

SERIE DORADA

El judaísmo dialéctico de Erich Fromm

por Juan DORADO¹

ERICH FROMM, *Y seréis como dioses* (1966), trad. de Ramón Alcalde, Paidós, Barcelona, 2001. 203 págs.

Y así como el pensamiento de Dios, en contraste con el humano, tiene una infinita profundidad, del mismo modo ninguna interpretación de la Torah formulada en lenguaje humano puede contener en sí la totalidad de su significado.

Gershom Scholem²

El psicoanalista y teórico social judeoalemán Erich Fromm (1900-1980) publicó en 1966 una obra en la que se propuso interpretar la tradición religiosa de su pueblo desde una perspectiva “radical”. Por “radical” este autor entendía su particular revisión de las teorías psicoanalíticas sobre el individuo y la sociedad que le dieron fama mundial. Quizá podríamos leer *Y seréis como dioses* (*You shall be as Gods*) como una obra muy personal que conecta las vivencias pasadas, que tanto peso tendrían en el mundo interno de Fromm, con el presente de un autor que ya había alcanzado su madurez intelectual y el prestigio académico como científico social. Este trabajo, centrado en la religiosidad judía, no ha gozado, sin embargo, de la popularidad que alcanzaron otras de sus obras como *El miedo a la libertad* (1941), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (1955)³ o *El arte de amar* (1956). Creemos, sin embargo, que merece la pena una relectura de este libro desde las tradiciones teórico políticas del sur de Europa, y comentar tanto sus hallazgos valiosos como sus grisáceas ausencias.

Como muchas de las mejores mentes de la judería alemana de principios del pasado siglo, Erich Fromm abandonaría su país escapando del régimen nazi,

¹ Agradezco a Javier Roiz sus valiosos comentarios a este trabajo.

² Gershom SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996, p. 34.

³ Su título original es *The Sane society*.

emigrando primero a Estados Unidos y más tarde a México, país en el que enseñó, al que consideró su hogar durante décadas y en el que fundó el Instituto Mexicano de Psicoanálisis. Esta es quizá la parte más conocida de la biografía de Fromm. Pero así no comprenderíamos el porqué de su interés por el pasado religioso e intelectual de su pueblo. Habría que desandar el recorrido lineal de la vida de este intelectual dedicado a una disciplina tan moderna y laica como el psicoanálisis.

Entonces, podríamos oír los pasos de ese Fromm niño que se encaminaba por las calles de Frankfurt hacia la casa de su tío abuelo, el rabino Ludwig Krause. Este familiar fue el primero de los tres maestros que durante su infancia y juventud le introdujeron en las escrituras sagradas de los judíos⁴. Los otros dos serían Nehemía Nobel y Salman B. Rabinkow. Con este último prosiguió en Heidelberg sus clases de Talmud mientras realizaba su tesis doctoral sobre la *halajá* (la ley judía)⁵, al tiempo que lo fue acercando a la obra de Moisés Maimónides (1135-1204). De Rabinkow llegaría a decir que influyó en su vida más que cualquier otra persona⁶.

El joven Fromm estaba entusiasmado con las enseñanzas que recibía de su maestro y soñaba con emular a varios de sus antepasados, que habían sido reconocidos talmudistas en *Askhenaz*⁷. Su fervor religioso haría que sus compañeros de escuela le apodasen el “piadoso”⁸, y tuvo la intención —que no llegó a materializar debido al rechazo paterno— de viajar a Lituania para profundizar en las enseñanzas rabínicas. Es muy probable que su distanciamiento y su crítica del mundo moderno deban mucho a esa educación en unos valores y una forma de vida que estaban condenadas a desaparecer o a quedar engullidas, *asimiladas*⁹,

⁴ Desde su infancia, Fromm estuvo familiarizado con el hebreo clásico, algo que se hace notar en el libro con sus múltiples indicaciones sobre la manera más correcta de traducir o entender algunas frases o palabras de la *Biblia* hebrea y del *Talmud*.

⁵ Su director de tesis fue Alfred Weber (1868-1958), prestigioso sociólogo y economista alemán, hermano de Max Weber (1864-1920).

⁶ Citado en Rainer FUNK, *Erich Fromm. Una escuela de vida*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 71.

⁷ Este es el término hebreo utilizado para referirse a las tierras bañadas por el Rin y el Elba. Con el paso del tiempo, serán considerados asquenazíes los judíos que habitaban el norte de Francia, Alemania, así como los países del este de Europa.

⁸ *Fromm* significa en alemán “piadoso, devoto, beato”. Véase Rainer FUNK, *Erich Fromm. Una escuela de vida*, p. 38.

⁹ El temor a la asimilación, a quedar absorbidos por la cultura y la religión de sus países de acogida, ha sido siempre uno de los mayores miedos de la diáspora judía.

por una sociedad que las consideraban trastos viejos que había que arrojar al verdedero de la historia¹⁰.

Ya desde las primeras páginas del libro, Fromm agradece a sus maestros sus enseñanzas, y se reviste de su autoridad para afirmar que “en ningún momento” se interrumpió la continuidad entre las enseñanzas de estos y sus propias opiniones (p. 19). Es decir que, aunque no nos lo diga explícitamente, su interpretación de la tradición religiosa de su pueblo —que Fromm enmarca en la corriente humanista del judaísmo rabínico—, tendrá en realidad una raíz netamente asquenazí.

A pesar de que, en ocasiones, nuestro autor acuda en busca de consejo a rabinos sefardíes como Maimónides y Moisés Najmánides (1194-1270), su visión del asunto proviene fundamentalmente de los maestros del norte antes mencionados, y entre los que incluimos, en un sentido más amplio, a Karl Marx (1818-1883) y a Sigmund Freud (1856-1939). Algo que no dejará de tener sus consecuencias en las ideas que expone en su obra y, particularmente, en su forma de presentarlas.

LA CRIATURA DESOBEDIENTE

Fromm quiere rescatar lo que él considera un concepto, el de Dios, del mundo de las ideas abstractas y sin vida, y anclarlo en nuestra experiencia cotidiana. Esta no es una tarea fácil. La precariedad de nuestras vidas nos lleva a querer agarrarnos a certezas o a fuertes dependencias que atenúen el dolor psíquico o el difuso malestar diario. Esto también nos impulsa a dejar de atender la contingencia dentro y fuera de nuestro mundo interno. De esta actitud cabe esperar lo que la ciencia de lo público ha ido poniendo en práctica decididamente desde hace ya varios siglos, especialmente desde la reforma protestante¹¹: es mejor no

¹⁰ Podemos citar al respecto una anécdota relatada por el propio Fromm sobre su bisabuelo, el rav de Würzburg. Este hombre, un eminente talmudista, tenía un pequeño comercio. “Un día le llegó un ofrecimiento por el cual, si viajaba un poco, ganaría algo más. Tenía naturalmente muchos hijos, y eso no hacía su vida más fácil. Entonces su mujer le dijo: ¿No te parece que quizás sería bueno aprovechar la oportunidad? Estarías ausente sólo tres días por mes, y dispondríamos de un poco más de dinero. Entonces él contestó: ¿Tú quieres decir que debería hacerlo y desaprovechar más de tres días de estudio por mes?...se pasaba todo el día sentado en su negocio estudiando el Talmud; cuando entraba un cliente se ponía en guardia un poco enojado y decía: ¿No hay ningún otro negocio adónde ir? Ese era el mundo que constituía mi realidad. El mundo moderno me parecía extraño”. Erich FROMM, *El amor a la vida*, Paidós, Buenos Aires, 1994, pp. 160-161.

¹¹ Sobre este proceso histórico centrado en el desprestigio de la tradición de la retórica cívica, véase Laura ADRIÁN-LARA, *Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea*, tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense en 2012, cap. 4.

pensar y callar sobre lo que escapa a nuestro control o predicción. La intención es poner coto al gran temor moderno, *el miedo a la locura*, sometiendo el foro interno de los ciudadanos a los mandatos dictatoriales de la conciencia despierta. El pensamiento político pasa a perder su carácter genuino y se convierte en *ideología*. O quizás sería mejor decir que se transforma en *idolatría*, en ideas fosilizadas que adoramos como a salvadores infalibles.

Estas construcciones mentales tienen la doble función de, por una parte, movilizarnos exteriormente, mientras, por otra, imponen un rígido control de la libertad de movimientos o de asociación interiormente. Consiste en hacer una foto fija de la vida, y operar sobre ella sin contemplaciones para los otros componentes del *self* del ciudadano. Hablamos de elementos más sensibles y delicados que pueden caer aplastados por la soberanía despótica de un yo hipertrofiado. Uno de estos componentes es la experiencia religiosa, dañada hasta el punto de transformarse en una idolatría que subyuga nuestra libertad interior y nuestra comprensión pacífica de la vida en común.

Al tratar los desgobiernos de la vida de sus pacientes, Sigmund Freud descubrió que la mente humana, y en particular, lo que en ella no es consciente (*Unbewusstsein*), tiende hacia la *omnipotencia* del pensamiento y, por este motivo, posee lo que Fromm llama un “afán de sistematización y totalización” (p. 24). Una ansiedad de certidumbre y seguridad derivada probablemente del *desvalimiento* humano, de esa precariedad de la que hablábamos. Esta ilusión de omnipotencia es propia del infante, pero también del adulto, ya que en el mundo interno se apaga el aristotélico axioma de no-contradicción¹² —existiendo simultáneamente permanencia y cambio—, por eso “el hombre es diferente del niño y, a la vez, es el mismo” (p. 22).

Sin embargo, por las limitaciones propias de nuestro conocimiento, este nunca podrá ser completo, sino solamente fragmentario. Así, a los fragmentos reales que podemos captar, le añadimos las piezas ficticias necesarias para completar esa imagen fija de la que hablábamos, de este modo sorteamos temporalmente nuestras angustias y completamos un todo sistemático que nos tranquiliza.

Esta falsa salida acarrea una peligrosa fe en las soluciones finales idolátricas. Algo inasumible para una tradición como la judía que se propuso escapar del sometimiento a los falsos dioses, mediante el reconocimiento de Yahveh como único *locus* de omnipotencia: sellada y expulsada del cosmos humano. Para

¹² ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982, Libro IV, 4, pp. 171ss.

Fromm, este difícil objetivo, antídoto contra las sustancias que envenenan la política y la encadenan al *principio de jefatura*, está aún lejos de cumplirse: “[L]a historia de la humanidad hasta el momento presente es primariamente la historia de la adoración de los ídolos, desde los primitivos ídolos de arcilla y madera, hasta los modernos ídolos del estado, el jefe, la producción y el consumo, santificados por la bendición de un Dios idolizado” (p. 44).

Lo que el cristianismo considera el *Antiguo Testamento*, en contraposición con el *Nuevo*, es una colección de escritos de muchos autores que fueron compuestos durante más de un milenio, aproximadamente del 1200 al 100 a.e.c. Fromm prefiere, sin embargo, tratarlo como un libro único, respetando así el trabajo de edición que hicieron sus compiladores hace siglos, pero también porque la *Biblia* hebrea “ha sido leída y comprendida como un libro único durante los últimos dos mil años” (p. 14). Y declara que desde esta base analizará e interpretará las relaciones entre el Dios bíblico y su criatura predilecta, el ser humano.

Para nuestro autor, en la *Biblia* encontramos una evolución en el concepto de Dios. Hallamos en ello una perspectiva *historicista* que se nos presenta siempre lineal, hacia adelante, de menos a más. No solo del carácter político de las relaciones entre los judíos y su única divinidad, sino también de la calidad literaria e intelectual de sus autores. Así lo afirma cuando separa al Dios de Abraham del Dios de Isaías, “tan diferentes entre sí como lo son el jefe de una tribu nómada, primitivo e inculto, y un pensador universalista que vive en uno de los centros de la cultura mundial un milenio después” (p. 26). Si bien tanto uno como otro comparten la creencia monoteísta y el rechazo permanente a la idolatría, Fromm parece considerar más *avanzadas* las propuestas de Isaías.

Su interpretación, en consonancia con su idea de evolución lineal, empieza por el principio, por el *Génesis*, *Bereshit* en hebreo. En opinión del pensador alemán, la visión cristiana de la expulsión del Paraíso ha oscurecido el claro significado de este relato. Fromm no acepta la noción de *pecado original* que Pablo de Tarso (circa 5-67 e. c.) introdujo en el *Nuevo Testamento* (Rm 5-7; 1Co 15: 21-58) y que, desde los mismos inicios, será un pilar de la doctrina cristiana.

Más miedo aún le dan a Fromm las consecuencias tan lesivas para la libertad humana que tiene la radicalización de esta postura a partir de los dos grandes reformadores protestantes, Martín Lutero (1483-1546) y Juan Calvino (1509-1564). Para el calvinismo, ni siquiera el bautismo podía limpiar esa mancha de nacimiento con la que nace el bebé humano (pp. 110-111). Se comprende este rechazo frontal a la determinación y a la predestinación, si nos volvemos a imaginar a ese niño judío de Frankfurt atemorizado ante esta forma de religiosidad

basada en el miedo, mayoritaria y muy violenta, que no era la suya y que chocaba con lo que enseñaban sus maestros:

Que no pase por tu mente la idea, expresada por muchos necios gentiles y por la mayoría de los israelitas insensatos, de que al principio de la existencia de una persona, el Todopoderoso decreta que ha de ser justo o malvado; no es así: todo ser humano puede llegar a ser justo como Moisés, nuestro maestro, o perverso como Jeroboam; sabio o necio; misericordioso o cruel; mezquino o generoso; y lo mismo sucede con las demás cualidades. No hay nadie que lo obligue o que decrete qué ha de hacer o lo arrastre hacia uno de los dos caminos; sino que cada persona toma el camino que quiere, espontáneamente y por propia decisión (Maimónides, *Mishné Torá*)¹³.

Adán y Eva fueron, según cuenta el primer libro de la *Biblia*, persuadidos por la serpiente para *desobedecer* a su Creador comiendo del fruto prohibido: “el día en que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como dioses” (Gn 3: 5)¹⁴. Fromm argumenta que en el texto bíblico original no aparece por ninguna parte la palabra “pecado” y que, además, en ningún lugar del *Antiguo Testamento* aparece la idea de una naturaleza humana corrompida: “[L]a «caída» no es un acontecimiento metafísico-individual, sino histórico” (p. 110).

Se trataría de una *rebelión* contra un Dios celoso de su soberanía absoluta, que no admitía competencia alguna en su posición de poder, y que por ello castigó al hombre y a la mujer por su desobediencia. Adán y Eva cedieron ante la fuerza superior de Dios, pero no expresaron pesar ni arrepentimiento. Para Fromm, la expulsión del Paraíso fue una experiencia dolorosa, pero también constituyó la oportunidad de que el ser humano pudiera ser libre y, por este motivo, este hecho supondría la inauguración de la historia humana (p. 27).

A partir de entonces, y siguiendo la interpretación de Fromm, lo que se produce es un *desarrollo* del concepto de Dios con la aparición de la idea de *pacto* entre Dios y los hombres. El compromiso entre Dios y los hebreos tomará forma en tres pactos: primero, entre Dios y toda la humanidad representados por Noé y su familia tras el diluvio universal, con el que Yahveh se compromete a no ani-

¹³ Citado en p. 144. Fromm ya había analizado y criticado duramente la influencia de la predestinación en la reforma protestante en Erich FROMM, *El miedo a la libertad* (1941), Paidós, Barcelona, 2005, pp. 78-112.

¹⁴ Todas las citas bíblicas que aparecen en este trabajo han sido extraídas de *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.

quilar nunca más la vida sobre la tierra (Gn 9: 11); más adelante tendrá lugar un segundo pacto entre Dios y los hebreos, la tribu de Abraham, pero que también será extensivo al resto de la humanidad: “[P]or ti se bendecirán todos los linajes de la tierra” (Gn 12: 3); y finalmente un tercero entre Dios y su pueblo elegido¹⁵ en el Sinaí, cuando Moisés recibe las tablas de la Ley. Desde entonces, y en opinión de nuestro autor, Dios ya no actuaría como un monarca absoluto, sino como un *monarca constitucional* y, por tanto, estaría sujeto a las condiciones del pacto o alianza.

El esquema de Fromm se nos presenta claro y ordenado. Apto para todos los públicos. Pero para todos los públicos que han nacido, como sus lectores, tras las revoluciones políticas modernas y la difusión exitosa de las racionalistas teorías del contrato social. A nosotros nos queda la duda de si Fromm habría propuesto esta interpretación *progresista* sin estos antecedentes filosóficos. Nos sorprende aún más que su esquema se salte alegremente su anterior declaración de que iba a leer la *Biblia* como un libro único, porque así había sido leída por la tradición religiosa de su pueblo.

Entonces, podríamos preguntarle al autor, ¿en qué lugar de este desarrollo lineal y no contradictorio encuadramos el *Libro de Job*? Los padecimientos de un hombre justo que respeta las normas entregadas por Dios y a quien, sin embargo, le suceden un sinfín de calamidades, ¿cómo se explican en la solución propuesta por Fromm? Detrás de esta explicación historicista, que asume el progreso inherente en la historia de las ideas políticas, nosotros observamos ese gesto tan moderno de las teorías científicas que para resolver un *misterio* primero lo transforman en un *enigma*. Un misterio admite múltiples posibilidades, aproximaciones o interpretaciones. Para que aparezca un enigma, el misterio ha debido ser previamente alterado intelectualmente para enfrentarse a él sin su hondura incontrolable. Y el enigma sólo admite una solución.

Esta actitud contrasta fuertemente con la tradición talmúdica, de la que Fromm se sentía continuador. El Talmud trata al relato bíblico con el respeto que merecen los objetos valiosos que pueblan y dan vida al mundo interno de los creyentes. Y esos objetos escapan a la vigilancia y la rigidez de los criterios interpretativos de un único sabio. Por esta razón, en los escritos talmúdicos aparecen

¹⁵ Conviene tener en cuenta que aunque en la *Biblia* se aluda al pueblo judío como el “pueblo elegido”, en realidad se hace referencia a que es el único pueblo que ha reconocido a su Dios y al que le será entregada la *Torá*. Véase Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 159.

recogidas las múltiples interpretaciones posibles de la *Torá*, en muchos casos contradictorias las unas con las otras¹⁶. Esta inclinación retórica de reconocimiento de la contingencia sugiere que no puede afirmarse una opinión en cualquier tiempo y lugar, porque lo que hoy nos parece verosímil, mañana quizá nos parezca equivocado.

La práctica medieval de las *responsa* rabínicas (*She'elot u-Teshubot*) atestigua esta orientación. Los sabios judíos más reconocidos respondían a las preguntas que provenían de diversas partes del mundo sobre cuestiones morales o religiosas, y con este proceder adaptaban la interpretación de la *halajá* a cada caso concreto. Estas *responsa* se sustentaban en la idea del buen juicio como actividad terapéutica y cotidiana¹⁷.

Ningún rabino tendrá la última palabra sobre los misterios de la escritura, porque eso supondría tratar la palabra de Dios como se tratan las promesas del ídolo, a quien uno hace decir lo que le conviene. De ahí el respeto por la *polifonía de opiniones* que intentan hacerse oír y que merecen ser escuchadas¹⁸. El verdadero carácter del *Talmud* sería el de una conversación retórica y profunda entre discípulos y maestros. Sus enseñanzas no siguen la forma griega de diálogo en la que el maestro monta un falso teatro donde sus acompañantes son figuras inertes que halagan su vanidad y pugnan entre sí por decir *la* verdad.

CONOCIMIENTO IDOLÁTRICO

Fromm destaca un aspecto del Dios bíblico que lo separa radicalmente de los ídolos. En uno de los pasajes más recordados de la *Torá*, Dios accede a dar su nombre a Moisés, pero de una manera muy misteriosa: “Yo soy el que soy” (Ex 3:14). Es decir, si por una parte, Dios sabe que su pueblo quiere *identificar* mediante un nombre al Dios que han reconocido; por otra, quiere marcar su diferencia con el resto de los ídolos al que las personas se encadenan infructuosamente. Por eso, en el *Decálogo* (Ex 20:4), Yahveh prohíbe con el rigor de una ley sagrada que se le adore con cualquier representación o imagen que pueda anclarlo en el tiempo y en el espacio, “ni por una imagen sonora, es decir un nombre, ni por una imagen de piedra o madera” (p. 34).

¹⁶ Véase Gershom SCHOLEM, “Revelación y tradición, categorías religiosas del judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 84-85.

¹⁷ ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 277.

¹⁸ SCHOLEM, “Revelación y tradición, categorías religiosas del judaísmo”, p. 85.

El Dios de la *Torá* es, como dijimos, una divinidad misteriosa: no puede ser vista, su presencia puede sentirse pero no siempre ni en todas partes, y elige cuando quiere comunicar algo a su pueblo y por medio de quién. Dios escoge a sus profetas. Nadie puede acercarse a él ni interpellarle mediante un acto voluntario, es decir, mediante nuestro yo ejecutivo. Quizá fuera posible si se tratase de conocer a algo perteneciente a la naturaleza, pero no es el caso. Este es también el motivo por el que Yahveh no hace milagros, ya que el milagro presupone una acción sobrenatural, y el concepto de naturaleza —la *physis* griega— es completamente ajeno a la *Biblia*¹⁹. Y esto es algo que debería sorprender al lector de esta obra de Fromm, pues aunque la “naturaleza” o lo “natural” son conceptos ajenos a la tradición judía, este pensador hace uso de los mismos constantemente a la hora de argumentar sus interpretaciones²⁰.

Para intentar comprender mejor el significado de esa insistencia de Yahveh en que no lo cosifiquen convirtiéndolo en un ídolo sin vida, incluso rehusando dar su nombre, Fromm se acerca a las enseñanzas del más importante de los rabinos andaluces, Moisés Maimónides. En su *Guía de perplejos* Fromm encuentra lo que denomina una “teología negativa” (p. 35), esto es, una concepción de la esencia de Dios alejada de la teología cristiana, con la que declara incorrecto referirse a Dios mediante atributos positivos, tales como existencia, corporeidad, vida, poder, unidad o sabiduría. Maimónides lo describe con estas palabras:

[C]omprenderás claramente que cada vez que establezcas mediante una prueba la negación de una cosa con referencia a Dios, te haces más perfecto, mientras que con toda aserción positiva que añadas, vas detrás de tu imaginación, y te apartas del verdadero conocimiento de Dios (Citado en p. 37).

De este modo, el maestro sefardí quiere respetar los misterios —y las contradicciones— de la *Torá*, sin convertirla en una especie de caja negra que pueda

¹⁹ “[W]e cannot ascribe to the Bible the theological concept of miracles, for that concept presupposes that of nature and the concept of nature is foreign to the Bible”, “the notion of *physis* is alien to the Bible”. [No podemos adscribir a la Biblia el concepto teológico de milagros, ya que ese concepto presupone el de naturaleza y el concepto de naturaleza es extraño a la Biblia], [la noción de *physis* es ajena a la Biblia]. Leo STRAUSS, “Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections”, en Peter EMBERLEY, Barry COOPER (eds.), *Faith and Political Philosophy*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1993, pp. 113, 126.

²⁰ “El descubrimiento de la naturaleza corresponde a la filosofía. Donde no hay filosofía, no hay conocimiento del derecho natural como tal. El Antiguo Testamento, que tendría como premisa básica el rechazo implícito de la filosofía, desconoce la «naturaleza»: el término hebreo para «naturaleza» no figura en la Biblia hebrea... No existe, pues, conocimiento alguno del derecho natural tal y como se refleja en el Antiguo Testamento”. Leo STRAUSS, *Derecho natural e historia* (1953), Circulo de Lectores, Barcelona, 2000, pp. 123-124.

ser abierta utilizando la llave o la clave adecuada. Sin embargo, Fromm no percibe la entraña retórica de esta actitud de Maimónides, y lo interpreta de acuerdo con su formación intelectual, siguiendo, como un alumno sometido, el *pilpul* o dialéctica de sus maestros del norte²¹. Esto se hace manifiesto cuando afirma que “Maimónides distinguía entre lo que había que decir a los hombres simples e ignorantes y a los que tienen erudición filosófica” (p. 36)²². Lo que deja al descubierto un grave malentendido de la pedagogía sefardí.

Al maestro cordobés se le ha supuesto un retorcido esoterismo que a nosotros nos parece más bien una sabiduría prudente y una comprensión más pacífica de la enseñanza, de la sensible relación entre profesor y alumno. Sefarad era la parte más culta y refinada del mundo judío durante la Edad Media, y en ella vivieron estudiosos que, como Maimónides, conocían las aportaciones pedagógicas de la tradición retórica grecorromana, a las que darían esa impronta judía de huída de las estrategias educativas omnipotentes, que consisten en identificar el conocimiento con el poder.

Nos encontramos así ante un paso siniestro que Maimónides rechaza de plano: “La noción de conocimiento es en nosotros distinta de la noción de poder y esta última diferente de la de voluntad”²³. Esta ligazón entre el poder y el saber es propia de la omnipotencia de Yahveh, pero resulta tóxica en el ámbito humano, donde solo puede acarrear un desgobierno muy nocivo para la vida del ciudadano.

Aquí late la idea de que no se puede enseñar por igual a todo el mundo, sino que hay que tener muy en cuenta las aptitudes, el gusto, el esfuerzo o las capacidades del alumno. Maimónides escribía para alguien en concreto, a quien conocía y por el que sentía afecto. Esa es la razón por la que la *Guía* está dedicada a su discípulo Joseph, y también por lo que se excusa ante sus lectores si ya tienen una formación mayor de la que sus obras pueden ofrecerle. Su intención no sería instruir a una elite intelectual, sino enseñar de *uno en uno*.

²¹ Véase ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 258-259.

²² A pesar de reconocer “[t]he enchanting character of the *Guide*” [el carácter encantador de la *Guía*], lo que supone un entendimiento más retórico y ensoñado del pensamiento de Maimónides, también Leo Strauss apunta que “[t]he *Guide* contains a public teaching and a secret teaching. The public teaching is addressed to every Jew including the vulgar; the secret teaching is addressed to the elite” [la *Guía* contiene una enseñanza pública y una enseñanza secreta. La enseñanza pública se dirige a cada judío incluyendo al ignorante; la enseñanza secreta se dirige a la élite]. Véase Leo STRAUSS, “How to begin to study *The Guide of the Perplexed*”, en Moisés MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, trad. de Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, pp. XIV, XVII.

²³ Citado en ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 47.

Y para ello se aleja de un adoctrinamiento a base de silogismos o de imposiciones violentas. Por el contrario, el maestro andaluz tiene muy en cuenta al auditorio, e intenta no ofrecer *soluciones finales*, sino conocimientos verosímiles para que el alumno los acepte sin violencia y pasen a formar parte de su inteligencia, pero también, y esto es crucial, de su ensoñación, de su fantasía imaginativa. La pedagogía sefardí se orienta, de esta manera, a todo el *self*, a la personalidad completa del ciudadano, y no solo a la memoria y la voluntad, los poderes ejecutivos de su gobierno interno.

No olvidemos, además, que lo que está en juego es prevenir que el lector o el discípulo caigan en un tipo de conocimiento idolátrico. Cuando se encuentra ante una dificultad en su proceso de aprendizaje, al ser humano suelen asaltarle unas ansiedades muy fuertes, no soporta la angustia de esperar que ese problema se vaya solucionando lentamente o que no tenga solución, sino que prefiere el camino expeditivo, simple y hasta el final. Prefiere las argumentaciones sin réplica o las demostraciones universales.

Para conseguirlo, el alumno puede caer en el error de aplicar la estrategia omnipotente de idolatrar a su maestro, a su líder o a unos textos determinados. Pero cuando esto ocurre, y nos movemos en el campo de las idolatrías, los arrastres y las dependencias se fortalecen, las personas y sus obras se convierten en algo inerte, en muñecos a las que someterse por una seguridad ficticia. El mundo interno queda arrasado y estéril. El conocimiento ya es un arma de guerra, incapaz de ofrecer las garantías de un saber genuino que aporte *emet* y *shalom*, verdad y paz²⁴.

Para la tradición judía, la omnipotencia aparece como una sustancia *radiactiva*, letal para las comunidades políticas y pedagógicas que se acercan o la manipulan, a las que hay que proteger y apartar de esa fuente de infortunio o de tiranías externas e internas. Recordemos que la Tienda del Encuentro donde Moisés se reunía con Yahveh en el desierto del Sinaí, durante la larga peregrinación hacia la tierra prometida, estaba situada fuera del campamento de los hebreos (Ex 33:7). De este modo, la comunidad quedaba apartada de un poder sin límites y la atmósfera política se libraba de tentaciones omnipotentes.

Fromm presta atención en su libro a uno de los tabúes centrales del judaísmo, la prohibición del incesto. Lo interpreta como una *fijación inconsciente* a la familia y al territorio que impiden el crecimiento y la libertad interior de muje-

²⁴ Ibid., p. 71.

res y hombres (pp. 67-69)²⁵. Sin embargo, también en este punto echamos en falta un estudio más detallado de lo difícil que resulta para una persona salirse de estas identificaciones masivas con los clanes o con las patrias. Por no hablar de lo angustioso que resulta escapar de las familias biológicas o políticas que buscarán los puntos débiles del *traidor*: primero, espiándole, y después, ofreciéndole una recompensa en forma de seguridad ante los reveses de la contingencia o de protección contra la soledad. Si estos mecanismos no surten el efecto deseado, no dudarán en pasar a las amenazas o la agresión.

UTOPIA DESVALIDA

Cuenta una leyenda jasídica que:

[C]uando Dios vio que el alma de Israel estaba enferma de muerte, la envolvió en el lienzo ardiente de la pobreza y la miseria, pero extendió sobre ella el sueño del olvido, para que pudiera soportar su dolor. Sin embargo, a no ser que el espíritu muera del todo, se despierta de hora en hora con una falsa esperanza en el Mesías, y vuelve a dormirse, hasta que pase la noche y el verdadero Mesías aparezca. Por esa razón, los ojos de los sabios están a veces cegados (p. 133)²⁶.

Fromm sabe que la espera del Mesías, del rey ungido de Israel, es uno de los rasgos más personales de la fe judía. Este es un asunto delicado, porque no solo se trata de una creencia religiosa, sino que siempre ha estado imbuida de un sentimiento político. Durante el interminable *Galut*, lo que en el mundo cristiano se conoce como diáspora, el pueblo judío ha necesitado ser acogido a lo largo de los siglos por los habitantes de tierras extrañas. Se trataba de una comunidad de hombres, mujeres y niños sin soberanía, sin armas ni ejército, que vivía al amparo de la ley y de los poderes políticos de otras naciones. No es extraño, entonces, que la venida de un rey prometido que les iba a liberar de la opresión política fuera un objeto de devoción y de una ilusión tensa.

Ya desde los primeros siglos que siguieron a la destrucción del Templo de Jerusalén aparecerían personas que se proclamarían ante sus comunidades como el tan ansiado Mesías. Todos estos intentos acabaron en una desilusión trágica.

²⁵ Véase también sobre este asunto Erich FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1981, pp. 39-57.

²⁶ Cita recogida por Fromm de Louis NEWMAN, *The Hasidic Anthology*, Charles Scribner's Sons, New York, 1934, p. 250.

El convencimiento de la cercanía del *mundo por venir* fue el que alentó el mensaje cristiano en sus comienzos o el que hizo que figuras prominentes del judaísmo como el Rabí Akiba (50-135 e. c.) siguieran a falsos mesías como Bar Kojba.

La lista de estos falsarios se extiende a lo largo de los siglos hasta llegar a periodos históricos próximos al nuestro, y de ella aún son recordadas figuras como la de Sabbatai Zeví (1626-1676) en el siglo diecisiete. Una y otra vez, grandes partes de la comunidad judía creyeron que el tiempo del Mesías había llegado. Hasta el punto de que cientos de personas vendieron sus casas y demás posesiones, abandonando también sus actividades económicas, para unirse al grupo de adeptos del personaje que se autoproclamaba como el esperado portador de un nuevo tiempo. Esta esperanza siempre se veía frustrada y la depresión —o más bien desesperación— se extendía de nuevo entre las juderías de Europa.

A pesar de estos sinsabores, Fromm insiste en que este anhelo “sostuvo a los judíos en sus sufrimientos, y les dio coraje para tolerar sus humillaciones sin caer en el autodesprecio” (p. 128). La ensoñación letárgica del creyente se alimentaba, para huir del desaliento, de las imágenes poéticas de profetas bíblicos como Isaías:

Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño será su pastor. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán a sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano. Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahvé, como las aguas colman el mar (Is 11: 6-9).

En los territorios cristianos, la actitud de los vecinos judíos que, si bien vivían entre ellos, tenían su corazón en Jerusalén, era vista con desconfianza, cuando no directamente con odio asesino. Se les consideraba el enemigo interior. Los teólogos católicos, muchos pertenecientes a las órdenes mendicantes, utilizarían la afilada dialéctica del *ars disputatrix* para combatir una creencia que iba contra el punto más sensible de su fe cristiana: la negación del carácter divino de Jesús de Nazareth.

Para el judío, el Mesías tiene un origen exclusivamente humano, por lo tanto le resulta inaceptable la idea teológica de que alguien fuera hombre y Dios al mismo tiempo, ya que esto supondría el temido retorno de la omnipotencia al ámbito político. Fromm cita como ejemplo de estas prácticas fiscalizadoras la Disputa de Barcelona (p. 129). En 1263, Najmánides, el rabino más importante

del Reino de Aragón, fue obligado a enfrentarse con un converso judío, Paulo Christiani, miembro de la Orden de Predicadores²⁷. Como portavoz de su pueblo y de su religión, Najmánides se negó a reconocer a Jesucristo como Mesías porque no había traído ni la libertad ni la paz a Israel. La defensa de sus creencias le costó el destierro de por vida de su amada Sefarad.

La esperanza mesiánica tampoco ha sido uniforme en la tradición judía. Algunos sabios mantenían la doctrina de que el mundo prometido llegaría tras una larga serie de catástrofes, tras los “dolores del parto del Mesías”. Otros talmudistas defendían, por el contrario, que la venida del Mesías se produciría sin necesidad de lágrimas, sufrimiento ni redención, y que solo dependerá de la disposición del pueblo, de haber logrado un “progreso moral y espiritual” que lo haya preparado para una nueva época histórica (pp. 126-127).

Sin embargo, nos parece oportuno apuntar que la concepción bíblica y apocalíptica del judaísmo no conoce ningún progreso de la historia hacia la salvación. Esta no tendrá lugar como el resultado de ningún proceso intramundano, sino que más bien se concibe como una irrupción incontrolable de la trascendencia en el devenir histórico²⁸. En palabras de Walter Benjamin (1892-1940):

Como es bien sabido, a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. La *Torá* y la plegaria los instruyen en cambio en la rememoración. Y esto venía a desencantarles el futuro, ése del cual son víctimas quienes recaban información de los adivinos. Pero, por eso mismo, no se les convirtió a los judíos justamente el futuro en un tiempo vacío y homogéneo. Pues así en él cada segundo constituía la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar²⁹.

Siguiendo a Gershom Scholem (1897-1982), pensamos que en el fondo de esta actitud de espera del pueblo judío, en ocasiones ansiosa, se va perfilando una *utopía desvalida*, alentada por la persecución religiosa y la opresión social. Una idea teñida de emociones que ocasionará tanto cálculos omnipotentes para “apresurar el final”³⁰, como intentos infructuosos, y muchas veces desastrosos, de forzar el mesianismo mediante la acción política.

²⁷ Para profundizar en el significado histórico y teórico político de estas disputas dialécticas, véase ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 150-151.

²⁸ Gershom SCHOLEM, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, p. 108.

²⁹ Walter BENJAMIN, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, Libro I/vol.2, Abada, Madrid, 2008, p. 318.

³⁰ SCHOLEM, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, p. 112.

Además, estos sentimientos tan hondos no se pueden resumir ni sintetizar en lo que Fromm llama “esperanza dinámica” (p. 136), una expresión con cierto regusto dialéctico y movilizador, con la que quiere ahuyentar el fantasma de la pasividad o la resignación de su pueblo y, por extensión, del género humano.

Ocurre algo parecido cuando trata de explicar el significado religioso de la palabra hebrea *teshuva* (pp. 149-152), con la que la persona descarriada, o mejor dicho, desgobernada, intenta un “regreso” libre e independiente a un camino que lo lleve de nuevo al encuentro con las leyes de Yahveh. Fromm insistirá en que esta forma de arrepentimiento está alejada de la autoacusación masoquista. Y no solo eso, también indica que en este proceso no cabe la tristeza, sino que debe estar presidido por un sentimiento de alegría. Una conclusión que podría estar inspirada en las ideas del sefardí Baruch Spinoza (1632-1677)³¹ quien, junto a Freud y Marx, forma la triada de héroes intelectuales de este pensador³².

Ahora bien, nos cuesta trabajo admitir una propuesta que soslaya el lado depresivo en la lenta adquisición de un conocimiento transformador. Compartimos con Melanie Klein (1882-1960) la opinión de que los logros intelectuales y creativos no tienen lugar verdaderamente si no se experimenta también un *duelo* por las pérdidas, por las pequeñas muertes internas³³. Destrozos que dejan las fantasías omnipotentes con las que nos intentamos deshacer de personas, vivencias y objetos buenos que habitaban nuestro mundo interno.

Afortunadamente, Fromm se contradice al analizar las actitudes psíquicas que se reflejan en algunos de los Salmos bíblicos (*Sefer Tehillim*). En ellos descubre una sensibilidad que, en su opinión, acerca estos escritos sagrados al tratamiento psicoanalítico (p. 181): el poeta experimenta el desconuelo interno, hace consciente lo que era dolorosamente inconsciente. Sin esta paso, señala Fromm, no puede darse una curación del alma. Negando la tristeza mediante una defensa maniaca, añadiríamos nosotros, tampoco se puede emprender un gobierno democrático de la vida³⁴.

³¹ Spinoza definiría así la alegría y la tristeza en su *Ética*: “De aquí en adelante, entenderé por *alegría*: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al *afecto de la alegría*, referido a la vez al alma y al cuerpo, «*placer*» o «*regocijo*», y al de la *tristeza*, «*dolor*» o «*melancolía*». Baruch SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, Parte III, Prop. XI, p. 207. Énfasis en el original.

³² Véase Erich FROMM, *El corazón del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010, pp. 170-176.

³³ Hanna SEGAL, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 87.

³⁴ Véase Melanie KLEIN, “El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos” (1940),

Una de las aportaciones más creativas de Fromm en *Y seréis como dioses* es su interpretación del *shabbat*, el Sábado judío (pp. 170-174)³⁵. Este día santo, la única norma ritual judía que aparece en el *Decálogo* (Ex 20:8-11), no debe ser leído, según este pensador, a la manera moderna, como una jornada de higiene social con la que retomamos fuerzas para el resto de la semana.

Para la tradición judía, el *shabbat* representa una anticipación de la era mesiánica y, por ello, una liberación de las cadenas del tiempo y de la absorbente vigilancia de nuestra posición beligerante hacia el mundo físico. Es un día de descanso que abre las puertas a una letargia muy enriquecedora, en él se celebra la vida y sus aspectos más gratos: la buena compañía, la música, el amor sexual y el estudio.

Asimismo, el *shabbat* supone, según Fromm, la alternativa bíblica al *shapatu* babilónico, una antigua festividad semanal de penitencia y mortificación, dedicada a Saturno, el dios del tiempo y de la muerte. Curiosamente, los países anglosajones aún reproducen nominalmente esta tradición milenaria, y continúan llamando *Saturday*, día de Saturno, a nuestro sábado.

EL ARTE DE ESCUCHAR

Como ya hemos dicho en este trabajo, muchas de las tesis de Fromm están marcadas por el excesivo peso de su orientación historicista y dialéctica, algo que, lamentablemente, las alejan del cultivo retórico del buen juicio y que, por falta de formación retórica, las acercan a posiciones que confunden la figura del juez con la del fiscal³⁶.

Esta ansiedad dialéctica nos causa inquietud cuando, en uno de sus últimos trabajos, llega a reclamar la necesidad de una sociedad nueva de la que surja un

en *Obras completas, Vol. 1, Amor, culpa, reparación y otros trabajos (1921-1945)*, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 351-354.

³⁵ El autor retoma en esta obra las ideas sobre el Sábado que ya había expuesto en Erich FROMM, *El lenguaje olvidado* (1951), Hachette, Buenos Aires, 1972, pp. 179-185.

³⁶ “[L]o esencial de la curación en el psicoanálisis está en el mismo choque provocado por el enfrentamiento entre lo irracional y lo racional de la personalidad... [el paciente debe] experimentar en consecuencia el choque verdadero que le haga ponerse en marcha”. Erich FROMM, *El arte de escuchar*, ed. de Rainer Funk, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 33-34. Esta cita puede servir de ejemplo de la orientación dialéctica de su teoría, en la que también se produce un tratamiento equivocado del buen juicio: “Al hablar de responsabilidad, no tomo el punto de vista de un juez. No acuso a nadie. No creo que tengamos derecho a acusar a nadie como si fuésemos jueces”. *Ibid.*, p. 78.

*Hombre nuevo*³⁷. Sigue así una línea teórica cargada de omnipotencia que ha sido hegemónica en la época moderna, de la que su maestro Freud prefirió apartarse a tiempo³⁸.

Pero también actuaríamos como severos fiscales de la obra de Fromm si no reconociéramos esos rasgos que demuestran su acercamiento a las intuiciones más sabias de Freud o, más ampliamente, a la tradición humanista del judaísmo. Para Fromm, su oficio de psicoanalista es, esencialmente, el *arte de escuchar*³⁹, un saber de oídas, que cuenta con el sonido de las palabras y también con los silencios⁴⁰.

En las creaciones genuinas quedan suspendidos los controles y las alertas vigilantes, en ellas el artista de la escucha debe “entregarse sin miedo a perderse”⁴¹. Y, por ese motivo, sin miedo a que el conocimiento adquirido provoque una transformación honda en el mundo interno del ciudadano: “no merece la pena aprender nada que no tenga un efecto verdadero en la vida de cada uno”⁴².

En estos detalles se nos aparece *otro* Fromm, un maestro más pacífico —sin prisas, sin gritos y sin mayúsculas— que concibe su profesión como la labor de un músico, de un pianista que diariamente toca su delicado instrumento para alcanzar la excelencia, “porque sabe que no tocará nunca a Bach si no practica escalas”⁴³.

³⁷ Erich FROMM, *¿Tener o ser?* (1976), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010, p. 162. En mayúsculas en el original.

³⁸ “No creo en la verdad de aquella máxima que pretende que de la discusión nace la luz, máxima que me parece ser un producto de la sofística griega y pecar, como ella, por la atribución de un exagerado valor a la dialéctica”. Sigmund FREUD, “Lecciones introductorias al psicoanálisis” (1915-1917), en *Obras completas*, Tomo II, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, edición completa en tres tomos Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 2274. Debo esta cita a Jorge Loza-Balparda.

³⁹ FROMM, *El arte de escuchar*, p. 200.

⁴⁰ Sobre la comprensión de la vida *ex auditu*, véase ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 44, 67, 287.

⁴¹ FROMM, *El arte de escuchar*, p. 200.

⁴² *Ibid.*, p. 80.

⁴³ *Ibid.*, p. 196.