987, 250, par. 153) insiste en que no podemos prescindir del punto de vista de la redención –promesa del Dios que salva-, aunque no podemos contar con él desde la inmanencia de la razón autónoma –el mismo Habermas hace suya esta posición de Adorno, aunque insertándola en un enfoque que atiende a la herencia de la religión en tanto socioculturalmente “está ahí” por ahora (1990, 62-63)-. Igualmente, en tanto el no-teísmo frommiano ve en la idea de Dios la plasmación de anhelos humanos de plenitud tampoco queda lejos del ateísmo de Horkheimer cuando subraya como componente suyo “el anhelo de lo absolutamente otro”, que se resiste a que “la muerte sea la última palabra”, aunque no tenga ninguna apoyatura racional para pensar que puede ser de otra manera (2000, 169). Fuera de la *órbita frankfurtiana*, mas sí en la onda del pensar desde la herencia secularizada de la tradición judía, encontramos cierta afinidad entre el no-teísmo de Fromm y el carácter “a-teo” que Lévinas propugna para la metafísica (1977, 66-102 y 308), con lo cual éste es plenamente consecuente al negarse a contar con el concepto Dios en su *metafísica de la alteridad* –prolongando filosóficamente la judaica prohibición de imágenes de Dios-, a la vez que puede reflexionar sin esa traba de teísmo filosófico sobre Dios en la historia del pensamiento occidental (Lévinas, 2001). Se trata en todo ello del “aire de familia” –utilizando expresión de un maravilloso libro de Monsiváis (2000)- de pensadores judíos que, desde una hermenéutica crítica que sagazmente conjuga las *ricoeurianas* “voluntad de sospecha” y “voluntad de escucha”, se han confrontado con la problemática de la idea de Dios en el marco de la filosofía y desde su propia tradición de procedencia.

Compromiso humanista con la crítica anti-idolátrica de una religiosidad no-teísta

Fromm presenta el no-teísmo como una posición filosófica fundada racionalmente sobre sólidos argumentos. Siendo distinta del agnosticismo, queda por él suficientemente demarcada respecto al ateísmo, por lo que éste entraña de conclusión apodíctica que puede ser tan dogmática como una posición teísta, máxime si por los dos lados se ven esas respectivas posiciones con un denominador común autoritario, a pesar de su antagonismo –situación distinta es la que supone un ateísmo como el del ya mencionado Ernst Bloch o el que presenta un autor como Alfredo Fierro cuando argumenta con buenas razones sobre “ateísmo en fe jesuádica” (2012, 490 ss.). El no-teísmo frommiano cuenta además en su misma génesis biográfica e intelectual con una interpretación del “hecho religioso” que permite discernir entre distintos tipos de religiosidad y así poder afirmar la conexión que puede haber entre teísmo y no-teísmo, a pesar de sus netas diferencias, si en ambos casos encontramos un talante humanista y, por ende, no autoritario –es por la posibilidad de diálogo que brinda esa conexión por lo que Rainer Funk abunda tanto en la interpelación de Fromm a una teología cristiana como en las cuestiones que desde esa teología se plantean al pensador no-teísta humanista (1978, 355 ss.)-.

Sin embargo, el no-teísmo de Fromm, lejos de circunscribirse a una posición meramente teórica, tiene, en consonancia con cómo entiende el *humanismo radical*, una fuerte dimensión práctica. También a ese respecto, Fromm subraya la herencia del monoteísmo judío que guarda un no-teísmo que conlleva como esencial suya la crítica de toda idolatría, con lo que implica de compromiso moral y de práctica política en ese sentido orientada. De suyo, Fromm

piensa que la lucha contra la idolatría es *tema principal* que recorre todo el Antiguo Testamento como la otra cara del exigente monoteísmo que a lo largo de sus páginas –de la historia de Israel- madura. Tal confrontación con la idolatría no se restringe al campo estrictamente religioso, sino que la negación de los dioses falsos se extiende a todo lo que se diviniza o sacraliza. La idolatría no es sólo contraria a la verdad de la que el monoteísmo se concebía como valedor, sino que supone un engaño sobre lo divino que afecta de lleno a los humanos (Tresmontant, 1962, 168).

Es decir, para la mentalidad bíblica, la idolatría no es meramente un error opuesto a una verdad, sino una mentira en torno a dioses falsos que comporta la legitimación de prácticas de dominio sobre humanos por parte de quienes los invocan y adoran, utilizando la creencia en torno a ellos para encubrir y justificar dichas prácticas. Para Fromm, la idolatría que los profetas bíblicos denuncian es, vista desde su mentalidad religiosa, lo que al cabo de los siglos hemos llamado “alienación” en el discurso filosófico, destacando al respecto el mismo Marx (Fromm, 1962, 55 ss. y 1970, 135-136). Y la alienación puede ser, como se ha analizado y criticado, alienación religiosa también en el seno de la misma tradición monoteísta, pues dioses falsos no son sólo los del politeísmo, sino que también un dios único puede ser ídolo; es más, el Dios que la tradición venera como verdadero puede ser “idolizado”, convertido en ídolo, que es lo que resulta cuando se manipula su nombre a conveniencia de los intereses de quienes “toman su nombre en vano” (Fromm, 1978, 290). La prohibición de imágenes de Dios, el mismo veto a escribir su nombre, es por esa insoslayable exigencia anti-idolátrica.

Dado que el monoteísmo bíblico tiene un carácter esencialmente anti-idolátrico, Fromm insiste en que la “teología negativa” que desde él se alienta, con crítica sin concesiones a *lo que no es Dios* cumple su función humanista radical: la denuncia de los falsos dioses en cuyos altares se sacrifican los humanos y su *humanidad*. El rigor ético del monoteísmo implica que ninguna realidad de este mundo puede ser absolutizada, erigiéndola en valor supremo para el hombre. Ni una religión, ni el mercado, ni la nación, ni el Estado, ni el partido, ni la revolución... deben ser objeto de sacralización. El monoteísmo bíblico, tal como queda con la impronta mosaica, exige que no se rinda culto a nada que no sea “el Dios sin nombre”. En oposición a cualquier culto idolátrico –Fromm insiste en que puede darse en formas y rituales secularizados-, la fe monoteísta pone el acento en la praxis moral como la forma de culto más genuina –punto fuerte por excelencia del mensaje de los profetas (1979a, 118 y 1973, 151)-, y en la “imitación” de las acciones de Dios como aquello que es verdadero “conocimiento” de él.

Desde el humanismo no-teísta frommiano, si “Dios” es símbolo de lo que el hombre estima valor supremo poniendo en ello la meta de sus anhelos, entonces la exigencia monoteísta de adoración exclusiva al “único Dios” significa *humanistamente* que es en el hombre que no se autodiviniza donde de suyo radica lo sagrado. Es eso lo que por su parte ya formuló el humanismo clásico por boca de Cicerón cuando éste afirmaba que el hombre es lo sagrado para el hombre. Y es lo que Lévinas, conforme a su *humanismo del otro hombre* (1974) enfatizó hablando de “la santidad del otro”, distinguiendo entre lo sagrado y lo santo para así dejar fuera los riesgos de que el hombre sacralice de forma egoísta, individual o colectivamente, su propia realidad desatendiendo su responsabilidad para con el otro humano, que le interpela por la exigencia de respeto incondicional del cual es acreedor y que, en tanto incondicional, puede expresarse con la categoría de lo “santo” heredada del

monoteísmo judío por vía de secularización. También Horkheimer y Adorno, en *Dialéctica de la Ilustración*, critican con dureza cómo el pensamiento de ésta, pretendiendo ser fruto maduro de una razón autónoma, cae de nuevo en mitificaciones en las que lo mítico que hablaba de lo sagrado se disuelve en la profanidad (2004, 81). Así, lo profano se sacraliza, y todo lo sagrado es profanado, como recogieron Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*. Justo para evitar esa profanación, la cual atenta contra la dignidad humana –en lo que consiste lo sagrado del ser humano o, en términos levinasianos, su “santidad”-, Fromm pone todo el énfasis al decir que si el humanismo no-teísta consume el “salto” que la teología humanista no da, ni siquiera la teología negativa, es para dejar vacío el *lugar* de Dios: el “hueco” de Dios no debe ser cubierto con nada. Es, por lo demás, en esa “nada de Dios” (Fromm, 1980a, 77), que la misma teología negativa llegó a vislumbrar, donde Fromm encuentra un punto de conexión –diríase que ecuménico- con el no-teísmo budista, que tanto se desmarca del teísmo como del ateísmo (Arnau, 2017, 137 ss.).

Como concreción de su no-teísmo anti-idolátrico de cara a la crítica de los falsos dioses, Fromm propone una “idología” o saber crítico sobre los ídolos (1979a, 47-48), el cual radicaliza la crítica de las ideologías extendiéndola a las mitificaciones y cualesquiera sacralizaciones de realidades humanas, en las cuales el ser humano siempre se ve alienado y sometido a diferentes formas del poder ejercido como dominio. La “idología” es apoyatura epistémica que precisamente impulsa el *pathos* de liberación que supone la expresión del *Genesis* “y seréis como dioses” en tanto que invitación, no al orgullo de quien pretende ocupar el puesto de Dios, sino a la autonomía de quien desde su finitud asume responsablemente su propia libertad. Es por ello que Fromm puede considerar la desobediencia del relato mítico como expresión de un originario acto de libertad (1984c).

De máximo interés en el planteamiento de Fromm es su autopresentación como persona religiosa, con su posicionamiento no-teísta. Parte, como se ha hecho evidente en su hermenéutica crítica de la tradición judía y de su monoteísmo, de que el teísmo no es la única opción que puede acompañar a una experiencia religiosa. Él mismo se presenta como exponente de un “misticismo no-teísta” –declaración con la que Fromm queda sorprendentemente emparentado con Bergson y su misticismo de una “religión dinámica” (2020, 225 ss.), así como cerca del Wittgenstein (1973) que, en el *Tractatus* que concluye con el famoso *dictum* “de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”, previamente afirma que “hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico” (6.522). Sabe que esa manera de vivir la religión no es de esperar que en nuestros actuales contextos culturales sea asumida por muchos y que, por tanto, las religiones institucionalizadas desaparezcan. Eso no está en el horizonte –bien lo subraya Habermas, por ejemplo, cuando aborda las cuestiones relativas a la secularización (2015)-, mas sí es objetivo a conseguir desde las mismas comunidades religiosas que la religión que en ellas se vive sea, desde sus propias tradiciones, humanista –de manera similar a como Freud, en *El malestar de la cultura*, no se sitúa, a diferencia de obras suyas anteriores, en la perspectiva de una desaparición o “superación ilustrada” de la religión, sino en la de contribuir a que la religión comporte el menor grado de represión y de falsas ilusiones, aunque siga siendo “neurosis colectiva” que opera como vacuna que inmuniza respecto a neurosis individuales graves-.

Que Fromm se exprese haciendo suya la expresión “misticismo no-teísta” es perfectamente congruente con su pensamiento, experiencia y trayectoria humanistas –y sorprende menos aún teniendo en cuenta que su familia provenía del hasidismo, corriente que nutre el que se considera último capítulo del misticismo judío (Scholem, 1996, 351 ss.)-. Su *humanismo radical* tiene en cuenta que lo religioso no es erradicable de entre las experiencias humanas –no quiere decir que todos los humanos sea religiosos al mismo modo, ni que lo religioso tenga que formar parte de la experiencia de todos los humanos-. Es más, en tanto los humanos tenemos necesidad de una experiencia de sentido que da lugar a la necesidad subjetiva de “un objeto de devoción” sobre el que se vuelca nuestra pasión, lo decisivo es que tal pasión se positiva, racional al modo como la pensaba Spinoza. Esa experiencia de sentido –apunta a una *verdad del sentido*, que, por su parte, es lo que culturalmente han aportado de manera fundamental las tradiciones religiosas (Pérez Tapias, 1998)- es la que Fromm llama “experiencia X”, que es fórmula desde la que él da cuenta de la experiencia religiosa, sea como matriz del teísmo, sea como matriz del no-teísmo superando el marco de pensamiento de la teología. Tal “experiencia X” es, a la vez, *experiencia de humanidad*, la cual vivida en primera persona, cuando se hace reflexiva, da lugar a un pensamiento filosófico-antropológico que trata de comprender la realidad humana, contando con las explicaciones que la filosofía y las ciencias dan del *ser humano*, pero siendo plenamente conscientes y consecuentes con que el misterio del ser humano es inagotable. Por ello es reverso de lo que la teología ha pensado como misterio de Dios. El no-teísmo radicalmente humanista de Fromm tiene su reverso discursivo en su antropología, llevando a elaboración conceptual una visión del hombre que requiere categorías adecuadas para dar cuenta de su problemática existencial e histórica (Pérez Tapias, 1991 y 2019, 54 ss.). La “X” que se proyectaba en una “imagen de Dios” es la “X” que corresponde a la “imagen del hombre” –después de todo, “el problema de conocer al hombre es paralelo al problema de conocer a Dios” (Fromm, 1980a, 41), lo cual tiene como correlato que si Dios no es una “cosa”, ni siquiera manejable conceptualmente, el ser humano tampoco lo es, por lo que las *explicaciones* sobre la realidad humana nos son insuficientes para su misma *comprensión*, por más que nos sean necesarias-. La “experiencia X” es lo irreductiblemente “religioso” de la actitud ética (Fromm, 1973, 122-123), así como “la luna a la que señala el dedo” del conocimiento del ser humano acerca de sí mismo, toda vez que dicha experiencia no es otra que la de la propia *humanidad* como experiencia de sentido (Fromm, 1976, 24). El pensamiento filosófico-antropológico de Fromm acomete la tarea de profundizar en la condición humana, esclareciéndola, sin concesiones a antropoteísmo alguno. La antropología del humanismo radical ha de ser coherente y consecuente con el no-teísmo. Sin que tenga la última palabra –nadie la tiene-, es el caso de Fromm.

Bibliografía

Adorno, T.W. (1987), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* [ed. original 1951], Madrid, Taurus.

Arnau, J. (2017), *Budismo esencial*, Madrid, Alianza.

Benjamin, W. (1989), “Tesis de filosofía de la historia” [1940], en Id., *Escritos interrumpidos I*, Madrid, Taurus.

Bergson, H. (2020), *Las dos fuentes de la moral y de la religión* [1932], Madrid, Trotta.

- Bloch, E. (1983), *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino* [1968], Madrid, Taurus.
- Braidotti, R. (2015), *Lo posthumano* [2013], Barcelona. Gedisa.
- Estrada, J.A. (2010), *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*, Madrid, Trotta.
- Ferry, L. (2017), *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* [2016], Madrid, Alianza.
- Feuerbach, L. (1998), *La esencia del cristianismo* [1841], Madrid, Trotta.
- Fierro, A. (2012), *Después de Cristo*, Madrid, Trotta.
- Flusser, D. (1995), *El cristianismo, una religión judía* [1990], Madrid, Barcelona.
- Freud, S. (1974), “Moisés y el origen del monoteísmo” [1937], en Id, *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Alianza.
- Freud, S. (1977), *Totem y tabú* [1913], Madrid, Alianza.
- Freud, S. (1978), *El malestar en la cultura* [1930], Alianza, Madrid.
- Freud, S. (1983), “El porvenir de una ilusión” [1927], en Id. *El yo y el ello. Tres ensayos sobre teoría sexual y otros ensayos*, Barcelona, Orbis.
- Fromm, E. (1957), *Ética y psicoanálisis* [1947], México, FCE.
- Fromm, E. (1962), *Marx y su concepto del hombre* [1961], México, FCE.
- Fromm, E. (1966), *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal* [1964], México, FCE.
- Fromm, E. (1968), *Más allá de las cadenas de la ilusión. Mi encuentro con Marx y Freud* [1962], México, Herrero Hermanos.
- Fromm, E. (1970), *La revolución de la esperanza* [1968], México, FCE.
- Fromm, E. (1973), *Psicoanálisis y religión* [1950], Buenos Aires, Psique.
- Fromm, E. (1976), *Y seréis como dioses* [1966], Buenos Aires, Paidós.
- Fromm, E. (1978), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* [1955], Madrid, FCE.
- Fromm, E. (1979a), *El dogma de Cristo* [1930], Buenos Aires, Paidós.
- Fromm, E. (1979b), *¿Tener o ser?* [1976], Madrid, FCE.
- Fromm, E. (1979c), “Psicoanálisis y budismo zen” [1960], en Suzuki, D.T. y Fromm, E., *Budismo zen y psicoanálisis*, Madrid, FCE.

- Fromm, E. (1980a), *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor* [1956], Buenos Aires, Paidós.
- Fromm, E. (1980b), "Aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en Id. (ed.), *Humanismo socialista*, Barcelona, Paidós, pp. 249-266.
- Fromm, E. (1983), *El miedo a la libertad* [1941], Barcelona, Paidós.
- Fromm, E. (1984a), "Profetas y sacerdotes" [1967], en Id., *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, pp.45-67.
- Fromm, E. (1984b), "El humanismo como filosofía global del hombre" [1966], en Id., *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, pp. 68-83.
- Fromm, E. (1984c), "La desobediencia como problema psicológico y moral" (1963), en Id., *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, pp. 9-18).
- Funk, R. (1978), *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*, Stuttgart, Deutsche Verlag-Anstalt.
- Funk, R. (1987), *Fromm. Vida y obra* [1984], Barcelona, Paidós.
- Gómez Caffarena, J. (1980), "Erich Fromm (1900-1980). El humanismo militante", *Razón y Fe*, 988, 479-489.
- Habermas, J. (1975), "El idealismo alemán de los filósofos judíos" [1961], en Id., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, pp. 35-57.
- Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico* [1988], Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (2015), *Mundo de la vida, política y religión* [2012], Madrid, Trotta.
- Horkheimer, M. (2000), "El anhelo de lo totalmente otro" [1970], en Id., *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, pp. 165-183.
- Horkheimer, M. (2003), "Teoría tradicional y teoría crítica" [1937], en Id., *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Horkheimer, M. – Adorno, T.W. (2004), *Dialéctica de la Ilustración* [1944], Madrid, Trotta.
- Kautsky, K. (2006), *El cristianismo. Sus orígenes y fundamentos* [1908], Barcelona, Círculo Latino.
- Lange, N. de (1996), *Judaísmo* [1986], Barcelona, Ríopiedras.
- Lévinas, E. (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Salamanca, Sígueme.
- Lévinas, E. (1993), *Humanismo del Otro hombre* [1972], Madrid, Caparrós.
- Lévinas, E. (2001), *De Dios que viene a la Idea* [1982], Madrid, Caparrós.

- Marcuse, H. (1984), *Eros y civilización* [1953], Barcelona, Ariel.
- Marx, K. (1970), *Manuscritos. Economía y filosofía* [1844], Madrid, Alianza.
- Monsiváis, C. (2000), *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Barcelona, Anagrama.
- Negt, O. (2004), *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas* [2003], Madrid, Trotta.
- Neher, A. (1974), *La esencia del profetismo* [1972], Salamanca, Sígueme.
- Pérez Tapias, J.A. (1991), "La propuesta de Erich Fromm acerca de una 'Ciencia del hombre'", *Gazeta de Antropología*, 8, 43-54.
- Pérez Tapias, J.A. (1992), "Más allá del optimismo y del pesimismo. La esperanza paradójica de Erich Fromm", *Estudios Eclesiásticos*, 262 (vol. 67), pp. 309-329.
- Pérez Tapias, J.A. (1998), "Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural, en Nicolás, J.A. – Frapolli, M.J. (eds.), *Verdad y experiencia*, Granada, Comares, pp. 167-195.
- Pérez Tapias, J.A. (2019), *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas*, Madrid, Trotta.
- Scholem, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía* [1941], Madrid, Siruela.
- Scholem, G. (1998), *Conceptos básicos del judaísmo* [1970], Madrid, Trotta.
- Taubes, J. (2007), *La teología política de Pablo* [1987], Madrid, Trotta.
- Tresmontant, C. (1962), *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, Taurus.
- Wittgenstein, L. (1973), *Tractatus Logico-Philosophicus* [1957], Madrid, Alianza.
- Žižek, S. (2017), *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico* [2016], Madrid, Akal.

José Antonio Pérez Tapias

Universidad de Granada (España)

iptapias@ugr.es

Texto publicado en Mario T. Ramírez (Coord.), *Ateísmo, religión y espiritualidad. Ideas de Dios en el pensamiento filosófico*, Buenos Aires, Biblos, 2023, pp. 320-345.

https://www.editorialbiblos.com.ar/libro/ateismo-religion-y-espiritualidad_147402/