

H
230
R454r

Teológica

ISSN: 1659-0686

Taller de Teología:
Lenguajes Teológicos Alternativos

Volumen 1. Números 2 y 3, 2004

TALLER DE TEOLOGÍA

DIOS Y RELIGIÓN EN ERICH FROMM: ELEMENTOS PARA UNA NUEVA TEOLOGÍA

J. Amando Robles

La elaboración de una nueva teología es una necesidad imperiosa en nuestros días y, a la hora de encontrar argumentos legitimadores y pistas para hacerla, en Erich Fromm (1900-1980) podemos hallar elementos muy fecundos. Ello tanto en la visión que tiene del ser humano, de la sociedad y de la cultura modernas, de la religión y de sus posibilidades, como en los tópicos de naturaleza religiosa, si no teológica, que directamente aborda: monoteísmo versus idolatría, Dios el sin-nombre o la imposible conceptualización de Dios, Dios como expresión simbólica, y la religión como experiencia religiosa. Porque, llevado de su humanismo comprometido y trascendente, éstos fueron, entre otros, temas que él investigó y reflexionó en buena parte de su obra.

Para este trabajo nosotros hemos tenido específicamente en cuenta las obras: *El miedo a la libertad* (*Escape from freedom*, 1941), *Ética y psicoanálisis* (*Man for himself. An inquiry into psychology and of ethics*, 1947), *Psicoanálisis y religión* (*Psychoanalysis and religion*, 1950), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (*The sane society*, 1955), *El arte de amar* (*The art of loving*, 1955), *La condición humana* (*The dogma of Christ. Cap. The present human condition*, 1963), *Y seréis como dioses* (*You shall be as gods*, 1966), *Del tener al ser. Caminos y extravíos de la conciencia* (*Vom Haben zum zsein. Wege und irrewege der Selbstergahrung*, 1989, edición a cargo de Rainer Funk), *La patología de la normalidad (obra póstuma V)* (*Die Patologie der Normalitat Zur Wissenschaft vom Menschen*, 1991, edición a cargo de Rainer Funk)¹; que

¹ Nosotros cuando hagamos referencia a las obras lo haremos a las ediciones en español que a continuación se indican y mediante las siguientes siglas: ML – El miedo a la libertad (Paidós, Barcelona 2000); EyP - Ética y psicoanálisis (F.C.E., México 2a ed. 1957; PyR –

creemos suficientemente representativas del pensamiento de Erich Fromm respecto a los temas objeto de estudio. Sobre todo porque en estas obras una y otra vez vuelve sobre ellos y en los mismos o muy parecidos términos, lo que nos habla de saturación.

Los primeros elementos para la nueva teología los encontramos nosotros ya en su visión del ser humano, en la visión de lo que debe ser su realización, así como en la crítica que a partir de ahí le merece la sociedad y cultura modernas.

1. Diagnóstico de la sociedad moderna occidental y necesidades del ser humano

1.1. Diagnóstico de la sociedad moderna occidental

Con razón Erich Fromm ha pasado a la historia como uno de los grandes críticos de la sociedad moderna occidental. Contra la impresión positiva y generalizada que la sociedad moderna pueda dar de sí misma en términos de libertad, conocimientos, realización humana, autonomía y progreso, la convicción reiterada de Erich Fromm es la de que el ser humano moderno occidental nunca se ha encontrado tan abandonado a sí mismo, tan aislado e inseguro, tan pasivo y dependiente, tan alienado. La industrialización y el maquinismo han hecho de él un ser autómatas, enajenado y consumidor. Es en buena parte el ser humano de deseos condicionados para que puedan ser satisfechos que describió Aldous Huxley en *Un mundo feliz* (CH, 13); con un miedo profundo a la libertad y a amar, como puso de manifiesto en las obras *El miedo a la libertad* y *El arte de amar*².

Psicoanálisis y religión (Editorial Psique, Buenos Aires 1971); PSC –Psicoanálisis de la sociedad contemporánea (F.C.E., Madrid 16 reimpr. 1983); AA– El arte de amar (Paidós, México 1996); CH– La condición humana (Paidós, Barcelona 2000); SCD– Y seréis como dioses (Paidós, Barcelona 2a reimpr. 1984); TaS – Del tener al ser (Paidós, Barcelona 2000); PN– La patología de la normalidad (Paidós, Barcelona 2001).

² Esto no le impide reconocer las cosas buenas que hay en el mundo moderno, en otras palabras, no quisiera dar la impresión de pesimista, pero tampoco el reconocimiento de lo bueno le lleva a cambiar de juicio. Veamos: “Creo que el mundo en que vivimos es uno de los mejores que el

Como puede apreciar el lector, hay descripciones de Erich Fromm que resisten los años, pese a haberlas escrito en el siglo pasado, si no es que adquieren más verdad. Escojo varias de La condición humana: “El hombre contemporáneo es ciertamente pasivo en gran parte de sus momentos de ocio.

Es el consumidor eterno; “se traga” bebidas, alimentos, cigarrillos, conferencias, cuadros, libros, películas, consume todo, engulle todo. El mundo no es más que un enorme objeto para su apetito: una gran mamadera, una gran manzana, un pecho opulento. El hombre se ha convertido en lactante, eternamente expectante y eternamente frustrado” (CH, 10). O como cuando escribe: “Los hombres son cada vez más, autómatas que fabrican máquinas que actúan como hombres y producen hombres que

funcionan como máquinas; su razón se deteriora a la vez que crece su inteligencia, dando así lugar a la peligrosa situación de proporcionar al hombre la fuerza material más poderosa sin la sabiduría para emplearla” (CH, 15).

La razón es que el ser humano, cada vez más obligado a vivir el proceso de su propia individuación, no ha superado las tendencias incestuosas que lo caracterizan y, ante el miedo que le da ser él mismo, autónomo, responsable y adulto, intenta satisfacerlas realizándose incestuosamente, narcisistamente, alienada y dependientemente.

La religión también refleja y es parte de este comportamiento y de esta tendencia. Por ello para nada cree Erich Fromm que estemos atravesando un período de renacimiento religioso, lleno de promesas, aunque así se diga. “Nada podría estar más lejos de la verdad —advierte— Empleamos símbolos pertenecientes a una tradición genuinamente religiosa y

género humano haya creado nunca. Lo cual no es decir demasiado, porque hasta ahora el género humano no ha creado tantos mundos buenos, y tengo mucho que criticarle, al menos observando lo que pasa. (...) Si sabemos lo que ha ocurrido en el mundo los cinco o seis mil años pasados, me parece que, a pesar de todo, éste es uno de los mejores experimentos que se han hecho hasta ahora y, con todos sus enormes defectos, nos da esperanzas de un progreso muy positivo, a condición de que sepamos ver lo necesario y evitemos lo evitable” (PN, 24; cf. también pp. 93-94).

los transformamos en fórmulas que sirven a la finalidad del hombre enajenado. La religión se ha convertido en una cáscara vacía; se ha transformado en un dispositivo que nos ayuda a elevar nuestras propias fuerzas para lograr el éxito. Dios se convierte en socio del negocio” (CH, 14). En *El arte de amar* afirmará que lo que presenciamos, si bien hay excepciones, es una regresión a un concepto idolátrico de Dios (AA, 102). Y en la obra *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, publicada como *El arte de amar* en 1955, dirá aún: “El ‘renacimiento’ religioso a que asistimos en estos días es quizá el peor golpe que hasta ahora haya recibido el monoteísmo. ¿Hay mayor sacrilegio que hablar del ‘hombre que está arriba’, que enseñar a rezar para hacer a Dios vuestro en los negocios, que ‘vender’ religión con los métodos y la propaganda usados para vender jabón?” (PSC, 150).

Y las cosas no marchan mejor en cuanto a la capacidad para amar, una dimensión esencial y por lo mismo muy reveladora de la situación en que se encuentra el ser humano moderno. “También el amor por el hombre es un fenómeno raro. Los autómatas no aman; los hombres enajenados no se preocupan” (CH, 14).

Para Erich Fromm el ser humano occidental está muerto, y así lo declara sin ninguna concesión ni engaño: “En el siglo pasado el problema era que Dios está muerto; en nuestro siglo el problema es que el hombre está muerto” (CH, 15).

¿Cabe hacer un diagnóstico más radical? No pareciera. Y sin embargo no estamos ante el aporte más original y significativo de Erich Fromm a este respecto. Con todo y todo, trazos parecidos describiendo al ser humano moderno se pueden encontrar en otros autores. Donde el aporte de Erich Fromm es más original y propio en el diagnóstico que hace de la sociedad o, expresado de otra manera, en la explicación que le merece el comportamiento del ser humano como individuo. Más determinante que el diagnóstico del individuo es el diagnóstico de la sociedad.

Es esta, más que el individuo, la que no marcha bien, la que está enferma, la que no puede producir un ser humano sano. Tal es la tesis de Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: la salud mental de la sociedad contemporánea. En este punto Erich Fromm es plenamente consciente de ir contracorriente y, sin embargo, él lo mantiene convencido de que es esencial. Contra muchos psiquiatras y psicólogos que piensan que los que carecen de equilibrio mental y son “inadaptados” son los individuos, no la sociedad ni la cultura, Erich Fromm sostiene lo contrario: “Este libro trata de este último problema; no de la patología individual, sino de la patología de la normalidad, y especialmente de la patología de la sociedad contemporánea” (PSC, 13). Patología de la normalidad³, porque detrás de lo que la mayoría considera el comportamiento normal de la sociedad, al cual habría que adaptarse como individuos, se esconde un grave error, una profunda equivocación en nuestro modo de vivir, en los objetivos mismos por cuya consecución luchamos. Y es que una sociedad que sólo atiende a las necesidades materiales del ser humano, a sus ansias de tener y de poder, por muy equitativamente que llegue a distribuir su riqueza, no es sana; es desequilibrada y enferma en su estructura⁴. Es su estructura misma la que es patológica y fuente de patología. Por ello es fundamental aplicar el criterio de salud mental a la sociedad (PSC, 62-70). Porque “Si el individuo está o no está sano, no es primordialmente un asunto individual, sino

³ Así reza el título de la obra póstuma V, La patología de la normalidad (edición a cargo de Rainer Funk), Paidós, Barcelona 1994. La misma se inicia con las cuatro lecciones dictadas en 1953 en la New School for Social Research que a su vez se anunciaban en el programa del curso bajo el título “Mental Health in the Modern World”.

⁴ A este respecto es importante ver la raíz de la crítica de Erich Fromm tanto al capitalismo como al socialismo, en la que se revela especialmente aguda: “Mi crítica a la teoría económica y a los conceptos del socialismo, según se han empleado durante los cincuenta últimos años – él pronuncia esta lección en 1953–, se refiere en especial a otra cosa: a que no han criticado el capitalismo por cómo afecta al hombre, por la influencia que tiene sobre su vida, no en el sentido económico, sino en el sentido de embrutecerlo y menguar su intensidad de sentimiento, de convertirlo en mercancía, y de todos los efectos de que he hablado en estas dos últimas lecciones, que es algo que el capitalismo no hace sólo a los obreros: lo hace a todo el que está atrapado en este régimen” (PN, 89-90).

que depende de la estructura de su sociedad” (PSC, 66). “Una sociedad sana desarrolla la capacidad del hombre para amar a sus prójimos, para trabajar creadoramente, para desarrollar su razón y su objetividad, para tener un sentimiento de sí mismo basado en el de sus propias capacidades productivas.

Una sociedad insana es aquella que crea hostilidad mutua y celos, que convierte al hombre en un instrumento de uso y explotación para otros, que lo priva de un sentimiento de sí mismo, salvo en la medida en que se somete a otros o se convierte en un autómatas” (PSC, 66).

Una sociedad así, está enferma desde su estructura misma, porque ésta no responde a las necesidades del ser humano, no a lo que el ser humano, vale decir la gran mayoría, incluso de gente pensante, cree ser subjetivamente sus necesidades, sino a lo que objetivamente son sus necesidades (PSC, 25). Laideia, todavía generalizada y dominante, que quiere hacernos creer que la sociedad occidental contemporánea, y de modo más especial “el tipo de vida norteamericano”, corresponde a las necesidades más profundas de la naturaleza humana y que la adaptación a ese tipo de vida significa salud mental y madurez, no puede ser más erróneo (PSC, 67).

Si el diagnóstico es el de una sociedad no sana desde su misma estructura, la solución está en devolverle a este nivel profundo la salud mental, salud que se define por la adaptación de la sociedad a las necesidades del ser humano (PSC, 66), y que a su vez implica un “cambio simultáneo en todas las esferas de la vida” (CH, 17). Cualquier tentativa de cambiar sólo una sección de la vida, la humana o la espiritual, está condenada al fracaso. “En verdad, el progreso que tiene lugar en una sola esfera atenta contra el progreso en todas las otras esferas” (CH, 16).

“El hombre sólo podrá protegerse de las consecuencias de su propia locura creando una sociedad sana y cuerda, ajustada a las necesidades del hombre (necesidades que se nutren en las condiciones mismas de su existencia)” (CH, 17-18, paréntesis del autor). Una solución extraordinariamente complicada,

porque depende de muchos factores, pero posible y necesaria, donde hay que tener bien claro siempre que la misma pasa por el modo como se satisfacen las mismas necesidades básicas, físicas y psíquicas; por el modo como la sociedad se organiza para ello. Ya que estos modos son determinantes de los seres humanos que viven dentro de ella.

Como lo expresamos más arriba, desde el interés de nuestro trabajo, el de hallar elementos para una teología nueva que en nuestros días se revela como necesaria, es aquí donde el análisis de Erich Fromm resulta más original y significativo. Es aquí, en este tipo de análisis, donde la teología puede des-cubrir una convicción que le hace falta y que resulta punto de partida. De hecho, y por paradójico que resulte, ninguna teología contemporánea en boga puede presentar algo igual: si la sociedad occidental moderna no goza de salud mental, porque no está respondiendo a las necesidades objetivas del ser humano, a la realización posible y deseable de éste, ¿cómo poder hacer teología desde este tipo de sociedad y de cultura? Es imposible.

Los teólogos europeos se han preguntado y todavía se preguntan cómo hacer teología después de Auschwitz. Los teólogos de la liberación se preguntan cómo hacer teología desde países y continentes oprimidos, y en el caso de América Latina oprimidos en nombre de los supuestos valores de una civilización occidental que se confiesa cristiana. Pero unos y otros no llegan a poner en cuestión la salud mental misma de la sociedad occidental, aunque hablen de pecados estructurales, sino ciertos efectos. Parafraseando a Erich Fromm, se preocupan por “el problema humano del ser moderno occidental”, no por “el problema moderno occidental del ser humano”⁵. Consecuentemente, la teología por crítica que sea termina siendo socia del “negocio”, como dice Erich Fromm de la religión y de sus representantes; lucha por la satisfacción de necesidades⁵

⁵ Erich Fromm, a propósito de quienes desde hace décadas estudian el “problema humano de la industria”, dice que lo que habría que estudiar es el “problema industrial de los seres humanos” y no “el problema humano de la industria”(PSC, 154).

básicas, que como tales son necesarias, pero padece del mismo error fundamental, sigue sin responder a las necesidades objetivas del ser humano. Se echa de menos la pregunta de fondo por cuáles son éstas, pregunta que la teología, si quiere ser creíble, no puede dejar de plantearse hoy. La teología, como el ser humano, presenta más necesidades que las meramente éticas y de justicia social. La pregunta ya no es cómo hacer teología después de Auschwitz y desde países y continentes oprimidos, porque es una pregunta que se queda corta, sino cuáles son las necesidades objetivas del ser humano, a las que hay que adaptar la sociedad, no al revés, y en función de las cuales hay que hacer teología, y no al revés.

1.2. *Necesidades del ser humano*

Tal es el término que utiliza Erich Fromm, junto con el de pasiones. Por ellas entiende las necesidades y pasiones que nacen de la condición peculiar de su existencia. De lo que se entienda por éstas va a depender el tipo de sociedad —y de teología—, que se construya. En palabras de Erich Fromm “El concepto de salud mental depende del que tengamos de la naturaleza humana” (PSC, 62). De ahí la importancia tan fundamental del tema.

El ser humano tiene necesidades que comparte con el animal — hambre, sed, sueño y apetito sexual— sumamente importantes, que si no se satisfacen pueden hacerse omnipotentes. Pero como nuestro autor advierte “su satisfacción total no es aún condición suficiente para una buena salud y para el equilibrio mental. Ambos dependen de las necesidades y pasiones específicamente humanas y que nacen de las condiciones de la situación humana: la necesidad de relación, de trascendencia, de arraigo; la necesidad de un sentimiento de identidad y la de un marco o cuadro de orientación y de devoción” (PSC, 62).

Estas son pues, en síntesis, las necesidades humanas objetivas. De su satisfacción depende la salud mental, que vista así es la misma para el ser humano de todas las épocas y de todas

las culturas, y que Erich Fromm ve caracterizada de la siguiente manera: “La salud mental se caracteriza por la capacidad de amar y de crear, por la liberación de los vínculos incestuosos con el clan y el suelo, por un sentimiento de identidad basado en el sentimiento de sí mismo como sujeto y agente de las propias capacidades, por la captación de la realidad interior y exterior a nosotros, es decir, por el desarrollo de la objetividad y de la razón” (PSC, 63; énfasis del autor).

Estas necesidades, a las que una y otra vez Erich Fromm hace referencia, se convierten tanto en criterio de comportamiento para los individuos como de discernimiento a la hora de juzgar qué tan sana es una sociedad. Así, respondiendo a sus necesidades objetivas, el ser humano debe superar la enajenación que lo convierte en un impotente e irracional adorador de ídolos. En la esfera psicológica debe vencer las actitudes pasivas y orientadas mercantilmente que ahora lo dominan, y elegir en cambio una senda madura y productiva. Debe volver a adquirir un sentimiento de ser él mismo. Debe ser capaz de amar y de convertir su trabajo en una actividad concreta y llena de significado. Debe emerger de una orientación materialista y alcanzar un nivel en donde los valores espirituales — amor, verdad y justicia— se conviertan realmente en algo de importancia esencial (CH, 16). Y una sociedad sana será una sociedad en la cual los hombres estén unidos por vínculos de amor, en la cual se hallen arraigados por lazos fraternales y solidarios más que por ataduras de sangre y suelo; una sociedad que les ofrezca la posibilidad de trascender la naturaleza mediante la creación antes que por la destrucción, en la cual cada uno tenga la sensación de ser él mismo al vivirse como sujeto de sus poderes antes que por conformismo, donde exista un sistema de orientación y devoción que no exija la deformación de la realidad y la adoración de ídolos (CH, 18; PSC, 228-229).

En el capítulo tercero de Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, en sucesivos epígrafes que va desarrollando, necesidades y pasiones las especificará así: A. Relación contra narcisismo. B. Trascendencia: Creatividad contra destructividad. C. Arraigo. Fraternidad contra incesto. D. Sentimiento

de identidad. Individualidad contra conformidad gregaria. E. Necesidad de una estructura que oriente y vincule. Razón contra irracionalidad (PSC, 1983, 32-61).

Estas necesidades y pasiones se pueden resumir, como Erich Fromm lo hizo ya tempranamente en *El miedo a la libertad* (ML, 246-262), en un concepto, el de espontaneidad o actividad espontánea, y a lo sumo en otros dos más que son sus componentes: amor y trabajo. Se trata de la libre actividad del yo, que para ser espontánea tiene que implicar el ejercicio de la propia y libre voluntad, y que más que “hacer algo”, significa crear, algo llamado a estar presente en todo lo que integra y es el vivir humano. Es la espontaneidad de los niños y de los artistas. Y sus dos componentes fundamentales son el amor y el trabajo, el amor como afirmación espontánea del otro, y el trabajo como afirmación de su relación creadora con la naturaleza. Es la orientación productiva de la que habla por ejemplo en *Ética y psicoanálisis* (EyP, 97-121). En la espontaneidad así entendida, como amor y trabajo, es donde el ser humano vuelve a unirse realizadoramente con el otro, con la naturaleza, consigo mismo.

Pero quizás nada exprese mejor lo que Erich Fromm entiende por necesidades humanas, satisfacción de las mismas y, en consecuencia, por salud mental que cuando afirma que ésta “coincide en lo esencial con las normas postuladas por los grandes maestros espirituales de la especie humana” (PSC, 63, 283-284). Normas que aparecen como grandes enseñanzas de todas las culturas, basadas en un conocimiento racional de la naturaleza humana y en las condiciones necesarias para su pleno desenvolvimiento. Por lo mismo dirá Erich Fromm, no necesitamos de ideales nuevos ni de metas espirituales nuevas. Los grandes maestros de la humanidad han postulado las normas para una vida sana. Las diferencias existentes al respecto son pequeñas y sus postulados conocen una vigencia perenne, como lo afirma la siguiente cita:

Desde que la especie humana rompió definitivamente con su enraizamiento en la naturaleza y en la existencia animal, para hallar un nuevo hogar en la conciencia y en la solidaridad fraternal; desde que por primera vez concibió la idea de la unidad de la especie humana y de su destino para nacer plenamente, las ideas y los ideales han seguido siendo los mismos. En todos los centros de cultura se han predicado los mismos ideales y se han descubiertos las mismas verdades, en gran parte sin ninguna influencia mutua. Hoy en día, nosotros, que tenemos fácil acceso a todas esas ideas, que somos todavía los herederos inmediatos de las grandes enseñanzas humanísticas, no necesitamos conocimientos nuevos acerca de cómo vivir cuerdamente, pero sí necesitamos mucho tomar en serio las cosas en que creemos, las cosas que predicamos y enseñamos. La revolución de nuestros corazones no exige una sabiduría nueva, sino una seriedad y una dedicación nuevas (PSC, 284).

Se ha dicho que detrás de toda teología hay una antropología, y que ésta determina a aquella. El tópico pareciera confirmarse con la lectura que hasta aquí hemos hecho de Erich Fromm⁶. ¿Tiene en su base la teología de la modernidad y de nuestros días una concepción antropológica tan humana, que por lo demás es la de los grandes fundadores de las religiones y de los grandes profetas, como la tiene la propuesta de Erich Fromm? No pareciera. Y si es así, ¿cómo poder hacer una teología a la altura del reto que enfrentamos: la superación, a partir de sus mismos objetivos y estructura, de la patología que sufre nuestra sociedad? En Erich Fromm la teología puede encontrar no sólo un diagnóstico correcto de la sociedad sino también la antropología necesaria junto con el valor e importancia que hay que acordarla.

Por paradójico que parezca, la teología no tiene el aliento que tiene el análisis y la propuesta de Erich Fromm. Debía

⁶ Para la concepción antropológica de Erich Fromm ver también *Del tener al ser. Caminos y extravíos de la conciencia* (edición a cargo de Rainer Funk), Paidós, Barcelona 2000

tenerlo, porque si alguien es heredero de la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría, es ella. Pero no lo tiene. Nada más revelador que la diferencia de lugar que en una y otra ocupan las enseñanzas o normas de los grandes hombres y mujeres espirituales. Mientras en Erich Fromm éstas ocupan el puesto de los grandes ideales y objetivos de la sociedad, en los teólogos y en la teología ocupan un puesto ornamental, esto es, marginal, no un puesto fundador y vertebrador. En la teología la función fundadora y vertebradora la ocupa la adaptación, la necesidad de compatibilizar el mensaje original con las exigencias de la sociedad y de la cultura, no la transformación de éstas de acuerdo con las necesidades y potencial del ser humano. Es la diferencia entre Moisés y Aarón, entre el profeta y el sacerdote, con la ambigüedad y tensión existentes entre ellos, y que Erich Fromm ve ilustradas en el suceso del becerro de oro en el libro bíblico del Éxodo. Aarón, “Como muchos sacerdotes y políticos han hecho después de él, esperó “salvar” la idea destruyéndola. También, quizás, para preservar la unidad del pueblo, sacrifica la verdad que es lo único que da sentido a la unidad” (SCD, 102).

Estas insuficiencias de la teología quedarán aún más de manifiesto recorriendo algunos tópicos religiosos abordados por Erich Fromm, así como otros elementos que podemos asumir de él para la elaboración de una nueva teología.

2. La religión: religiones autoritarias y religiones humanistas

Ya en su obra *Ética y psicoanálisis*, publicada 1947, desarrolló en torno a la ética el concepto de autoritaria y humanista, que en *Psicoanálisis y religión*, obra publicada en 1950, va a aplicar a la religión hablando de religiones autoritarias y de religiones humanistas. Nada extraño si se tiene en cuenta que, como él mismo confiesa en el Prefacio, *Psicoanálisis y religión* es continuación de los pensamientos expresados en la primera.

De nuevo, y en torno a este tópico, el análisis que a Erich Fromm le merece la religión, caeremos en la cuenta, gracias

a los aportes de nuestro autor, de que no se puede seguir haciendo teología sin plantearse desde qué tipo de religión se hace y en función de qué tipo, si autoritaria o humanista, las implicaciones que ello tiene y, en consecuencia cuál es el reto si queremos hacer una teología creíble.

Para Erich Fromm la existencia de religiones autoritarias y religiones humanistas es un hecho constatable, como lo es también que lo autoritario y lo humanista puede existir dentro de la misma religión. Pero lo autoritario y lo humanista también son dos formas de ver la religión como realidad y dimensión humana que, como Erich Fromm expresa a propósito de la ética, una se la puede calificar de “racional”, la humanista, y otra de “irracional”, la autoritaria. Esta forma de calificarlas ya es muy sugerente. Pero veamos con algún detalle más en qué consisten.

Las religiones autoritarias suponen el reconocimiento de un poder superior e invisible. Aunque no es esto lo que las constituye en religión autoritaria, sino la idea, observa agudamente Erich Fromm, de que a este poder, por causa del dominio que ejerce, se le debe “obediencia, reverencia y veneración”. Exactamente se trata de un deber. Porque la razón para tener que obedecer, reverenciar y venerar no reside en las cualidades morales de la deidad, en el amor o en la justicia, sino en el dominio, esto es, en el poder que tiene sobre el ser humano. Dominio que significa derecho de obligar, y que si el ser humano no lo acepta así comete un pecado (PyR, 54-55).

La religión humanista es todo lo contrario. No es sometimiento sino plena autorrealización. Erich Fromm la describe de manera muy pertinente y certera. “La religión humanista, por el contrario, tiene como centro al hombre y su fuerza. El hombre tiene que desarrollar sus poderes de razón con el fin de comprenderse, y comprender su relación con los demás hombres y su posición en el universo. Tiene que reconocer la verdad, con respecto a sus potencialidades y a sus limitaciones.

Tiene que desarrollar su capacidad de amor por los demás, y por sí mismo, y experimentar la solidaridad de todos los seres

vivos. Tiene que tener principios y normas que le guíen en este fin. La experiencia religiosa de este tipo de religión es la experiencia de la unidad con el Todo, basada en la relación de uno con el mundo, captada a través del pensamiento y del amor. La finalidad del hombre en la religión humanista es lograr la mayor fuerza, no la mayor impotencia; la virtud es la autorrealización, no la obediencia. La fe es la firme convicción basada en la propia experiencia del pensamiento y sentimiento, no el asentimiento ciego a las proposiciones. El estado de espíritu prevaleciente es la alegría, mientras que en la religión autoritaria es la pena y la culpa” (PyR, 57).

Cuando las religiones humanistas postulan la existencia de Dios, son teístas, Dios es el símbolo de la realización plena a que se siente llamado el ser humano, su capacidad y poder para lograrla, y no un símbolo de fuerza y dominación, que tiene poder sobre el hombre.

A la luz de estos criterios, es fácil convenir en que el budismo primitivo es uno de los mejores ejemplos de religión humanista. Buda es un gran maestro, es el “despertado”, que reconoce la verdad de la existencia humana. Nunca habla en nombre de un poder sobrenatural sino en nombre de la razón.

El estado de Nirvana no es un estado de impotencia y sumisión del hombre, sino por el contrario, un estado de desarrollo de las más altas potencias que posee el ser humano.

También el cristianismo primero es humanista y no autoritario, como la evidencia el espíritu y el texto de todas las enseñanzas de Jesús. Y aunque lo autoritario se impuso muy pronto, la tensión y el conflicto entre los principios autoritarios y humanistas del cristianismo cruzan toda la historia de éste. El elemento humanista y democrático nunca fue subyugado en la historia cristiana y en la judía, y el ejemplo más fehaciente son los místicos en ambas religiones (como también en el Islam).

Los místicos están profundamente imbuidos de la experiencia de la fuerza del hombre, de su semejanza con Dios, y de la idea de que Dios necesita al hombre tanto como el

hombre a Dios; han comprendido la frase de que el hombre fue creado a imagen de Él, para dar a entender la identidad fundamental de Dios y el hombre. En todo caso, la base de la experiencia mística no es el miedo ni la sumisión, sino el amor y la afirmación de las potencias propias.

Como se ve por la dimensión humanista en las religiones, éstas tienen un gran potencial. Lo malo, “tragedia de todas las grandes religiones”, dice Erich Fromm, es que violan y pervierten los mismos principios de libertad en cuanto se convierten en organizaciones religiosas gobernadas por una burocracia religiosa. “Sus fundadores guiaron al hombre a través del desierto, le sacaron de la esclavitud de Egipto, pero luego, otros, le han vuelto a un Egipto nuevo, llamándole Tierra Prometida” (PyR, 114).

De lo hasta aquí reseñado se deriva que la religión misma, Dios y ser humano, pecado y otros tópicos religiosos varían mucho, cambian de significación, según el tipo de religión en que se los viva y considere. Así, mientras en la religión humanista Dios es el símbolo de lo que el ser humano potencialmente ya es y debiera llegar a ser, en la religión autoritaria Dios es el poseedor de lo que originalmente le pertenece al ser humano. En ésta Dios es todo, y el hombre no es nada. Pareciera que lo que divide a ambas es la concepción de la condición criatural del ser humano, concepción que Erich Fromm expresa de esta manera: “El comprender con realismo y sobriedad lo limitado que es nuestro poder, es una parte esencial de la sabiduría y de la madurez; el venerarlo es masoquista y autodestructor. Una cosa es humildad, y otra autohumillación” (PyR, 75).

La misma diferencia queda establecida a propósito de la concepción de pecado. En la religión autoritaria éste es concebido principalmente como desobediencia a la autoridad, y secundariamente como violación de las normas éticas. En la religión humanista, la conciencia no es la voz de la autoridad interiorizada, sino la voz del ser humano. El pecado no es principalmente un pecado contra Dios, sino el pecado contra nosotros mismos. La experiencia de pecado es profundamente

diferente en una y otra, en la religión autoritaria es fundamentalmente de terror y paralizante, en la religión humanista es de realidad, responsabilidad y liberación.

De igual manera cambia la valoración de lo que se conoce como el primer pecado de Adán y Eva. Fue un acto de desobediencia tradicionalmente interpretado como “caída”. Para Erich Fromm, y a la luz de su concepción del ser humano y de la evolución sana y necesaria de éste, el primer paso de una relación incestuosa con la naturaleza a una relación independiente y adulta. La “caída” debe ser vista y valorada como el comienzo de la historia, porque significó su despertar, el comienzo de su elevación como ser humano (ML, 51-52; SCD, 67).

En este marco, comportamientos y dichos de Jesús de Nazaret habría que interpretarlos como un llamado a romper los lazos incestuosos con la propia familia, con los medios, con la religión como ley y moral, no digamos ya como costumbres, y hacerse libres para ser plenamente humanos.

Religiones autoritarias, religiones humanistas, la diferencia entre ambas es determinante de la teología que se haga, con la gravedad de que las primeras son “irracionales”, las segundas “racionales”. La teología debe tomar buena cuenta de ello. No puede seguir su elaboración de costumbre, por más secular que sea, sin preguntarse desde qué religión y en función de cuál lo está haciendo. Como vimos, una religión pudo comenzar siendo humanista, libre, creadora y espontánea, y muy pronto pudo dejar de serlo; o puede seguir teniendo en su seno testigos de aquella primera oferta, como testimonia la existencia de místicos en todos los tiempos y en todas las religiones, y lo dominante puede ser lo autoritario. En ambos casos la teología deberá saberse situar en el lugar humanista, el único que hoy le hace pertinente y creíble. La teología que no realiza este discernimiento o, aún peor, ni siquiera se lo plantea, es claramente “irracional”, por racional y ortodoxa que aparezca.

Aquí también, como en la misma religión, a la postre, será por los frutos que se conocerá la teología. La buena teología contribuirá a la espontaneidad, realización y felicidad de quienes comulgan con ella, legitimará y potenciará la religión humanista; sabrá dar cuenta racionalmente del potencial de tanta riqueza. La mala teología, aunque lo haga sutilmente, legitimará la religión y potenciará la religión autoritaria, hará individuos sometidos, rígidos, y para ello tendrá que apelar a la autoridad, a la sumisión y la entrega, actuando irracionalmente, esto es, congelando e imposibilitando la experiencia religiosa.

3. *Monoteísmo versus idolatría*

La idolatría es otro gran tema abordado por Erich Fromm, en su preocupación por la sociedad y el ser humano contemporáneos. La modernidad de este fenómeno se entenderá aún mejor si a la idolatría le asociamos el término enajenación, pues ambos, aunque uno antiguo y otro moderno, son términos que convergen como concepto. Ello explica que a la idolatría como enajenación, y al monoteísmo como superación de la idolatría, Erich Fromm le dedique mucha atención en sus obras (PSC, 105-108; PyR, 152-153; SCD, 43 y ss).

Los profetas del monoteísmo, comienza planteando Fromm (PSC, 105), no acusaban de idólatras a las religiones paganas fundamentalmente porque adorasen a varios dioses, en vez de uno solo, sino por la autoenajenación que implicaba. “La diferencia esencial entre el monoteísmo y el politeísmo no estriba en el número de dioses, sino en el hecho de la autoenajenación”, afirma Erich Fromm (CSC, 105). En efecto, lo que caracteriza al ídolo es ser siempre una obra humana no reconocida como tal y a la que, sin embargo, se le adora por considerarla dios, adoración que impide su reconocimiento como obra humana y, por lo tanto, el reconocimiento del ser humano y de su potencial. El gran problema de la idolatría es el ídolo, es hacer de Dios y, en consecuencia del ser humano, una “cosa”. De ahí su naturaleza y función alienadoras.

El monoteísmo significa todo lo contrario. Lo primero que el monoteísmo declara es que Dios es infinito y como tal, incognoscible, indefinible; por lo tanto, no puede ser una “cosa”. Lo segundo, es que el ser humano, creado a imagen de Dios y semejante a él, es portador de cualidades infinitas; tampoco es, ni puede tratarse a sí mismo, como una “cosa”. En el monoteísmo el ser humano también resulta infinito como un todo. Y como es infinito, no hay en él cualidad parcial que pueda ser exagerada, hacerse única, en el todo. En el monoteísmo el ser humano se siente ser infinito, no así en la idolatría. Aquí el ser humano “No se siente a sí mismo como el centro de donde irradian actos vivos de amor y de razón. Se convierte en una cosa, y su vecino también se convierte en una cosa, así como sus dioses también son cosas” (PSC, 106).

Por ello en la Biblia hebrea, expresión inequívoca del monoteísmo, la lucha contra la idolatría es tan fundamental. Como hace observar Erich Fromm, al ser su Dios incognoscible es muy poco lo que, propiamente hablando, contiene de teología, pero en cambio la lucha contra la idolatría es un tema central (SCD, 43). Esta misma constatación la expresará de otra manera: “Aunque no hay lugar para la teología, opino que hay un lugar y una necesidad de la ‘idología’ ” (SCD, 47), o “ciencia de los ídolos”, para mostrar la naturaleza de éstos y de la idolatría. De ahí también la posición tan alta atribuida en esta tradición a la prohibición de la idolatría, “quizás más alta, que a la veneración de Dios”. Y es que, en las mismas palabras de Erich Fromm, “La contradicción entre la idolatría y el reconocimiento de Dios es, en último análisis, la contradicción entre el amor a la muerte y el amor a la vida” (SCD, 45).

Valorado el monoteísmo como superación de la idolatría, sin embargo hay que añadir las regresiones idolátricas que muy frecuentemente en los propios monoteísmos se dan. En efecto, siempre que en éstos el ser humano pide a Dios las capacidades que, en realidad son suyas pero que él proyecta en Dios, convierte a éste en un ídolo y él se convierte como un ídolatra (PSC, 106). Y esto es una realidad. “Dios se ha

convertido en el ídolo de muchos” (PyR, 152-153). Como es también una realidad la facilidad con que los monoteísmos se convierten en discurso, en racionalizaciones, y, vía este mecanismo, en nuevas formas de idolatría. De este peligro no escapan las teologías, en su pretensión de hablar de lo que no se puede hablar, Dios, el incognoscible, el inefable, y por ello con frecuencia usan el nombre de Dios en vano. En este error caen las religiones cuando, en nombre de una verdad teórica, dogmática, se excluyen mutuamente. La absolutización de su fe con la exclusión de las otras que favorecen los monoteísmos y la intolerancia son expresión de idolatría. Las palabras, el discurso religioso, muy fácilmente inducen a la idolatría, porque fácilmente se convierten en autoridades que veneramos. El budismo zen es muy consciente de esta tendencia, a la que se opone con su actitud antiautoritaria y con un lenguaje que con frecuencia es antilenguaje (PyR, 60-61).

Por todas estas razones, y según Erich Fromm, debiera preocuparnos el fenómeno de la idolatría, en especial si tomamos en cuenta que todo ser humano alienado es un adorador de ídolos (SCD, 48). La idolatría así entendida es un mal típicamente moderno y muy grave, sobre todo por lo profundo y universal que es en Occidente y por lo que está inficionando el resto del mundo. Tan grave que, frente a él, debieran callar las discusiones interreligiosas e incluso las discusiones entre creyentes y no creyentes, para todos, sin diferencia, hacer un frente común. Tal es el desafío que patéticamente nos presenta Erich Fromm al final de su obra aquí tantas veces citada *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*:

¿No es hora de dejar de discutir sobre Dios y unirse, por el contrario, para desenmascarar las formas contemporáneas de idolatría? Hoy no es Baal y Astarté, sino la deificación del estado y de la fuerza en los países totalitarios, y la deificación de la máquina y del éxito en nuestra propia cultura; es la invasora enajenación que amenaza a las cualidades espirituales del hombre. Seamos creyentes o no, creamos en la necesidad de una religión nueva o en la continuidad de la tradición judeocristiana, en la

medida en que nos intereseamos por la esencia y no por la corteza, por la experiencia y no por la palabra, por el hombre y no por la institución, podemos unirnos en una firme negación de la idolatría y encontrar quizá en esta negación más elementos de una fe común que en cualesquiera aseveraciones acerca de Dios. Seguramente encontraremos más humildad y más amor fraterno (PSC, 290).

Su llamada es tanto más patética cuanto él cree que los conceptos teísticos están llamados a desaparecer. Sin embargo ello no le impide sentir la importancia de una lucha unitaria y convocar a ella. “Esto sigue siendo cierto —dice— aunque se crea, como creo yo, que los conceptos teísticos están llamados a desaparecer en el desenvolvimiento futuro de la humanidad” (PSC, 290).

El núcleo más fundamental y fundante de los monoteísmos no es alienante. Las religiones monoteístas tienen, pues, que tomarse profundamente en serio. Este es su primer reto, tienen que comenzar por ahí. Tomar en serio la religión, y en especial el concepto de Dios, significaría la práctica verdadera del espíritu del amor fraterno, de la verdad y de la justicia y, en consecuencia, advierte Erich Fromm, sería la crítica más radical de la sociedad presente.

Por paradójico que parezca, la teología en uso no ha tomado en serio la religión, no ha denunciado como se debe la idolatría en la sociedad y cultura modernas. Ha denunciado efectos y complicidades por parte de la misma religión y de la llamada cultura occidental cristiana, como lo ha hecho por ejemplo la teología de la liberación en América Latina, África y Asia. Pero no ha ido más allá. No ha sido capaz de analizar y mostrar, como lo hace Erich Fromm, hasta qué punto la alienación-idolatría es parte constitutiva y vertebradora de la forma de vida occidental. Se han denunciado efectos materialistas, comportamientos idolátricos, no se han denunciado el éxito, la eficacia, el desarrollo material como los valores máximos de la sociedad y cultura occidentales. En otras palabras, no se ha

cuestionado la jerarquía de valores inherente a tal situación, sino la falta de justicia social, de equidad, de solidaridad, con sus efectos de pobreza, opresión y exclusión. La estructura material de la sociedad moderna y los valores que conlleva se dan por un hecho. En la práctica en las religiones y en las teologías occidentales los valores espirituales se los visualiza y concibe como “añadidos”. Cualquier cosa menos renunciar el ser occidental moderno, a sí mismo. Lo curioso es que a esta actitud y tendencia comportamental Erich Fromm las llama destructivas, porque así las ve, mientras a la orientación dinámica, integral y, por lo mismo, humana, espiritual, la llama “orientación productiva” (EyP, 97-121).

Los dos temas que siguen se ubican en el desarrollo del monoteísmo, concretamente en lo que refiere a Dios, conceptualización y expresión. Ambos son muy importantes, como lo muestra la forma reiterada y enfatizada en que Erich Fromm los aborda (PyR, 148-150; AA, 71-74; SCD, 22-60). Sobre todo el primero, el concepto de Dios, ligado en cuanto concepto y objeto de relación a la madurez alcanzada por el ser humano.

4. *Dios el sin-nombre o la imposible conceptualización de Dios*

El monoteísmo, aún cuando signifique la superación de la idolatría, no deja de ser, antropológicamente hablando, producto de una evolución, y como tal no deja de reflejar un gran cambio en la relación del ser humano con Dios. Erich Fromm con ayuda de la psicología personal y evolutiva expresa de manera muy pertinente lo que significa como madurez y como ambigüedad:

El Dios de Abraham puede amarse o temerse, como un padre, y su aspecto predominante es a veces la tolerancia, a veces la ira. En el grado en que Dios es padre, yo soy su hijo. No he emergido plenamente del deseo autista de omnisciencia y omnipotencia. No he adquirido aún la objetividad necesaria para percatarme de mis limitaciones como ser humano, de mi ignorancia, mi desvalidez.

Reclamo aún, como una criatura, que haya un padre que me rescate, que me vigile, que me castigue, un padre que me aprecie cuando soy obediente, que se sienta halagado por mis loas y enojado a causa de mi desobediencia (AA, 73).

Y punto seguido hace el siguiente diagnóstico, que aún sigue siendo actual:

Es notorio que la mayoría de la gente no ha superado, en su evolución personal, esta etapa infantil, y de ahí que su fe en Dios signifique creer en un padre protector —una ilusión infantil—. Esta sigue siendo la forma predominante, a pesar del hecho de que algunos grandes maestros de la raza humana y un pequeño número de hombres hayan superado ese concepto de la religión (AA, 73).

En otras palabras, en virtud de la madurez a la que está llamado el ser humano, el monoteísmo en cuanto supone un concepto de Dios, reflejado ello en un nombre, está llamado a ser superado también. Y de hecho así acontece: el principio que constituye al monoteísmo y su lógica lleva al monoteísmo a la negación del concepto de Dios. “La persona verdaderamente religiosa, que capta la esencia de la idea monoteísta, no reza por nada, no espera nada de Dios; no ama a Dios como un niño a su padre o a su madre; ha adquirido la humildad necesaria para percibir sus limitaciones, hasta el punto de saber que no sabe nada acerca de Dios” (AA, 74).

A este respecto, y dado que éste es uno de los hallazgos y hasta punto de partida del misticismo, conviene hacer notar que, contra lo que comúnmente se piensa, el misticismo no es un camino irracional de experiencia religiosa sino el más alto desarrollo de la racionalidad y del pensamiento religioso.

En la experiencia que supone este desarrollo, Dios no puede tener un nombre. Un nombre, remarca Fromm, siempre denota una cosa, o una persona, algo finito. ¿Cómo puede

tener Dios un nombre, si no es una persona ni una cosa, se pregunta? (AA, 72).

Tampoco se le pueden dar atributos positivos, como sabio, poderoso, bueno. Porque ello implicaría que Dios es una persona, lo cual significaría tener o hacerse un concepto de Dios. Lo único que con propiedad se puede decir de Dios es lo que no es. Y éste fue el postulado de la teología apofática, teología de vieja data en el cristianismo.

En este desarrollo, se llegará a una conclusión: no mencionar para nada el nombre de Dios, no hablar acerca de Dios, no hacerse una imagen de él, ninguna representación, tampoco conceptualizarlo. Porque Dios es el sin-nombre. No se le puede, ni se le debe, conceptualizar.

Tal es el hallazgo que se encuentra en la Biblia hebrea, en el libro del Éxodo 3, 14: “Yo soy el que soy”, que Erich Fromm tanto comenta y traduce: “mi nombre es sinnombre” (AA, 72; SCD, 88) o como dice en *Psicoanálisis y religión*, “Mi nombre es INNOMINADO” (PyR, 150). El hallazgo de alguien sin duda profunda y verdaderamente espiritual, y que tanto impacto tuvo en la fe y en el comportamiento bíblico. “Yo soy el que soy”, “Yo soy el que seré es mi nombre”, y otras traducciones que se hacen, significan que Dios no es finito, que no es una persona, que no es un “ser”.

La evolución religioso-monoteísta y la evolución del ser humano coinciden: un Dios con nombre, conceptualizado, no es Dios, es un ídolo, y el ser humano que lo adora no ha logrado ser él mismo, ser maduro, independiente, adulto, vive en dependencia de él.

5. *Dios como expresión simbólica*

Dios como símbolo es una consecuencia del Dios sin-nombre. Si Dios no es un nombre, un concepto, una persona, un padre, entonces ¿qué es Dios? Es un símbolo, una metáfora, una expresión poética (y esto no es una expresión simbólica

más). Como lo son todos los textos auténtica y genuinamente religiosos que, por ello, sólo pueden leerse poéticamente. Son expresiones poéticas y no pueden ser más que expresiones poéticas, porque la realidad a la que apuntan no es pensable ni conceptualizable, sólo experienciable; un tipo de experiencia que ningún concepto puede expresar. Los “conceptos”, como el concepto símbolo “Dios”, apuntan hacia ella, pero no es ella (SCD, 24).

Es un hecho que el concepto de Dios ha sido utilizado no simbólicamente sino como tal, como un concepto refiriendo a una realidad. Pues bien, cuando esto ha ocurrido, y es todavía el uso más dominante, a “Dios” concepto se lo sigue utilizando como una expresión, históricamente condicionada, de una experiencia anterior. El concepto “Dios” así utilizado refiere a la experiencia de las sociedades regidas por “Señores”, a sociedades donde el valor supremo era el dominio, el poder, a cuya imagen se conceptualizó también Dios, como Supremo Señor.

Pero Dios no es un concepto, es una expresión metafórica, para así referir a una realidad que de por sí es inefable, que no se la puede expresar, sólo simbólicamente. ¿Y cuál es esa realidad? Ante todo y sobre todo, una realidad humana. Se trata de experiencias humanas: “las fórmulas religiosas y los símbolos religiosos son tentativas de dar expresión a ciertas clases de experiencias humanas” (PyR, 146). Para Erich Fromm no se trata de una realidad fuera, superior y por encima del ser humano. Es lo más grande y profundo del ser humano mismo, es la expresión del poder que el ser humano tiene de llegar a ser él mismo plena y totalmente, es su poder y fuerza para trascenderse.

Erich Fromm lo repetirá continuamente: “Cuando las religiones humanistas son teístas, Dios es el símbolo de los poderes del hombre, que trata de realizar durante su vida, y no un símbolo de fuerza y dominación que tiene poder sobre el hombre” (PyR, 57). “Dios no es un símbolo de poder sobre el hombre, sino de las mismas potencias del hombre”

(PyR, 70). “ ‘Dios’ es una de las muchas expresiones poéticas del valor más alto del humanismo, no una realidad en sí misma” (SCD, 23). Dios “se convierte en el símbolo del principio de unidad subyacente a la multiplicidad de los fenómenos, de la visión de la flor que crecerá de la semilla espiritual que alberga el hombre en su interior” (AA, 72). “Dios se convierte para ella [la persona] en un símbolo en el que el hombre, en una etapa más temprana de su evolución, ha expresado la totalidad de lo que se esfuerza por alcanzar, el reino del mundo espiritual, del amor, la verdad, la justicia. (...) Amar a Dios, si usara esa palabra, significaría entonces anhelar el logro de la plena capacidad de amar, para la realización de lo que “Dios” representa en uno mismo” (AA, 74). Aunque la expresión más acertada de todas quizás sea “Dios es yo, en la medida en que soy humano” (AA, 73).

Con razón, Erich Fromm dice de sí mismo: “Si pudiera definir aproximadamente mi posición, la llamaría un ‘misticismo no teístico’ ” (SCD, 23). Para nada se trata de una pose diletante, sino una confesión de su posición religiosa.

Este énfasis no teístico puede sonar demasiado humano al teísta. ¿Por qué extrañarnos de tales expresiones? Según los místicos, ¿no hay una identidad fundamental de Dios y el hombre? Al menos así han comprendido ellos la frase que el ser humano fue creado a imagen de Dios (PyR, 70).

Pensar a Dios de otra manera es pensar en un ser humano alienado y, obviamente, en la concepción de Erich Fromm, Dios no puede ser la expresión de esta alienación. Dios es la expresión del ser humano en la realización plena y total de que es capaz, no de su alienación. Por ello Dios es la expresión de los poderes del ser humano.

Dios el sin-nombre y Dios sólo expresable simbólicamente, son las dos caras de una misma experiencia, la experiencia religiosa. Las dos cierran a la religión y, por lo tanto, a la teología, la teoría como escape y postulan para ellas la experiencia y la realización. Experiencia y realización en el caso de la religión,

reflexión en función de aquellas en el caso de la teología. Nada tan fácil como las palabras, sobre todo si son conceptos, sustituyendo la realidad de la experiencia (TaS, 103-104). Un Dios sin-nombre, sólo expresable poéticamente, es un llamado de alerta para no caer en la tentación, es una llamado y una invitación a la experiencia misma. De esta manera conectamos con el siguiente y último tema del presente trabajo.

6. *La religión como experiencia religiosa*

En este último tema convergen todos los anteriores: la sociedad moderna occidental como sociedad mentalmente enferma, el ser humano de acuerdo a sus necesidades, el carácter autoritario o humanista de las religiones, monoteísmo e idolatría, el Dios sin-nombre y el Dios símbolo. La religión en su autenticidad es experiencia, experiencia religiosa; y en la vida como tal, o es experiencia religiosa o es idolatría. De ahí esta capacidad de la religión, experiencia para hacer converger en ella todo lo demás.

Por otra parte la religión como experiencia religiosa, la religión humanista, es lo que tiene que ver con el arte de vivir, arte que tanto echa en falta Erich Fromm en la sociedad occidental moderna. Es la capacidad para formular y vivir fines e ideales, objetivos y metas de acuerdo a las necesidades de los seres humanos. La religión así entendida, como parte de un cambio simultáneo en todas las esferas de la vida, es lo que puede devolver a la sociedad la salud mental que le falta. De ahí su importancia.

La recuperación de la religión como experiencia se enmarca en la recuperación más amplia del ser humano. Este puede tratar de negar sus dicotomías existenciales, pero existe solamente una solución a su problema: enfrentarse con la verdad, admitir su soledad fundamental en medio de un universo indiferente a su destino, reconocer que no existe ningún poder que lo trascienda que sea capaz de resolverle su problema (EyP, 57-58). Sólo un ser humano recuperado puede procurarse la trascendencia a la que está llamado. Nadie, ni

nada, incluido lo que se llama Dios, podrá hacerlo por él. Es una cuestión práctica, pragmática, de experiencia, no de teorización o creencia.

De manera aún más concreta, la recuperación de la religión como experiencia se da en la necesidad de la recuperación de la experiencia como forma de conocimiento de lo religioso. Esto es más comprensible a la luz de la llamada “lógica paradójica”: habituado a conocer la realidad en términos de contradicciones, el pensamiento es incapaz de captar la realidad-unidad esencial, lo Uno mismo. De manera que la única forma como puede captarse el mundo en su esencia reside, no en el pensamiento, sino en el acto, en la experiencia de la unidad. En materia de religión lo decisivo es la experiencia, la naturaleza de lo religioso es experiencial. Esto hasta el extremo de que “el amor a Dios no es conocimiento de Dios mediante el pensamiento, ni el pensamiento del propio amor a Dios, sino el acto de experimentar la unidad con Dios” (AA, 79-80).

De ahí el aborrecimiento que la experiencia siente por la palabra, por el discurso, por las declaraciones y confesiones de fe, y mucho más aún por las teorías y discusiones. En esta perspectiva es claro, en primer lugar, que el problema de la religión no es el problema de Dios, sino el problema del ser humano. Por ello ante la declaración “Dios ha muerto”, lo que hay que preguntarse, advierte Erich Fromm, es si ha muerto el concepto de Dios, o ha muerto la experiencia a la que el concepto alude, y el valor supremo que ella expresa. ¿Dios ha muerto o es el hombre el que ha muerto? (SCD, 196-197) En segundo lugar, es igualmente claro que las fórmulas religiosas y los símbolos religiosos son tentativas de dar expresión a ciertas clases de experiencias humanas. Lo que importa, pues, es la naturaleza de estas experiencias (PyR, 146-147). Es en la naturaleza de éstas donde se juega lo religioso, no en las confesiones y fórmulas.

Centralizar la discusión por ambas partes, creyentes y no creyentes, como se ha hecho en general durante toda la modernidad y todavía en nuestros días, en la aceptación o negación del

símbolo Dios, cierra el camino al entendimiento del problema religioso y, lo que es aún peor, evita el desarrollo de la actitud humana que puede llamarse religiosa. De ahí tanto teísmo idólatrico que, pretendiendo confesar ortodoxamente a Dios, no llega ni conduce a él. Nada tan fácil como en el campo de lo religioso que las palabras reemplacen a la experiencia y, por lo tanto, cambiar la experiencia por confesiones de fe y declaraciones (SCD, 49).

Igualmente es un error la preocupación por la supervivencia de la religión y de las iglesias. Quienes así sienten, en su misma preocupación muestran interesarles más la confesión, el número, su propia identidad y seguridad, que la experiencia. Son pseudoproblemas. El ser humano puede buscar el refugio de la iglesia y de la religión, porque su vacío interior le impulsa a buscar algún abrigo. Pero confesar una fe no significa ser religioso. Por ello el mentado y saludado renacimiento religioso en nuestros días, que va en el mismo sentido, no es un renacimiento religioso, porque es una utilización. Nada podría estar más lejos de la verdad, enfatiza Erich Fromm. “Lo que presenciamos (si bien hay excepciones) es una regresión a un concepto idólatrico de Dios, y una transformación del amor a Dios en una relación correspondiente a una estructura caracterológica enajenada. Es fácil comprobar tal regresión. La gente está angustiada, carece de principios o fe, no la mueve otra finalidad que la de seguir adelante; por lo tanto, siguen siendo criaturas, confiando en que el padre o la madre acuda a ayudarlos cuando lo necesiten” (AA, 102).

Con Erich Fromm hay que preguntarse: “¿Qué significa el concepto de Dios en tales circunstancias? —y hay que responder con él— Ha perdido su significado religioso original y se ha adaptado a la cultura enajenada del éxito. En el renacimiento religioso de los últimos tiempos, la creencia en Dios se ha convertido en un recurso psicológico cuya finalidad es el hacer al individuo más apto para la pugna competitiva” (AA, 103).

El conflicto real no está entre la creencia en Dios y el “ateísmo”, sino entre una actitud religiosa humanista y una

actitud equivalente a la idolatría (PyR, 148). La experiencia religiosa no está necesariamente conectada con el concepto de Dios, con un concepto teístico: “la experiencia ‘religiosa’ puede describirse como una experiencia humana que subyace y es común a ciertos tipos de conceptualización tanto teísticas como no teísticas, ateas y hasta antiteísticas” (SCD, 55-56).

En fin, hay que tener siempre en la mente que nunca un concepto puede expresar adecuadamente una experiencia, mucho menos cuando se trata de la experiencia religiosa, por su naturaleza misma, inexpresable, inefable. Incluso el símbolo, la única manera más adecuada para expresar lo religioso, sólo apunta hacia ella, pero no es ella. Es, como dice el budismo zen, el “dedo que apunta hacia la luna... pero no es la luna” (SCD 24).

Como última ilustración de lo que la experiencia es y debe entenderse por ella, a la que Erich Fromm en *Y seréis como dioses* llama “experiencia ‘x’”, puede ser útil recoger lo que, según nuestro autor, son sus rasgos (SCD, 57-59):

- a. Experimentar la vida como un problema, como una “cuestión” que requiere respuesta.
- b. Una jerarquía definida de valores de acuerdo con las necesidades humanas.
- c. Un proceso constante de transformación interior y de hacerse parte del mundo en el acto de vivir. “El hombre no es un sujeto que se opone al mundo para transformarlo; está en el mundo haciendo de su estar en el mundo la ocasión de su autotransformación constante”.
- d. Un desprenderse del propio “yo”, de las propias apetencias y, con ellas, de los propios temores. “De hecho, si alguien no puede vaciarse de sí mismo, ¿cómo puede responder al mundo? ¿Cómo puede ver, oír, sentir, amar, si uno está lleno de su propio yo, si uno es gobernado por sus apetencias?”.
- e. Una experiencia de trascendencia.

Si como hablamos del amor en términos de arte, el arte de amar, hablamos también de la religión, el arte de la religión, el arte de la experiencia religiosa, entonces también podríamos aplicar a éste los requisitos aplicados a aquél: disciplina, concentración, paciencia, preocupación, proceso y fe (AA, 117-124). En todo caso, imposible la experiencia religiosa si ésta no se la ve como esencial, si no se la concibe en forma integral y no se la toma profundamente en serio: un proceso constante de transformación interior haciéndose parte del mundo en el acto de vivir.

7. *A modo de conclusión: elementos para una teología nueva*

A lo largo del trabajo ya fuimos señalando lo que encontrábamos podían ser elementos para la teología que necesitamos. En realidad, lo que hemos visto, en este recorrido por algunos temas de Erich Fromm, son lugares desde donde hay que hacer la teología, como fueron lugares de su propuesta humanista. Lo que llamamos elementos son condiciones de tal naturaleza que no podría ser de otra manera.

En primer lugar, la teología que necesitamos tiene que partir del diagnóstico radical de Erich Fromm. La virtud de este diagnóstico es que está hecho desde las “necesidades” del ser humano, es decir, desde la concepción más integral, sana y profunda que se puede y debe tener del ser humano. El diagnóstico es importante en cuanto reconocimiento del peligro y en cuanto necesidad de corrección. “Hoy día, la cuestión decisiva es reconocer este peligro, y esforzarse por lograr las condiciones que ayuden a devolver la vida al hombre. Estas condiciones están vinculadas con los cambios fundamentales que hay que introducir en la estructura socioeconómica de la sociedad industrial (tanto socialista como capitalista), y en un renacimiento del humanismo que se concentre en la realidad de los valores experienciales en vez de hacerlo en la realidad de los conceptos y de las palabras” (SCD, 197).

En segundo lugar, aunque es simultáneo como queda sugerido, tiene que partir del conocimiento profundo de las verdaderas “necesidades” humanas, de la jerarquía que existe entre ellas y de su naturaleza y dinámica integral. No es cualquier modo de vivir el que importa, porque no es cualquier modo de vivir, por exitoso que sea, el que verdaderamente satisface al ser humano. La teología tiene que partir de y proponer el modo de vida que satisfaga al ser humano en todas sus potencialidades, el que de verdad garantice su desarrollo más pleno y total, más humano; un modo de vida que le devuelva el arte de vivir, el arte de ser. Hoy “necesitamos una antropología psicológica empírica que estudie la experiencia x y la experiencia no- x Tal estudio podrá llevar a establecer racionalmente la superioridad del modo de vivir x respecto de todos los otros, como ya lo hizo metodológicamente el Buda. Puede suceder que mientras la Edad Media estuvo preocupada por demostrar la existencia de Dios mediante argumentos filosóficos y lógicos, el futuro se preocupe de establecer el acierto del sistema de vida x con la ayuda de una antropología sumamente desarrollada” (SCD, 59).

Expresado positivamente y en términos actuales, se trata de la calidad de vida, de la verdadera calidad de vida, individual y social, de cada ser humano y de todos los seres humanos. Una calidad de vida que requiere un substrato económico, técnico, material, pero que también es personal, cultural, social, espiritual. Contribuir a ello no sólo es responsabilidad de la teología, pero ésta tiene su gran cuota de responsabilidad. Y para ello la teología tiene que partir de una concepción de ser humano que verdaderamente exprese su naturaleza, sus necesidades y su potencial.

La teología tendrá que partir y hacerse desde una religión humanista y, donde ésta no existe, como es muy frecuentemente el caso, a ejemplo de los fundadores de las grandes religiones, de los grandes maestros y profetas de éstas, tendrá que alumbrarla y crearla. Desde la religión autoritaria y como parte de ésta no es posible una teología que garantice calidad

de vida, una relación nueva, espontánea, libre y creadora, del ser humano consigo mismo, con los otros, con la naturaleza.

Profundamente antiidolátrica y, por lo tanto, antialienación, la teología debe caracterizarse por su capacidad y competencia en distinguir la experiencia religiosa, auténtica y verdadera, de todas las experiencias que no lo son y, que por mucho que se le parezcan, son alienantes, idolátricas, deshumanizadoras.

Profundamente antiidolátrica y, por lo tanto, antialienación, la teología cuidará la religión de la religión, cuidará de que la religión no haga de Dios un ídolo. Para ello deberá recordar siempre que Dios es el sin-nombre, el innominado; que no se le puede expresar en un concepto; Dios es inexpresable, inefable. Deberá tener presente que sólo se puede hablar de él, como de la experiencia religiosa en general, simbólicamente, poéticamente, mediante metáforas. En consecuencia, el material que trabaja ella, la teología, es material simbólico religioso. Todo el lenguaje religioso genuino, representaciones y ritos, dogmas y sacramentos, son símbolos, expresión de experiencias inefables y en función de ellas. Y la teología trabaja como reflexión que es este material en función a su vez de la experiencia.

Dios-símbolo significa más que Dios, mejor dicho, no significa a Dios como Alguien o algo. Dios-símbolo significa la realidad en su totalidad, como en sí misma es, el Todo, lo Uno; significa la experiencia y plenitud de que es capaz el ser humano, todos los seres humanos; significa todas las cosas en su unidad y en su multiplicidad. Este Dios no es confesional, ni siquiera religioso. Es sin más. No es, pues, monopolio de algunas religiones, ni siquiera de todas. Es un hallazgo de la sabiduría humana. Como la Sabiduría, está al alcance de todos cuantos la buscan. Este Dios sólo se le puede expresar simbólicamente, porque sólo se le puede conocer experiencialmente, no teóricamente mediante representaciones o conceptos. De

modo que cualquier conocimiento no experiencial de Dios y defendido como tal es idolátrico. A Dios sólo se le conoce en la experiencia de Dios. Cualquier otra forma de conocimiento de Dios no es conocimiento de Dios. Y, de nuevo aquí, este tipo de experiencia-conocimiento no es religiosa, menos aún confesional; es experiencia-conocimiento del Todo, del Uno, de la Realidad, de Eso.

En el conocimiento de Dios, en la religión, la experiencia es lo decisivo, el único acceso adecuado a la realidad. La religión es experiencia y solamente experiencia.

