

CRÍTICA DE LA RELIGIÓN Y MESIANISMO PROFÉTICO EN ERICH FROMM

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS

1. Acceso a la religión desde la síntesis freudomarxista

La religión fue objeto de atención por parte de Erich Fromm a lo largo de toda su vida, tanto por razones teóricas y exigencias críticas como por otras motivaciones hondamente arraigadas en su trayectoria biográfica. No es inadecuado afirmar que ésta es la de una persona que no tuvo inconveniente en explicitar a través de su obra su profunda religiosidad —experiencialmente tiene sus raíces en el judaísmo ortodoxo y en la sólida formación rabínica en que fue educado hasta bien avanzada su juventud— la cual sería tematizada y expuesta como *religiosidad humanista* cuando, distanciado ya de la fe de sus antecesores, pasó a plantearla y a vivirla personalmente en términos *no-teístas*. Tal noción de lo religioso contaría con todo un trabajo previo de *crítica de la religión* que Fromm emprendió desde muy pronto. Su análisis todavía hoy sigue dando que pensar, también a los creyentes dispuestos a una maduración de las propias convicciones que les sitúe en una fe adulta, depurada de *falsas ilusiones*. Lo que en cualquier caso hace falta respecto a la crítica frommiana de la religión que vamos a recoger en estas páginas es que cada cual promueva a su vez desde su propia perspectiva una adecuada recepción crítica para que el legado de Fromm en este punto siga siendo fructífero.

Si bien la religión preocupó a Fromm durante toda su trayectoria, en lo que sigue nos vamos a centrar en cómo se desenvuelve dicha preocupación durante su primera etapa, la que se desarrolla una vez terminados sus estudios universitarios, así como en su iniciación a la teoría y práctica del psicoanálisis. Nos referimos a la década de los treinta, cuando Fromm vuelca sus esfuerzos teóricos en la síntesis freudomarxista. Ya desde los comienzos de esta primera fase de su producción intelectual, vio en la mediación de las respectivas herencias de Marx y de Freud la base más firme para abordar los problemas de la sociedad contemporánea y, en especial, para profundizar en la crítica a una situación social cuya irracionalidad creciente tomaba perfiles amenazantes, sobre

todo en aquella Alemania que cada vez se hundía más en la barbarie nazi. Por lo demás, Marx y Freud, con los que Fromm había ido entrando en contacto durante la década anterior, se le habían revelado como pensadores atrayentes y fructíferos con los que sintonizó a medida que los fue descubriendo. Ellos, cuyo legado recogería Fromm desde el trasfondo de la tradición judía de la que provenía, viéndolo inserto en esa tradición humanista a la que él mismo habría de incorporarse, le proporcionaron piezas fundamentales para la construcción de su edificio teórico, como el materialismo histórico y la concepción antropológica de Marx o el descubrimiento de lo inconsciente y la teoría del carácter de Freud¹.

Desde 1929 Fromm se había sumado al proyecto formulado por Horkheimer de elaborar una *teoría crítica* que, como «teoría materialista enriquecida», revigorizara al marxismo sacándolo del atolladero en que estaba sumido. Fromm compartía con los demás componentes de la que después sería conocida como «Escuela de Frankfurt» una misma actitud básica, tanto respecto al marxismo como respecto a la teoría en cuanto tal. Ésta, como *teoría crítica de la sociedad*, era concebida como condición indispensable para una praxis capaz de llevar a cabo una transformación global y radical de la sociedad capitalista. La *psicología social analítica* en la que Fromm se había puesto a trabajar, que era vista como la mediación que posibilitaba enriquecer al materialismo histórico con las aportaciones de la teoría freudiana, se perfilaba como elemento clave en la construcción de dicha teoría. El esclarecimiento de la génesis y función sociopsicológica de las ideologías aportaba elementos decisivos para la necesaria *crítica de las ideologías* que había de acompañar —no reemplazar— a la *crítica de la economía política* si se quería dar cuenta de la compleja realidad social y propiciar una verdadera praxis transformadora. Para Fromm, como para los otros miembros del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, se trataba de prolongar y profundizar la crítica marxiana de la sociedad capitalista, atendiendo sobre todo a la supraestructura ideológica, respecto a la cual los desarrollos del materialismo histórico —máxime en el «marxismo vulgar» de las distintas ortodoxias partidistas— habían mostrado su insuficiencia. En este punto, la psicología social de Fromm suponía un incremento de la fuerza crítica del materialismo histórico —al igual que también a su través se activaba el potencial crítico del psicoanálisis—, al ponerlo en condiciones de poder avanzar en la crítica ideológica. La mediación frommiana entre infraestructura económica y superestructura ideológica respondía, pues, a lo que Horkheimer consideraba el problema fundamental que había de encarar la *teoría crítica*: «la conexión entre cultura material y cultura espiritual».

¹ Sobre algunos extremos de lo que fue el proyecto de Fromm y la realización del mismo a lo largo de su obra, puede consultarse J. A. PÉREZ TAPIAS, *La propuesta de Erich Fromm acerca de una «Ciencia del hombre»*: *Gazeta de Antropología* 8 (1991), 43-54.

La síntesis freudomarxista de Fromm y la concepción antropológica que latía en ella marcaban con sello propio su labor crítica; lo mismo sucedía respecto a sus propuestas de índole utópica y a su enfoque de los problemas relativos a las mediaciones entre metas utópicas y realidad vigente. Pero a la vez, la intencionalidad ético-utópica que se desplegaba en las vertientes correlativas de la crítica y la propuesta conducía hasta posiciones que ya iban más allá tanto de las de Marx como de las de Freud en puntos muy significativos. Ello se hacía patente a través de la misma crítica de Fromm a la religión y a la moral, dos componentes de la superestructura sobre los que recayó desde el principio su atención, haciendo patente su sensibilidad hacia esas cuestiones. Su tratamiento de ellas es sumamente revelador en lo que respecta a la evolución, con notable continuidad de fondo, de su propio pensamiento. Aunque, sobre todo respecto a la religión, Fromm cambiará después sustancialmente su punto de vista teórico, en sus trabajos de esta época se puede detectar el *germen* de lo que serán sus concepciones posteriores sobre la religión y la ética —que dan paso a una religión y una ética *humanistas*, elaboradas a medida que avanza en esa segunda etapa de su trayectoria que se abre en 1941 con *El miedo a la libertad*—, concepciones que jugarán un papel decisivo en la articulación definitiva de un pensamiento ético-utópico que se definirá como «humanismo radical».

La crítica a la religión en esta primera etapa la desarrolló Fromm fundamentalmente en su artículo *El dogma de Cristo* (DC), cuyo subtítulo en la versión original —*Un estudio psicoanalítico de la función sociopsicológica de la religión*²— indicaba claramente cuál era su enfoque. Antes de centrarse en la evolución de la cristología en los primeros siglos del cristianismo para indagar su significación sociopsicológica, Fromm dedicaba una amplia primera parte a exponer lo que era el esbozo de su proyecto de psicología social como mediación entre la teoría freudiana y el materialismo histórico y a explicitar sus puntos de vista sobre el fenómeno religioso, en los cuales ya se hacía presente su estrategia global respecto a la síntesis freudomarxista. Se puede decir que Fromm asumía de entrada la crítica freudiana de la religión, pero de manera tal que iba a quedar completada y en cierto modo corregida al integrarla en la perspectiva histórico-materialista de Marx. Con todo, como veremos, la crítica sociopsicológica frommiana, incorporando la freudiana y siendo globalmente de

² *Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion: Imago 16* (1930), 305-373. En adelante este escrito será citado por su edición como libro en español (*El dogma de Cristo*, Paidós, Buenos Aires 1979), bajo las siglas DC, indicando las páginas y añadiendo a continuación, entre paréntesis, volumen y páginas correspondientes en las obras completas de Fromm editadas en alemán bajo la dirección de R. Funk con el título de *Gesamtausgabe* (10 vols.), Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1980-81 (así se procede también en el caso de otros escritos de Fromm a los que se hace referencia).

cuño marxista, tampoco se identificaría totalmente con la de Marx, aunque Fromm no planteara las cosas como distanciamiento respecto a él.

Conviene destacar que la crítica frommiana tenía un carácter fundamentalmente *anti-ideológico*: su objeto era el papel ideológico de la religión como componente de la supraestructura social. Hacia ello había apuntado la crítica marxiana. Pero ésta, siendo anti-ideológica, iba vinculada a la crítica filosófica a la religión como proyección humana, que Marx sostenía remitiéndose a Feuerbach y en base a la cual quedaba justificada su postura atea; aunque en el fondo se trataba más de un ateísmo político-humanista que filosófico, pues Marx no entraba directamente en la discusión sobre la existencia o no existencia de Dios³. Pues bien, la crítica anti-ideológica de Fromm también se formulaba desde el trasfondo filosófico de Marx, aunque con mucha mayor cautela por su parte en lo que respecta a una posición definidamente atea, pues mucho menos que Marx, si cabe, entraba explícitamente en la cuestión *filosófica* de la existencia de Dios; no obstante, sí estaba ya decantado hacia una posición no-teísta, no ajena a los contactos que ya había mantenido con la tradición budista. Pero si su crítica iba contra la función de la religión, el presupuesto era que la religión podía desempeñar tal función *porque* era resultado de la proyección del hombre, lo cual lo acentuaba Fromm no sólo por lo que le venía «vía Marx», sino por lo que había recibido «vía Freud» —recordemos la incidencia del psicoanálisis en su abandono de la ortodoxia judía—. Precisamente Fromm encontraba en Freud lo que faltaba en Marx: los mecanismos psicológicos por los que se produce la proyección que desemboca en la religión como ideología. Y también el caso de Freud, en lo que respecta al ateísmo, era similar al de Marx. Su crítica psicoanalítica se centraba en la función de la religión, pero tampoco se quedaba ahí, sino que igualmente la extendía más allá, apoyándose en los presupuestos filosófico-antropológicos de su teoría.

2. La religión como «ilusión colectiva»

En una línea netamente freudiana, Fromm consideraba la religión como una de las vías privilegiadas de satisfacción fantaseada —por tanto inconsciente— de los impulsos libidinales. Lo peculiar de las fantasías religiosas es que en ellas tiene lugar la transferencia a Dios —«figura imaginaria», decía Fromm— de los sentimientos, tanto de amor como de odio, que el individuo experimenta en relación a la figura del poder. Haciéndose eco de los puntos de vista de Freud expuestos en *Totem y tabú*, Fromm hacía hincapié en la ambivalencia de la actitud religiosa como resultado de esa transferencia. En la actitud del adulto hacia Dios —un Dios todopoderoso al que se ama porque protege, pero al que

³ De entre la abundante literatura acerca de la crítica marxiana de la religión, cabe destacar W. POST, *La crítica de la religión en Karl Marx* (1969), Herder, Barcelona 1972.

también se teme porque castiga— se reproduce, por tanto, la actitud del niño hacia el padre, a la vez protector servicial y rival opresor. Las fantasías religiosas hunden así sus raíces en el conflicto originario que suponía la situación edípica, suponiendo una vía para la satisfacción ilusoria de las pulsiones reprimidas en la resolución del complejo de Edipo, que por lo demás nunca es del todo completa⁴.

Pero Freud no se limitaba a explicar los mecanismos psíquicos intervinientes en la ilusión religiosa. Se preguntaba también por las raíces antropológicas de esa ilusión: por qué existe la religión misma o qué la ha hecho necesaria. La respuesta de Freud en *El porvenir de una ilusión* —recogida por Fromm— ponía la raíz última de la religión en el desamparo y la impotencia del hombre. La transferencia de los sentimientos respecto a la figura (real) del padre hacia la figura (imaginaria) de Dios la basaba en que el hombre, siendo adulto, experimenta una impotencia y desamparo *similares* a las del niño frente al padre, por una parte, y frente a un mundo hostil, por otra: el hombre sigue viéndose impotente ante las fuerzas de la naturaleza y ante un destino que desemboca en la muerte, y, reproduciendo a un nuevo nivel lo que hacía de niño respecto al padre, ahora diviniza esas fuerzas y a la vez busca en los dioses o en el Dios omnipotente protección frente a ellas. Al alivio psíquico que de esta manera proporciona la ilusión religiosa se añaden las compensaciones que ofrece frente a las privaciones y padecimientos que conlleva la vida civilizada al incorporar dicha ilusión la promesa de *otra* vida tras la muerte. En consecuencia, la religión es una «*ilusión*» (necesaria) que funciona como *narcótico*⁵.

Fromm recogía expresamente la conclusión de Freud en *El porvenir de una ilusión*: en tanto aumente el dominio del hombre sobre la naturaleza, la religión se volverá una ilusión superflua, pudiendo como tal desaparecer. Pero lo que Freud dejaba atrás era lo relativo a la otra función psíquica asignada por él mismo a la religión como compensatoria de los sufrimientos y represiones inherentes al hecho civilizatorio, los cuales no se verían amortiguados por un mayor dominio de la naturaleza —lo planteado después en *El malestar en la cultura*—. A partir de aquí, detectando esa contradicción, Fromm retomaba la crítica freudiana para llevarla más lejos de la mano de Marx, pues en ella, una vez más, se hacía notar la falla sociológica de Freud, el cual siempre se movía en el plano abstracto y ahistórico de la «sociedad en general». Por ello, si Freud acertaba en la base psico-antropológica y en los mecanismos psíquicos de la ilusión religiosa, erraba en la comprensión de su función sociopsicológica y a la hora de explicar la evolución histórica de las ideas religiosas. Precisamente

⁴ Cf. DC, 20 y 22 (VI, 21 y 22).

⁵ Cf. *ibid.*, 23-25 (VI, 23-24). Sobre la posición freudiana respecto a la religión, sobre todo en las obras a las que hacemos referencia, puede verse C. DOMÍNGUEZ, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Paulinas, Madrid 1991, especialmente caps. 3 y 5.

respecto a la cuestión religiosa se evidenciaba la insuficiencia del planteamiento analogizante de Freud, arrastrado por el psicologismo que acompañaba a su concepción abstracta de la sociedad. A tal planteamiento se debía la idea freudiana de la religión como «*neurosis colectiva*», de la que Fromm se distanció para criticarla abiertamente, aunque no atendiendo tanto a los textos freudianos como centrándose en los trabajos de T. Reik, en los que dicha idea estaba presente lastrando todo su enfoque metodológico⁶.

Ni el comportamiento religioso ni las concepciones religiosas podían explicarse adecuadamente por analogía con los fenómenos neuróticos individuales. Hacía falta la mediación de la psicología social analítica para explicar la religión como «*ilusión colectiva*» y su función sociopsicológica. Había, por tanto, que comenzar por analizar la *situación vital*, económicamente determinada, de los individuos que sostienen determinadas ideas religiosas, y a partir de ella dar cuenta de la génesis y dinámica de las fantasías colectivas que se expresan en tales ideas, en base a la estructura libidinal o «matriz caracterológica» común —lo que Fromm llamará después *carácter social*—, que resulta del proceso de *adaptación* de todos ellos a las condiciones de vida compartidas. Así podría explicarse también el cambio en las ideas religiosas como expresión del cambio psíquico de los individuos de una sociedad, o de ciertos grupos dentro de ella, cuando cambian esas condiciones de vida. En definitiva, si los impulsos libidinales que se canalizan hacia las fantasías religiosas, a través de la estructura libidinal, son inconscientes, y en cuanto tales determinan las ideas religiosas como contenido de la conciencia, es imprescindible conocer la realidad social que ejerce su efecto sobre la dinámica inconsciente de los individuos; sólo así se puede llegar a comprender por qué se mantienen o cambian esas ideas y cuál es la función ideológica que desempeñan⁷.

Atendiendo a las condiciones de vida de los hombres, la psicología social, situada en la perspectiva del materialismo histórico, podía correlacionar las fantasías colectivas, y la satisfacción de las pulsiones que se obtiene a través de ellas, con la realidad social y su dinámica. Si ésta exige un cierto grado de

⁶ Cf. *ibid.*, 15-16 y 95-102 (VI, 18 y 62-66). Fromm tenía a la vista la obra de T. Reik, *Probleme der Religionspsychologie* (1919) y su artículo *Dogma und Zwangsidee*, publicado también en: *Imago*, 12 (1927), respecto al cual su artículo sobre *El Dogma de Cristo* venía a ser una contraréplica. Fromm expresamente criticaba a Reik que su base fuera sin más la analogía entre religión y neurosis obsesiva. El supuesto falso de esa analogía radicaba en tomar la religión (el cristianismo en este caso) como entidad en sí, suponiendo que sus adeptos constituyen un sujeto unificado —como si las masas fueran un sólo individuo—. Eso implicaba, al parecer de Fromm, una interpretación idealista de la religión, además de reduccionismo psicologista y «organicismo» sociológico que pasaba por alto las diferencias en la sociedad entre clases en conflicto, así como las condiciones reales en que se mueven. En consecuencia, Reik —decía Fromm— «no interpreta las ideologías como algo producido por hombres; reconstruye los hombres a partir de las ideologías» (*ibid.*, 97 (VI, 63)).

⁷ Cf. *ibid.*, 14-16 (VI, 17).

represión de las pulsiones libidinales, impidiendo la satisfacción real de las necesidades que originan, las fantasías colectivas ofrecen una vía sustitutoria de satisfacción, de modo que facilitan a los individuos la adaptación e integración en el sistema y, por consiguiente, el fortalecimiento de éste. Pero, además, siendo la realidad social una realidad de clases en conflicto, como ni la represión socialmente inducida es igual en todas ellas ni todas satisfacen de la misma manera las necesidades elementales, las satisfacciones fantaseadas sustituyen a la satisfacción real de las necesidades libidinales y compensan las deficiencias en la satisfacción de las elementales tanto más cuanto mayores sean las insatisfacciones y las carencias. Fromm añadía respecto a esto que las fantasías colectivas son efectivas en la satisfacción sustitutoria y compensatoria, precisamente porque son *colectivas*, y ofrecen por ello una ventaja esencial sobre los ensueños individuales: «en virtud de su universalidad, las fantasías son percibidas por la mente consciente como si fueran reales. Una ilusión de la que participan todos se convierte en realidad»⁸. Fromm insistía también en cómo esa ventaja se incrementa desde el momento en que las fantasías colectivas, en virtud del desarrollo de la sociedad —que implica no sólo el ahondamiento de la división de clases, sino la especialización de una élite en el saber y la diferenciación de saberes— se racionalizan, haciéndose más complejas. Eso afecta a las fantasías religiosas, las más antiguas, surgiendo las elaboraciones teológicas, y apareciendo paulatinamente junto a ellas otros ámbitos diferenciados de expresión de las fantasías, como la literatura y el arte, la filosofía y la moral. Pero, en todo caso, a la ventaja de «apariencia de realidad» había que sumar como factor decisivo en la eficacia de las fantasías colectivas su capacidad para reforzar los vínculos emocionales entre las clases sociales, lo que redundaba a favor de la estabilidad social:

«El contenido y la forma de las satisfacciones fantaseadas quedan determinados, por una parte, por la constitución psíquica y, por otra, por la realidad social. La realidad social se caracteriza porque ha sido siempre en toda la historia precedente de la humanidad una realidad de clases, es decir, que se han enfrentado siempre una clase dominante, tomando psíquicamente el papel de padre, y una dominada, que asume el papel de hijo. Esto significa que la dirección de las necesidades pulsionales y de las satisfacciones colectivas no sólo queda determinada por la situación social en general, esto es, por el correspondiente grado de dominio de la naturaleza por los hombres, sino especialmente por la situación de clases, la cual exige que cada individuo de la clase dominada se encuentre respecto de los de la clase dominante en una relación de dependencia psicológica conforme lo requiere la estabilidad social»⁹.

⁸ *Ibid.*, 26 (VI, 24).

⁹ Estas líneas las ofrezco directamente traducidas del texto original, ya que faltan en la traducción castellana de Paidós, al final del primer párrafo, en DC, 26 (véase *Gesamtausgabe*, VI, 24).

En estas líneas, a la vez que puede observarse claramente la intención frommiana de integrar las aportaciones freudianas dentro de la teoría de Marx, se insinuaba la corrección que suponía a Freud el enfoque sociopsicológico materialista: la religión como ilusión colectiva no va a desaparecer por superflua, aun cuando se domine la naturaleza, porque cumple la *función sociopsicológica* esencial de apuntalar el precario equilibrio de la sociedad de clases, reforzando en los dominados la actitud de sometimiento psíquico respecto a los dominadores¹⁰.

Fromm pensaba que en las fantasías religiosas no sólo tienen eco los sentimientos de impotencia y desamparo frente a la naturaleza y a un destino indomeñable, como reproducción de los sentimientos infantiles, sino además los sentimientos de impotencia y debilidad de los dominados frente a los dominadores, ya que también en la estratificación social se repite para el individuo la situación infantil. La clase dominante y especialmente sus representantes que ejercen el poder son objeto, para los dominados, tanto de reverencia como de hostilidad —con frecuencia inconsciente—. Los mecanismos psíquicos que se activan en el individuo ante el poder son similares a los que se ponían en juego ante la figura del padre. Como los sentimientos hacia el padre se han transferido a Dios —«figura imaginaria» en la que se concentran las fantasías religiosas— resulta entonces que Dios es «el aliado de los dominadores», el cual «con su autoridad confirma la autoridad de la clase dominante». Como Dios no está sujeto a la crítica (eso, que es cuestión de principio para el creyente, desde el punto de vista crítico se debe a la irrealidad de la «figura imaginaria»), la clase dominante se apoya en él para desdeñar la crítica de los dominados. Utilizada desde el poder para no dejar cabida a la impugnación del sistema, la religión como ideología legitima las relaciones de dominio. Pero eso puede hacerlo porque antes mantiene a los individuos en la situación psicológica del sometimiento infantil que el sistema necesita para su estabilidad. La actitud ambivalente respecto a Dios está, por tanto, en consonancia con la doble función sociopsicológica de la religión de mantener la docilidad respecto a la clase dominante, impidiendo la independencia psíquica de los dominados, y de ofrecer a éstos cierto grado de satisfacción, socialmente inocua, que les haga la vida suficientemente tolerable como para impedir que intenten pasar de la actitud de hijo

¹⁰ Desde la postura que Fromm manifiesta, cabría esperar que postulase en todo caso la superación de la religión en una sociedad sin relaciones de dominio —como pensaba Marx—, pues supondría una situación en la que no fueran necesarias esas *ilusiones*. La pregunta que cabe plantear ante ello es si en la religión hay algo que no sea mera *ilusión*, lo cual sitúa el problema más allá de Freud y también de Marx. Como veremos, esta cuestión latía en las páginas de *El dogma de Cristo* y Fromm no dejaba de insinuar una respuesta.

obediente a la de hijo rebelde¹¹. Añadiendo a éstas la función que a su vez cumple la religión específicamente para los dominadores, Fromm resumía así las funciones de la religión:

«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»¹².

3. Análisis sociopsicológico del cristianismo primitivo y su evolución posterior

En base a estos planteamientos emprendió Fromm en *El dogma de Cristo* su estudio de la evolución de las concepciones cristológicas de la Iglesia primitiva para «probar en detalle lo que se ha dicho por medio del examen de un pequeño segmento del desarrollo religioso». Los pasos a seguir en la investigación él mismo los trazaba con estas palabras:

«La meta será *comprender el dogma sobre la base de un estudio de la gente, no a la gente sobre la base de un estudio del dogma*. Por lo tanto, intentaremos en primer término describir la situación total de la clase social en la que tuvo origen la primitiva fe cristiana, y comprender el significado psicológico de esta fe en términos de la situación psíquica total de estos hombres, y demostraremos luego cuán distinta fue la mentalidad de la gente en un período posterior. Eventualmente intentaremos comprender el significado inconsciente de la Cristología que cristalizó como producto final de un desarrollo de tres centurias. Nos referimos principalmente a la fe cristiana primitiva y al dogma de Nicea»¹³.

Desde el punto de vista de Fromm, había que rastrear cómo y por qué se produce la transición desde la idea adopcionista del siglo I (Cristo ascendiendo a la categoría de Hijo de Dios) hasta el dogma «homousiano» de Nicea (idéntica esencia del Padre y el Hijo, aun siendo «personas» diferentes), y a nosotros nos interesa a su vez desvelar cómo Fromm dejaba deslizar afirmaciones que sutilmente iban más allá de la posición de Marx respecto a la religión, y por supuesto más allá de la de Freud. Tales puntos de vista afloran sobre todo en el

¹¹ Cf. *ibid.*, 20-21 (VI, 21-22). Es interesante reparar en el par autoridad-obediencia, sobre el que Fromm dirigirá paulatinamente su mirada crítica. La noción de *autoridad* que por aquellos años barajaba Fromm, así como su teorización en torno al carácter autoritario, su crítica del autoritarismo y sus ideas acerca de una *autoridad racional* —como la que ha de ejercerse en la educación o en democracia—, la encontramos en E. FROMM, *Sozialpsychologische Teil*, en M. HORKHEIMER (Hrsg.), *Schriften des Instituts für Sozialforschung*, Band V: *Studien über Autorität und Familie*, Felix Alcan, Paris 1936, 77-135 (vers. cast.: *Autoridad y familia. Parte sociopsicológica*, en H. P. GENTE (comp.), *Marxismo, psicoanálisis y sexpol*, vol. 1, Granica, Buenos Aires 1972, 184-248), texto recogido en *Gesamtausgabe*, I, 139-187.

¹² *Ibid.*, 26 (VI, 24).

¹³ *Ibid.*, 27 (VI, 25).

tratamiento del mesianismo religioso, trasluciéndose ahí de modo especial la intencionalidad ético-utópica propia de su pensamiento. Podemos adelantar que el cambio a nivel ideológico (teológico-dogmático) Fromm lo consideraba correlativo a la transformación del cristianismo de movimiento mesiánico revolucionario en religión oficial del Imperio trescientos años más tarde, con la consiguiente transformación de la primitiva comunidad igualitaria y fraterna en una iglesia fuertemente jerarquizada¹⁴. La hipótesis de Fromm era que, bajo la apariencia de continuidad sugerida por la idea de difusión de la religión cristiana, se ocultaba la mutación, de hecho, de la religión original (cristianismo primitivo) en otra distinta, como se podía corroborar atendiendo a las *funciones sociopsicológicas* diferentes desempeñadas en uno y otro caso¹⁵.

La investigación de Fromm parte de la situación de Palestina en el siglo I antes de Jesucristo para dar cuenta de por qué arraigó el cristianismo entre sus clases bajas¹⁶. Éstas anhelaban un cambio radical de su situación de opresión, a la vez que sentían una profunda hostilidad tanto hacia los ocupantes romanos como hacia los mismos judíos de las clases altas, colaboracionistas con el poder extranjero. Las esperanzas de cambio —el odio hacia los romanos y los judíos

¹⁴ Cf. *ibid.*, 72 ss. (VI, 48 ss.).

¹⁵ Cf. *ibid.*, 67-68 (VI, 45-46). La investigación de Fromm sobre el cristianismo primitivo, además de suponer una alternativa al enfoque de Reik, también se contraponía a los planteamientos de Kautsky en sus obras *Ursprung des Christentums* (Stuttgart 1895, 13ª ed.) y *Vorläufer des neuen Sozialismus* (Stuttgart 1895), en las que presentaba una valoración positiva del cristianismo primitivo desde el punto de vista marxista. Sin embargo, según Fromm, la visión del cristianismo sostenida por Kautsky fallaba en lo más importante, debido a que su interpretación del materialismo histórico seguía lastrada por una concepción mecanicista que la hacía excesivamente banal. Kautsky valoraba el cristianismo primitivo como un movimiento proletario, pero ponía su esencia exclusivamente en su actividad práctica (caritativa) y no en su exaltación religiosa. Para Fromm, una apreciación como ésta era totalmente insuficiente, pues si ciertamente el cristianismo arraigó en las clases bajas, a Kautsky se le escapaban las razones más profundas: las relaciones entre las clases y su significado sociopsicológico. En definitiva, la concepción de Kautsky carecía de perspectiva dinámica y seguía siendo deudora de la infravaloración de lo ideológico, al considerarlo como mera excrecencia de lo que sucede en la infraestructura; desde luego, en su desprecio por el significado histórico de las ideas religiosas asoma —dice Fromm— «su completa falta de comprensión del significado de las satisfacciones fantaseadas dentro del proceso social» (*Ibid.*, 55, n. 36 (VI, 39, n. 3)).

¹⁶ Cf. *ibid.*, 28-60 (VI, 26-41), bajo el epígrafe «La cristiandad primitiva y su idea de Jesús». Por razones de brevedad prescindimos de la amplia información aportada por Fromm respecto a una época que conocía bien debido a su formación rabinica. Por el mismo motivo, simplificaremos al máximo las referencias a los abundantes datos barajados por Fromm en base a sus conocimientos de patrística y de la dogmática cristiana, destacando entre sus fuentes la obra de A. Harnack. No obstante, en relación a éste último puede decirse que, frente a la unilateralidad de su planteamiento acerca de la helenización del cristianismo —su más conocida tesis, constantemente defendida en sus obras desde su *Das Wesen des Christentums* (1900)—, Fromm venía a poner de relieve lo que aquél olvidaba: los orígenes judíos del cristianismo (puede verse al respecto E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, vol. III, Herder, Barcelona 1992, 614-616).

aliados con ellos— se habían canalizado en diversos movimientos de signo mesiánico-revolucionario —como el de los zelotes— que, sin embargo, no habían logrado éxitos efectivos. El mensaje cristiano, con su esperanza escatológica en la instauración del Reino de Dios en un futuro inminente, respondía a las expectativas de las clases bajas, proyectando en la fantasía lo que la realidad negaba. Fromm subrayaba en este punto que la figura de Cristo era la clave de ese desplazamiento, al encontrar en ella una expresión simbólica adecuada a los sentimientos y deseos de las masas oprimidas —y ello sobrepasando la problemática del Jesús histórico, pues lo relevante, aun en el caso de que el mensaje cristiano primitivo partiera de una personalidad concreta, era su *efecto social*, el cual debía comprenderse sobre la base de las clases a las que estaba dirigido y por las que fue aceptado, importando a este respecto su *situación psíquica*¹⁷—.

Para los primeros cristianos, Jesús era el «Mesías» elegido por Dios, Mesías sufriente que habiendo sido resucitado tras su muerte —y elevado a la condición de Dios (Hijo de Dios)— volvería para hacer justicia e implantar el Reino prometido. En su análisis, Fromm consideraba esto como *fantasía religiosa*, cargada de resonancias de antiguos mitos, en la que encontraban expresión los sentimientos y expectativas de los dominados. Por una parte, se expresaba la hostilidad hacia los que detentaban el poder (que serían condenados por el Mesías) y hacia el mismo Dios que era su aliado (ya que permitía la opresión y su autoridad respaldaba de hecho el poder de los opresores), expresada ésta última *inconscientemente* en el acceso a la condición divina por parte del Mesías, para ocupar el puesto de Dios —reedición de la rebelión edípica del hijo contra el padre—. Por otra, el anhelo de salir de la situación de opresión y sufrimiento encontraba respuesta en la fantasía mediante la identificación con el Mesías resucitado, pero de manera que al ser éste también un Mesías sufriente, la identificación con él (no sólo el Mesías era un hombre como ellos, sino que *inconscientemente* ellos mismos, oprimidos y humillados, eran el crucificado) servía para aliviar los sentimientos de culpa por el odio, incluido el odio inconsciente a Dios (el Mesías crucificado expiaba la culpa de todos). Así, a través de la identificación con ese Mesías sufriente —humano pero elevado a la dignidad de Dios— el cristianismo primitivo cumplía la *función sociopsicológica de encauzar simbólicamente la rebelión de los dominados* contra el sistema, de modo que esa satisfacción diferida de los anhelos revolucionarios podía verse como el motivo de la rápida difusión del cristianismo entre las clases bajas del pueblo judío, y después entre las masas oprimidas del Imperio romano, en una situación en la que no había posibilidad de una revolución real exitosa.

A lo largo de los siglos II y III fue cambiando tanto el contexto socioeconómico y político como la misma composición social de las comunidades cristia-

¹⁷ Cf. *ibid.*, 45, n. 26 (VI, 34, n. 2).

nas, lo que repercutiría en una honda transformación del cristianismo¹⁸. Fromm destacaba cómo el mantenimiento de la estabilidad social era necesidad de primer orden en una fase del Imperio caracterizada por el declinar económico causado por el estancamiento de las fuerzas productivas y, a nivel político, por el desarrollo de un sistema fuertemente jerarquizado, con el emperador en la cúspide como monarca absoluto. A esa necesidad podía responder, desde el punto de vista sociopsicológico, el cristianismo, máxime cuando la base sociológica se había visto notablemente modificada al ganar adeptos entre las clases medias y altas. Éstas también pasaron a ejercer su hegemonía en el seno de la Iglesia, no sólo a través del control del aparato institucional, sino también ideológicamente, incidiendo en la reformulación de las concepciones teológicas desde sus intereses y actitudes psicológicas. Es verdad que los cristianos procedentes de las clases bajas seguían siendo mayoría, pero su nueva situación psicológica, debida a los cambios en la realidad social, se caracterizaba por una actitud de resignación creciente que les incapacitaba para ofrecer resistencia e incluso para no caer en una posición subalterna dentro de la Iglesia. De este modo, las condiciones estaban dadas para que el cristianismo dejara de ser la «religión de los oprimidos» y se configurara como «religión de los dirigentes y de las masas manejadas por ellos»¹⁹. En condición de tal, abandonada la hostilidad hacia el poder, podía cumplir la *función de estabilización* que el sistema necesitaba contribuyendo decisivamente a la integración de las clases bajas en él. A esa función y a la nueva situación psicológica imperante entre los cristianos correspondía la nueva concepción cristológica que iba ganando terreno y que sería definitivamente sancionada por el Concilio de Nicea: en la perspectiva de Fromm, el cambio teológico respondía a un cambio sociológico, mediado psicológicamente.

La cristología de Nicea afirmaba a Cristo, Hijo de Dios, de la *misma* naturaleza (*homousios*) que el Padre (se ha pasado del «hombre que se hace Dios» al «Dios que se hace hombre»), lo cual —según Fromm— respondía a las necesidades emocionales de unas masas para las que iba siendo psicológicamente antieconómico mantener el odio: quedaban eliminadas las tendencias hostiles hacia las figuras paternas (Dios, las autoridades, las clases dominantes) —ya el Hijo no desplaza a Dios Padre, porque desde siempre es Dios, uno con el Padre—, desarrollándose una fantasía armonizadora en lugar de la hostil de antes; quedaba desplazada la agresividad hacia los propios sujetos, mediante la identificación con el Jesús sufriente (Dios encarnado) —el énfasis se traslada del derrocamiento del padre a la autoaniquilación del hijo—; y por otra parte quedaban también exonerados de sentimientos de culpa los miembros de las

¹⁸ Cf. *ibid.*, 60-84 (VI, 42-54), bajo el epígrafe «La transformación del cristianismo y el dogma homousiano».

¹⁹ *Ibid.*, 71 (VI, 48).

clases dominantes, pues aparte de poder identificarse con el Mesías sufriente mediante prácticas penitenciales, el sufrimiento de los dominados se veía justificado, por el mismo sufrimiento de Dios, como algo inevitable. Respondiendo así a las necesidades emocionales de la gente, el cristianismo, desde su núcleo ideológico, podía desempeñar la función sociopsicológica de mantener la estabilidad social preservando los intereses de la clase gobernante. La retroacción de la ideología religiosa sobre la base psíquica fomentaba las actitudes infantiles de obediencia y sumisión, lo cual se iba a ver reforzado por el paulatino auge de las figuras maternas de la divinidad en el seno del cristianismo —fenómeno que Fromm conectaba con el mismo dogma niceano—, a través de la consolidación del papel mediador de la Iglesia y la deificación de María²⁰.

Fromm insistía en que este cambio del cristianismo, en virtud del cual, de ser «religión revolucionaria», pasó a ser «religión conformista», ni había sido un cambio brusco, ni un proceso lineal, sino un proceso *dialéctico* en el que, al hilo de las transformaciones socioeconómicas y sociopsicológicas, el antagonismo de las diferentes concepciones teológicas que fueron apareciendo desde un principio se resolvió según la correlación de fuerzas en la Iglesia, a cuyo interior se trasvasaban los conflictos de clase en la sociedad, máxime cuando sus límites llegaron a coincidir con los de ésta al abarcar a toda la población²¹.

²⁰ Cf. 80-84 (VI, 52-54). Es significativo que en el balance final de su estudio Fromm acabara precisamente aludiendo a este punto y señalándolo como uno de los elementos diferenciadores entre catolicismo y protestantismo: «El catolicismo significó el retorno embozado a la religión de la Gran Madre que había sido derrotada por Yahvé. Sólo el protestantismo retornó al Dios Padre. Se encuentra en el comienzo de una época social que permite una actitud activa por parte de las masas, en contraste con la actitud pasivamente infantil de la Edad Media». Y añadía en nota: «Lutero se caracterizaba personalmente por su actitud ambivalente hacia el padre: el encuentro parcialmente amoroso y parcialmente hostil entre él y las figuras paternas constituyó el punto central de su situación» (*ibid.*, 105, n. 58 (VI, 68, n. 1)). Fromm anticipaba así la conexión entre protestantismo y capitalismo que trataría ampliamente en *El miedo a la libertad* (1941). Entre tanto, a lo largo de lo que hemos llamado su «etapa de Frankfurt» iría insistiendo repetidas veces en el carácter patricéntrico del protestantismo y su influjo en la configuración del carácter burgués que el capitalismo necesitaba y promovía. Véase, por ejemplo, *La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social* (1932), en *La crisis del psicoanálisis* (1970), Paidós, Buenos Aires 1979, especialmente 224-226 (I, 72-73) y *La teoría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social* (1934), también recogido en *La crisis del psicoanálisis*, especialmente 159 ss. (I, 104 ss.).

²¹ Cf. DC, 84-95 (VI, 55-61), bajo el epígrafe «El desarrollo del dogma hasta Nicea». Importa subrayar que Fromm llamara la atención sobre la presencia en el Nuevo Testamento de esas concepciones distintas, acentuando que en el libro de los Hechos se recoge la cristología *ascendente* de las primeras comunidades, mientras que en los escritos paulinos gana peso la cristología *descendente* (cf. *ibid.*, 51-52 (VI, 37)). Fromm apreciaba que en éstos, aunque aún imbuidos de esperanzas escatológicas, el desplazamiento al futuro del anhelado advenimiento del Reino ante el retraso de la Parusía, ya corría a favor de la primacía de la concepción espiritualista de la salvación frente a la escatológica, separándose la primera respecto de la segunda, con la que estuvo entreverada en los comienzos del cristianismo (cf. también *ibid.*, 68-69 (VI, 46)).

Así, por ejemplo, Fromm destacaba la corriente de los montanistas (siglo II) como reacción a las tendencias conformistas del cristianismo e intento de recuperar el rigorismo del cristianismo primitivo, aunque al precio de segregarse de la sociedad. El montanismo fue declarado herético, a la vez que, por el otro extremo, el gnosticismo, aunque también condenado por la Iglesia, representaba la punta de lanza en ese proceso de mutación del cristianismo, sólo que —en opinión de Fromm— los gnósticos se anticiparon demasiado y además su maniqueísmo les llevó a sostener unos planteamientos (como espiritualización *extrema* de la salvación, rechazo de la escatología, negación de una verdadera encarnación de Dios, contraposición rotunda entre Antiguo y Nuevo Testamento, diferenciación de *clases* de creyentes, etc.) que eran inaceptables para la Iglesia, aunque también ella marchara en esa dirección. Debatiéndose entre los extremos, la Iglesia llegó a Nicea, donde se enfrentaron las tendencias encabezadas por Arrio y Atanasio, respectivamente. En opinión de Fromm, las sutilezas teológicas en torno al «*homoousios*» (idéntica naturaleza) y al «*homoiousios*» (de parecida naturaleza) catalizaban las diferencias entre concepciones distintas del cristianismo. La victoria de Atanasio, defensor del *homoousios*, «selló —es la conclusión frommiana— la derrota de la religión y de las esperanzas de los pequeños campesinos, artesanos y proletarios de Palestina»²².

Respecto a todo este proceso que se dio en el cristianismo primitivo y que se condensaba en la evolución de las concepciones cristológicas, Fromm hacía especial hincapié en lo que suponía de *pérdida de su impulso mesiánico original*, que entroncaba con el mesianismo profético de Israel²³:

«El punto más importante (de la transformación del cristianismo) es la desaparición gradual de las esperanzas escatológicas que habían constituido el centro de la fe y esperanza de la primitiva comunidad»²⁴.

Esa pérdida del impulso mesiánico —respecto a la que Fromm indicaba que nunca fue definitiva en la historia de la Iglesia, pues a lo largo de ella constantemente afloraron grupos marginales que trataron de revitalizarlo— iba acompañada, además de por los cambios ideológicos señalados, por un proceso de creciente institucionalización hasta desembocar en una Iglesia fuertemente jerarquizada y aglutinada en torno al dogma²⁵, y por una progresiva espiritualización de la salvación, cosas ambas que convergían en la aceptación del orden social vigente y en su consolidación, no sólo por la función sociopsicológica del

²² *Ibid.*, 94 (VI, 60-61).

²³ Cf. *ibid.*, 53 (VI, 38).

²⁴ *Ibid.*, 68 (VI, 46).

²⁵ En opinión de Fromm, el dogma, además de su función sociopsicológica *hacia fuera*, también tenía una función cohesionante e integradora *hacia dentro*, de cara a la institución eclesíástica (cf. *Ibid.*, 72 y 102-103 (VI, 48 y 66)).

cristianismo, sino además por la alianza a niveles institucionales entre la Iglesia y el Estado. Las consecuencias de todo ello las formulaba Fromm de este modo:

«A partir de entonces la carga del mensaje no estaba en el grito "el Reino está próximo", en la expectativa que el día del juicio y el retorno de Jesús llegarían pronto; los cristianos ya no miraban hacia el futuro o la historia, sino que más bien miraban hacia atrás. El hecho decisivo ya había tenido lugar. La aparición de Jesús ya había representado el milagro. El mundo real, histórico, ya no necesitaba cambiar; por fuera todo podía seguir como estaba —Estado, sociedad, ley, economía—, pues la Salvación se había convertido en un asunto interno, espiritual, ahistórico, individual, garantizado por la fe en Cristo. La esperanza de la salvación real e histórica había sido reemplazada por la fe en la ya completa salvación espiritual. El interés histórico fue reemplazado por el cosmológico. Junto con ello se desvanecieron las demandas éticas. La primera centuria del cristianismo se caracterizó por rigurosos postulados éticos, en la creencia de que la comunidad cristiana era primariamente una confraternidad de vida santa. Este rigorismo práctico y ético es reemplazado por los medios de gracia dispensados por la Iglesia. Estrechamente vinculada con la renuncia a la rigurosa práctica ética original se hallaba la creciente reconciliación de los cristianos con el Estado»²⁶.

4. El mesianismo profético como punto de referencia. Antirrelativismo de Fromm frente al fenómeno religioso

A la vista de lo expuesto, se puede decir que lo que «sentía» Fromm —el Fromm freudomarxista proveniente del judaísmo— del curso tomado por la evolución del cristianismo era el *desvanecimiento de las exigencias éticas y el debilitamiento extremo de la esperanza escatológica*, y su correlato, la *creciente institucionalización*, que pesó tanto como lo anterior en que el cristianismo dejara de ser lo que según Fromm fue, esto es, «la religión de una comunidad de hermanos iguales, sin jerarquía ni burocracia», para convertirse en «la Iglesia, la imagen refleja de la monarquía absoluta del Imperio Romano»²⁷. Lo que resta añadir por nuestra parte es que el énfasis de Fromm en estos puntos implicaba una *posición antirrelativista* respecto al fenómeno religioso claramente distanciada de los puntos de vista de Freud. Para Fromm no estaba todo dicho con afirmar que la religión es una «ilusión colectiva», ya que *no es indiferente el signo de esa «ilusión»*. Su distinta valoración del cristianismo primitivo como «religión revolucionaria» y del posterior como «religión conformista» daba a entender que no es igual una «ilusión» que otra; de suyo, Fromm hablaba del paso de un tipo de religiosidad a otro *diferente*, aunque se tratara de dos tipos coexistentes como *tendencias* distintas dentro de una misma tradición religiosa global, radicando el problema en cuál de ellas se convirtiera en dominante²⁸.

²⁶ *Ibid.*, 70 (VI, 47).

²⁷ Cf. *ibid.*, 72 (VI, 48).

²⁸ Cf. *ibid.*, 52 y 94 (VI, 37 y 60). Esta apreciación respondía al enfoque profundamente dialéctico de Fromm, y en términos semejantes la encontramos también al abordar por su parte

La cuestión que se plantea a partir del antirrelativismo de Fromm es la siguiente: ¿Desde dónde y en base a qué valoraba una *ilusión religiosa*, por más que fuera «ilusión», más positivamente que otra? Para bosquejar una respuesta hay que tener en cuenta que Fromm pensaba que las aspiraciones revolucionarias de los oprimidos se expresaban por vías muy distintas, pero que se entrecruzaban y superponían, y más en una cultura no secularizada. Por un lado estaban los intentos propiamente políticos de revuelta y emancipación, y por otro, los movimientos mesiánicos *más estrictamente religiosos*. En el pueblo judío, los intentos políticos se daban enmarcados en movimientos mesiánicos, pero entre éstos se podían establecer ulteriores diferenciaciones según su conexión con aquéllos. El movimiento zelota, por una parte, y la literatura apocalíptica, por otra, eran vistos por Fromm como los dos extremos entre los que basculaban las corrientes mesiánicas del judaísmo en el siglo I antes de Jesucristo. Y lo que él sostenía era que las ideas propiamente *religioso-mesiánicas* se desarrollaban *tanto más* como transferencia de las tendencias políticas revolucionarias al nivel de las fantasías religiosas, *cuanto más* aumentaba la desesperanza de los oprimidos por los fracasos de sus luchas políticas. Desde aquí entendía Fromm el movimiento de Juan Bautista en los albores del cristianismo y el surgimiento de éste último en el seno del judaísmo²⁹. Y en consonancia con todo ello llegaba a afirmar:

«Lo que distinguía a los primeros cristianos de los campesinos y proletarios en lucha contra Roma no era su actitud psíquica básica (...) La diferencia entre ellos no residía ni en los presupuestos ni en la meta y dirección de sus deseos, sino en la esfera en que procuraban cumplirlos. En tanto que los celotes y los sicarios se empeñaban en dar curso a sus deseos en la esfera de la realidad política, la completa desesperanza de realización llevó a los primeros cristianos a formular los mismos deseos en la fantasía. La expresión de esto fue la primitiva fe cristiana, en especial la primera idea cristiana referente a Jesús y a su relación con el Dios Padre»³⁰.

A pesar de las diferencias, Fromm se mostraba explícito al subrayar la *continuidad* del cristianismo primitivo con el mesianismo escatológico judío:

«El concepto de Jesús sostenido por la primera comunidad era que se trataba de un hombre elegido por Dios y elevado por él a "Mesías" y más tarde a "Hijo de

la evolución de la tradición judía. Tal enfoque dialéctico es lo que separa a Fromm de otras posiciones que podían resultar próximas a su análisis. Entré ellas cabe mencionar la de A. Loisy en el campo teológico —con lo que entonces supuso de escandalosa heterodoxia—, insistiendo, desde su réplica a Harnack con *L'Évangile et l'Église* (1902), en que el propósito de Jesús no era fundar una Iglesia, sino preparar la venida del Reino (puede verse E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, vol. III, op. cit., 618 ss., 648 ss. y 660 ss.). Por lo demás, la distinción de Fromm entre *religión revolucionaria* y *religión conformista* era un anticipo de la que posteriormente establecería entre *religión humanista* y *religión autoritaria*.

²⁹ Cf. DC, 34-43 (VI, 29-33).

³⁰ *Ibid.*, 50-51 (VI, 36-37).

Dios". Esta cristología de la primera comunidad se asemeja en muchos sentidos al concepto de Mesías elegido por Dios para introducir un reinado de justicia y amor, un concepto que durante largo tiempo había sido familiar a las masas judías³¹.

Si la novedad *específica* del mesianismo cristiano era la divinización del Mesías sufriente, la argumentación de Fromm venía a sostener que eso significaba un incremento de la fantasía colectiva ya presente en todo mesianismo *religioso*, de modo que lo alejaba más de la realidad sociopolítica. El mesianismo de los zelotes, por ejemplo, en cuanto religioso comportaba una «*ilusión colectiva*», pero —cuestión aparte el acierto, o más bien desacierto, de su estrategia de oposición al poder romano y de enfrentamiento con la oligarquía judía que lo apoyaba— lo cierto es que contaba con una traducción política de la que —en opinión de Fromm— iba a carecer el cristianismo primitivo. No obstante, el talante moral de éste y su «*pathos*» escatológico le mantenían vinculado a la tradición mesiánica de Israel, recayendo el énfasis de Fromm en lo que suponía de *ruptura* con esa tradición la evolución posterior del cristianismo hacia una religión anclada en el pasado y conformista respecto al orden establecido, hasta el punto de convertirse en religión oficial bajo el mandato de Constantino. Fromm sugería que había más proximidad entre el cristianismo primitivo y los movimientos mesiánicos judíos, incluido el de los zelotes, que entre el cristianismo primitivo y el posterior.

En el cristianismo posterior, cuya consolidación doctrinal se alcanzó en el siglo IV con el Concilio de Nicea, junto con la cristología *descendente* se impuso una concepción espiritualista de la salvación —la otra cara del pacto con el orden establecido—. El acento recayó sobre la salvación individual, mediada por la Iglesia, en la vida tras la muerte. La salvación, por tanto, perdido el impulso mesiánico, dejó de concebirse en términos históricos y colectivos. La espiritualización de la escatología condujo al final a que quedara totalmente desvirtuada. Poco quedaba del mesianismo escatológico de los profetas, que veían la redención de la historia como instauración del «reino de justicia y amor» en este mundo, aunque gracias a la intervención *decisiva* de Dios en la historia humana. Es verdad que el mismo marco teológico del mesianismo propiciaba el paso a concepciones espiritualistas, lo cual Fromm insinuaba que comenzó a darse en la literatura apocalíptica, pues, aunque su imagen del final de los tiempos contenía antiguos rasgos proféticos, la diferenciación entre los dos eones llevaba a pensar ese final como transhistórico. Pero con todo, la salvación escatológica aún estaba vinculada a la *historia real*, aunque implicara la ruptura *total* con ésta. El cristianismo primitivo, ciertamente conectado con el mesianismo profético, acusaba también un fuerte influjo de la apocalíptica, sólo que la imagen del Mesías victorioso de ésta era corregida por la del Mesías sufriente. No obstante, el Reino esperado como inminente con el retorno del

³¹ *Ibid.*, 53 (VI, 38).

Mesías resucitado era considerado como el final de la historia en el que todos se verían emplazados. El cambio de la imagen del Mesías que supuso la evolución de la cristología desplazó el acento de la salvación futura a la salvación «realizada», implicando una concepción individualista de la salvación y su espiritualización, al divorciarse la historia salvífica de la historia real. Es decir, la salvación quedó como exclusivamente transhistórica para los individuos, y la escatología como redención de la historia había perdido su relevancia.

A la vista de todo ello, se puede decir que Fromm venía a establecer la siguiente gradación:

- mesianismo histórico-escatológico de los profetas
- mesianismo escatológico de la apocalíptica
- mesianismo escatológico del cristianismo primitivo
- pérdida del impulso mesiánico y progresiva irrelevancia de la escatología en el cristianismo posterior.

La gradación implicaba, en sentido descendente, una paulatina espiritualización de la escatología debida a un incremento de la fantasía religiosa y a una correlativa mayor elaboración ideológica (teológica) —en consonancia con las necesidades psíquicas de la base social de cada una de esas formas de religiosidad—, hasta que dicha espiritualización acababa liquidando prácticamente los impulsos mesiánicos, dándose ese salto cualitativo en la transformación del cristianismo hacia una «religión conformista». Por tanto, si Fromm valoraba *más positivamente* el cristianismo primitivo era porque tras su enfoque sociopsicológico contaba además con un *criterio de evaluación*: el mantenimiento (o no, o con qué intensidad) de las esperanzas escatológicas y de las exigencias éticas del *mesianismo profético*. Ahora bien, si la adopción de este criterio implicaba tomar el mesianismo profético como punto de referencia, desde el mismo planteamiento sociopsicológico —sobre el que actuaba ese criterio— se podía justificar la elección: en la religiosidad de los profetas se expresaron de forma menos mediatizada los anhelos de los oprimidos, esto es, el mesianismo profético era el que conllevaba una menor espiritualización de la escatología y por consiguiente, era la forma religiosa que, aun comportando «ilusión», más fuertemente impugnaba el orden establecido. El cristianismo primitivo era para Fromm «religión revolucionaria» porque en él seguía latiendo el impulso mesiánico del profetismo bíblico.

Al utilizar el mencionado criterio, que evidenciaba el apego del Fromm todavía «freudiano» a la promesa mesiánica de un «reinado de justicia y amor», se hacía patente que para él en el mesianismo escatológico no todo era falsa ilusión religiosa —luego también guardaba las distancias respecto a la crítica marxiana de la religión como mero elemento de la supraestructura ideológica—. Tal como Fromm abordaba la temática del mesianismo, se puede decir que se identificaba con el simbolismo de un «reino de justicia y amor», pero que rechazaba su carácter teológico de «Reino de Dios», viendo ahí el componente

de ilusión religiosa que había que superar para asumir el mesianismo en su sentido antropológico y con su contenido ético-utópico. Es decir, Fromm no cuestionaba, sino todo lo contrario, las esperanzas mesiánicas *en cuanto referidas a una sociedad distinta* que, como meta utópica de la historia, había que lograr mediante el esfuerzo humano por transformar la realidad de injusticia y opresión existente. Su crítica iba dirigida, en lo que afectaba al mesianismo, al *desplazamiento* de sus esperanzas al terreno de las fantasías religiosas, en virtud del cual el contenido subversivo de la «religión de los oprimidos» quedaba mediatizado por la referencia a la trascendencia. Fromm apuntaba así a la necesidad de liberar tal contenido de la mediatización teísta, para resituar las expectativas mesiánicas en el plano histórico y sociopolítico y buscar racionalmente las mediaciones necesarias para su logro.

En definitiva, el Fromm de los años treinta —el «Fromm joven», si quisiéramos llamarlo así— discriminaba entre mesianismo y religión, juzgando las formas religiosas por su componente mesiánico, y apuntando con su crítica de la religión a la necesidad de liberar al mesianismo de la envoltura religiosa con que había nacido y se había desarrollado³². La religión en cuanto ilusión colectiva era una forma deficiente de conciencia —la que, al decir de Marx, necesitaba de ilusiones para soportar la situación existente—, pero según el planteamiento frommiano sería a su vez deficiente la crítica a ella que no supiera discernir entre los diferentes tipos de religiosidad y por consiguiente, en el caso del cristianismo, pasara por alto el contenido valioso del mesianismo escatológico que impregnaba fuertemente el cristianismo primitivo y que lo distinguía radicalmente del posterior.

Se evidencia a la luz de todo lo anterior que el antirrelativismo que separaba a Fromm de Freud conllevaba una divergencia profunda entre las actitudes respectivas que orientaban de raíz sus posiciones teóricas. Si Fromm realizaba una crítica de la religión en la que las esperanzas mesiánico-escatológicas eran la piedra de toque para discernir entre las distintas y no equivalentes formas de religiosidad, y si además a través de la misma crítica a floraba el contenido ético-utópico del mesianismo, como contenido a asumir en clave antropológica y no teológica, con el que él se identificaba, ello implicaba una actitud ante la historia que no cuadraba en absoluto con el pesimismo freudiano. Por el contrario, el contenido no falsamente ilusorio del mesianismo lo percibía Fromm en clara sintonía con el contenido de esperanza que encontró en la herencia de Marx. De hecho, no sólo hablaría después del marxismo como

³² Después, en su pensamiento de madurez, Fromm discriminará entre *religión* y *teísmo*, sin perder el criterio del mesianismo como uno de los más relevantes para seguir diferenciando distintos tipos de religión o de religiosidad —concentrando su propuesta en la consideración del *no-teísmo* (distinto del ateísmo dogmático, mera inversión de la dogmática teísta) como lo más apropiado para una religiosidad consecuentemente humanista—.

«mesianismo secular», en continuidad con el mesianismo profético, sino que reconocería expresamente que, en el caso de su propia trayectoria personal e intelectual, los ideales utópicos de éste motivaron su temprano interés por Marx³³. Y si ello fue así en los años en que Fromm era aún judío practicante, los rescoldos de ese mesianismo profético que tanto le impactó en su juventud ciertamente fueron decisivos ya en aquella primera etapa de su obra para mantener viva la tensión ético-utópica de su pensamiento e ir perfilando la esperanza que siempre habría de animarlo³⁴.

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS

³³ Cf. *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, Simon & Schuster, New York 1962, especialmente 4-5 (IX, 40-41). En lo que respecta al judaísmo inicial de Fromm y a la incidencia de éste en su pensamiento —cuestión a la que hemos hecho reiteradas referencias a lo largo de este trabajo— puede consultarse R. FUNK, *Fromm. Vida y obra*, Paidós, Barcelona 1987 (especialmente cap. I) y, del mismo autor, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1978 (sobre todo cap. 6).

³⁴ Sobre la esperanza en el pensamiento de Fromm me remito a J. A. PÉREZ TAPIAS, *Más allá del optimismo y del pesimismo. La 'esperanza paradójica' de Erich Fromm*: Estudios Eclesiásticos 67 (1992) 309-329.