

Filosofía y psicoanálisis de la religión: reconciliación entre lo humano y Dios¹

Philosophy and psychoanalysis of religion: reconciliation between the human and God

Alberto Isaac Herrera Martínez²

La relación con Dios se interioriza con el himno de celebración, de súplica y de acción de gracias. Ya no es sólo el hombre el que es un "tú" para Dios, como en la misión profética o en el mandamiento ético, es Dios el que se convierte en un "tú" para el tú humano.

Paul Ricoeur.

RESUMEN

En diálogo con el psicoanálisis, se desarrollará una reflexión filosófica de nuestra situación existencial y de la ausencia tanto como del deseo de recuperar el vínculo con lo sagrado. Seguiremos la interpretación hermenéutica de Paul Ricoeur sobre el fenómeno de la religión. Finalmente profundizaremos en la cuestión del lenguaje, manifestación originaria de la acción pensante capaz de reconciliar la idea de lo humano con la idea de Dios restableciendo su sentido para la vida al escuchar de vuelta la palabra que invita a afirmar la salvación y la esperanza en tiempos de crisis.

Palabras clave: unión, reconciliación, idea de lo humano, idea de Dios.

ABSTRACT

In dialogue with psychoanalysis, will be developed a philosophical reflexion of our existential situation of both the absence and the desire to recover the relation with the sacred. We will follow the hermeneutic interpretation of Paul Ricoeur on the phenomenon of religion. Finally we will deepen the question of language, the original manifestation of thinking action able to reconcile the idea of the human with the idea of God restoring its meaning in the life to hear again the word that invites the affirmation of salvation and hope in times of crisis.

Keywords: union, reconciliation, idea of the human, idea of God.

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación doctoral: *Paul Ricoeur ante el problema de la religión en la obra freudiana. Una reflexión hermenéutica sobre el sentido de lo sagrado*, perteneciente al Doctorado en Filosofía Contemporánea de la FFyL de la BUAP y financiado por CONACYT.

² Facultad de Ciencias Químicas - Facultad de Filosofía y Letras. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Correo electrónico: alberto.herrera@correo.buap.mx; albertoherrera.mtz@gmail.com

I. INTRODUCCIÓN

Esta es una investigación filosófica que confronta la opinión común que se tiene de la religión. Nos interesa la religión filosóficamente, como fenómeno relacionado con la aparición de lo sagrado en el mundo. Discutimos además los fundamentos del desarrollo de la conciencia religiosa dada la compleja dimensión simbólica propia del cristianismo, pilar de la cultura en Occidente. Sabemos que la filosofía no ha de mostrarse neutral ante temas tan complejos. Nuestro trabajo sostiene entonces, a partir de conceptos esenciales de la filosofía de la existencia (Kierkegaard, 2004: 78; Marcel, 2003: 204; Jaspers, 1958: 344), que el fenómeno de la religión y la singularidad de la conciencia religiosa poseen un valor indiscutible para restablecer lo sagrado en tiempos de crisis.

Siendo experiencias auténticas y profundas de lo humano, buscar lo sagrado y querer salvarlo de cuanto intente destruirlo, ambas abren a un camino de amor y perdón, hoy tan caros a la vida. Si lo reflexionamos filosóficamente, por encima de cualquier prejuicio, veremos que el único medio para correr hacia esa dirección es ejercer la acción pensante capaz de reconciliación; ella podría acercarnos a un nuevo encuentro con Dios, traerlo de vuelta a nuestra presencia a través de la palabra que une lo finito y lo infinito donde se manifiesta completamente, y no completamente, el sentido último de lo sagrado.

Existen determinadas condiciones que favorecen la intención del trabajo. Por ejemplo, aceptamos dialogar con quien sabiéndose creyente desea comprender, porque en este gesto hay un principio hermenéutico. En cambio, no esperamos nada del fanatismo incitado por las prácticas religiosas populares que alientan la violencia de la separación. Para distinguir una realidad de la otra, la teología nos ofrece un conocimiento de las creencias religiosas constituidas por necesidades espirituales inherentes a la condición humana; las hay que sólo aceptan los dogmas de fe, muchas veces falsos, y las que pueden definirse como verdaderos ejercicios contemplativos de lo revelado al sentir religioso (von Balthasar, 1997: 23).

Aparte, tener en cuenta la teoría psicoanalítica, como una de las bases de nuestra investigación, representa acceder a un campo difícil que de igual manera busca expresar la verdad acerca de la conciencia religiosa pero bajo el signo de la sospecha (Ricoeur, 2006: 95). Si la teología radicaliza lo concerniente a la religión, amerita discutirse a la altura de un debate filosófico. Como contraparte nos serviremos del psicoanálisis que indaga en el trasfondo de la religión vinculándola a la ilusión, la locura y al escándalo que provoca a la razón.

Una última palabra para esta introducción. Si la filosofía es una forma de vida como creemos, hay que reconocer sin lugar a duda el esclarecimiento que logró un pensador creyente como lo fue Paul Ricoeur, de formación cristiano-protestante, sobre temas religiosos. Él, filósofo del sentido, guió sus convicciones religiosas hacia la cuestión de lo sagrado y recreó un diálogo de confrontación hermenéutica con ciertos aspectos de la obra freudiana que esbozan un psicoanálisis de la religión. Ricoeur comenzó el debate si se quiere, entre filosofía de la religión y psicoanálisis, con la firme intención de conservar vivo el lugar de la palabra que al pronunciarse devuelve a lo humano su lazo a lo sagrado.

Bajo estas condiciones debería proponerse una alternativa de estudio más crítica de los fines ideales del psicoanálisis tal y como se le presentan al filósofo cristiano, pensador protestante, y combatir el prejuicio que reduce la obra de Freud a la teoría que desenmascara las fuentes psicológicas de la religión, o

¿qué caso tendría recuperar el saber conquistado por el método psicoanalítico si le negásemos a lo humano una respuesta concreta a su necesidad de consuelo frente a la angustia que sufre por la brevedad e incertidumbre de la vida? (Kierkegaard, 2010: 118)³ Máxime en un momento de la historia donde parece que desde que lo divino dejó la tierra no hay nada que nos consuele del miedo al abandono y a la muerte. El planteamiento de la pregunta tendrá un corto o largo alcance según el trasfondo teológico que la sustente, pero más dependerá de sus implicaciones fenomenológicas (Chrétien, 1997: 34, 37), es decir, de qué tanto abarque en el terreno de la existencia. Es claro que el psicoanálisis de la religión no podría minimizar la importancia de la pregunta por lo sagrado, ni mucho menos subestimar la complejidad del horizonte psíquico inconsciente de quien espera el posible encuentro con su Dios.

*

A continuación se desarrollará una reflexión filosófica de nuestra situación existencial y de la ausencia tanto como del deseo de recuperar el vínculo con lo sagrado. Seguiremos la interpretación hermenéutica de Paul Ricoeur sobre el fenómeno de la religión, específicamente en los textos de *Nombrar a Dios* (2008)⁴ y *El destinatario de la religión: el hombre capaz* (2016), para señalar el quehacer último del *homo capax*. Finalmente, profundizaremos en la cuestión del lenguaje, manifestación originaria de la acción pensante capaz de reconciliar la idea de lo humano con la idea de Dios, restableciendo el sentido de lo sagrado para la vida al escuchar de vuelta la palabra que invita a afirmar la salvación y la esperanza.

II. LA SEPARACIÓN Y SU CONTRASTE CON LA BÚSQUEDA DE UNIÓN

La búsqueda de lo sagrado que últimamente los no creyentes ven como la causa del gran escándalo⁵ y para los creyentes se trata de la gran paradoja de la época (Kierkegaard, 2012: 134, 158) es un asunto que atañe a la existencia. Precisamente este trabajo nace de la inquietud de comprender cuán importante es lo sagrado a la vida humana. Preocupación legítima porque, decía Pascal (2010: 69-72.), siempre supera el desacuerdo entre creer y no creer.

Revisando los textos de Ricoeur dedicados a reflexionar filosóficamente el fenómeno de la religión uno se dará cuenta de que lo humano se caracteriza por dos tareas primordiales y únicas del pensar: la tarea humana de llegar a ser lo que se es por medio del poder de *separación*; o, en cambio, realizarse humanamente a través de la acción de *unión*, igualmente propia del ser pensante.⁶ Y es

³ La angustia que acompaña nuestro deseo de vivir interesa mucho al psicoanalista. ¿Por qué sufrimos la verdad de la muerte? El horizonte espiritual del sentido de vida, “vivo hasta la muerte”, hace ver la meta última de la conciencia religiosa a la que antes de Ricoeur, Kierkegaard (2011) dedica un bello estudio de clara orientación protestante. Mas el valor de la hermenéutica contemporánea es insustituible justo ahora que parecieran oscuros los pasajes bíblicos implicados en esta gran cuestión, por ejemplo el pasaje de Apocalipsis 2: 10, 11. BJ.

⁴ Comparamos la traducción de J. C. Gorlier (Ricoeur, 2008: 87) y la de R. Fernández de 1977. Texto original mecanografiado.

⁵ René Girard lo explica de la siguiente manera: “La palabra griega *skandalízein* procede de un verbo que significa “cojear”. ¿Qué parece un cojo? Un individuo que sigue como a su sombra a un obstáculo invisible con el que no deja de tropezar. [...] Jesús reserva su advertencia más solemne a los adultos que arrastran a los niños a la cárcel infernal del escándalo. Cuanto más inocente y confiada es la imitación, más fácil resulta escandalizar [...] Los freudianos dan una explicación puramente sintomática de la palabra escándalo. Su prejuicio hostil les impide reconocer en esa idea la definición auténtica de lo que llaman “repetición compulsiva.”” (2012: 35.) Se encontrará una reflexión de este asunto en Kierkegaard (2010: 253; 2004: 51). Hoy que impera el “espíritu de abstracción” denunciado por Gabriel Marcel hace apenas unos cincuenta años, el llamado a lo esencial mediante la búsqueda de reconciliación entre la persona y Dios es algo escandaloso. Quien se diga creyente y haga de su experiencia religiosa una extensión de la mentalidad calculadora imperante no ha podido aceptar su condición lábil y finita y no ha descubierto la necesidad de aquel encuentro originario.

⁶ Decimos pensamiento y no fe porque llevamos a cabo un ejercicio hermenéutico que subraya el carácter filosófico y no religioso de este trabajo de investigación. La fe también posee sus propias tareas primordiales entre la que destaca sostener la esperanza en la salvación de lo humano. La distinción entre el pensar que separa y el pensar que

en la experiencia existencial de la unión que se accede al lenguaje de lo sagrado y tiene sentido la convicción religiosa. Si una palabra de unión es dicha en medio de la angustia como oración o súplica, como alabanza o ruego, llega a convertirse en la salvación del espíritu, pues según el Evangelio “de su parte más interior fluirán corrientes de agua viva” (*E. de san Juan 7: 38. BJ*).

Somos seres que, frente a lo múltiple, interpretamos la realidad igual que si fuera una clave y construimos un orden a través de la razón, principal instrumento de la separación (Gadamer, 1993; Jung, 2006b: 17; von Balthasar 1966: 63). Mas su figura última se desborda y se vuelve indescifrable porque la esencia de lo humano no se reduce a ninguna de sus cualidades que se han aislado para su estudio (Jaspers, 2006: 63). En cambio la unión a lo sagrado, que es la forma de unión más esencial, reconcilia a la persona con Dios y la sitúa en la región más luminosa de su condición: ser de afectividad y de voluntad (Ricoeur, 2016: 32, 75). En este encuentro (von Balthasar, *ídem.*: 100) se siente la más grande vulnerabilidad al devenir en una vida cuyo propósito tiene que descubrirse decididamente por uno mismo o una misma. Recordando a Kierkegaard, Ricoeur explica esta experiencia como “una relación que se remite a sí misma (es la libertad) al tiempo que se remite a otro (Dios)”. Lo humano es pues “una síntesis de infinitud y de finitud.” (Ricoeur, *ídem.*: 21, n. 14, 15.)

La palabra *incondicionalmente* dicha pasa de explicación sobre algo -incluso de la propia existencia- a un llamado que trae a la presencia.⁷ Lo inconmensurable del lenguaje adquiere en el estado de reconciliación la dirección de un encuentro íntimo de un yo a otro, no habiendo otro más cercano a la persona que su Dios, oidor de llantos y oraciones⁸, aun cuando su morada sea el silencio o, incluso, su aparente ausencia.

III. EL CARÁCTER IRREDUCTIBLE DE LA PRESENCIA

Habrà que preguntarse si donde impera el nihilismo podrá llamarse a Dios para que llegue y en su llegada la existencia sea capaz de experimentar la unión a lo sagrado. ¿Qué clase de llamado tiene que ser para que atraiga la atención del Dios de la escucha? ¿Es la voz interior del espíritu en lo humano de donde surge la invitación? ¿Cuánto dura este llamado a Dios, más cercano a una exclamación de urgencia? ¿Qué dirección toma y cuantas veces hay que hacerla?⁹ La idea de unión es una constante preocupación filosófica en la obra de Ricoeur, aunque para la teología (von Balthasar, 2006: 85) la persona humana deba aceptar que la realización de su ser llegará de un poder superior en el momento en el que suceda la “superación del horizonte hermenéutico humano” (*ídem.*: 86). Esta creencia se inserta en el drama de la revelación que tuvo san Juan al terminar el *Apocalipsis*: “El que da testimonio de estas cosas dice: ‘Sí, vengo pronto’. ¡Amen! Ven, Señor Jesús.” (22: 20 y 21. SE.) Sin embargo, de asumir la importancia de la filosofía en la búsqueda de lo sagrado, es comprensible poner el deseo

que acà construimos a partir de Ricoeur nos recuerda nuevamente a Pascal con la distinción entre el esprit de géométrie y el esprit de finesse.

⁷ Dice Ricoeur: “Dios es nombrado diversamente en la narración que Lo cuenta, en la profecía que habla en Su nombre, en la prescripción que Lo designa como fuente del imperativo, en la sabiduría que Lo busca como sentido del sentido, en el himno que Lo invoca en segunda persona” (2008: 98; cf. Chrétien, *ídem.*: 44.)

⁸ “Yahvé se aleja del malvado y escucha la plegaria del justo” (Proverbios 15: 29. BJ.) La dimensión escatológica del lenguaje religioso, anunciado ya en la profecía, asegura el mismo cuidado como respuesta al llamado de Dios. Se lee en Isaías 55: 18 (SE.): “ciertamente estaré gozoso en Jerusalén y me alborozaré en mi pueblo; y ya no se oirá más en ella el sonido de llanto ni el sonido de un lastimero clamor”.

⁹ Inquietudes que pertenecen a la conocida expresión bíblica “De profundis clamavi”, cuyo sentido lo desarrolla el Salmo 130: 1 y en adelante: “Desde lo hondo a ti grito, Yahvé: ¡Señor, escucha mi clamor! ¡Estén atentos tus oídos a la voz de mis súplicas! [...]” (BJ.)

de salvación en las dimensiones vitales de lo humano (Nicol, 1990: 6). Esto no significa que en el hombre recaiga únicamente la tarea de alcanzar la salvación por medio de la unión entre él y Dios. De acuerdo con Ricoeur, si nuestra condición está amenazada, como lo ha diagnosticado la toma de conciencia de nuestro tiempo a la luz de la reflexión filosófica, entonces con tremenda urgencia tiene que advenir la salvación *al* hombre porque “Dios es la salvación en tanto que es recurso de los justos, de los pobres, de los perseguidos, de los corazones rectos, de los espíritus abatidos” (Ricoeur, 2012: 203). Es un llamado mutuo y la elección de tomar un camino común que haga de la palabra humana complemento del lenguaje sagrado. Una síntesis logra armonizar la presencia de ambas dimensiones, la humana y la sagrada, gracias a haber descubierto el camino de la acción pensante capaz de reconciliación (Grondin, 2010: 19); más su alcance y desenlace pertenecen únicamente a la convicción que gana la conciencia religiosa. Ricoeur lo expresa poéticamente: “El Reino que viene es a la esperanza, lo que la creación inmemorial es a la memoria más remota del pasado, cuando la escatología hace transición entre la historia y su fin como la leyenda entre la historia y su comienzo.” (Ricoeur, *ídem.*: 199.)

La filosofía ejerce una aguda reflexión sobre las creencias religiosas, las cuestiona y las analiza y con ello aporta algo fundamental al psicoanálisis de la religión (Balmory, 2011: 98, 99). Podría suceder con este esfuerzo que el pensador de la religión decida no arrojar lo relacionado con la idea de Dios a un vacío de significaciones para que los fines últimos de lo humano lleguen a cumplirse en comunión con los fines últimos de la idea de Dios; donde no se haga necesario olvidar o dejar de luchar a favor de la vida a través de la finitud. Lo que somos no puede echar fuera la muerte. *Apocalipsis* 2: 10 dice en parte: “Prueba fiel hasta la misma muerte, y yo te daré la corona de la vida”; convicción profundamente adherida en G. Marcel (2012: 13) y P. Ricoeur (2008: 36). No le pertenece a nadie más que al hombre el derecho de pensar su muerte y obtener así la paz de espíritu que une y reconcilia la vida a lo sagrado. Y como para Ricoeur la finitud no es “el concepto central de la antropología filosófica”, entonces resulta que somos la triada de “finitud-infinitud-intermediario” (Ricoeur, 2016: 18, 19).

IV. MANIFESTACIÓN DEL LENGUAJE Y RECONCILIACIÓN

La reconciliación es resultado de la acción pensante que orienta la búsqueda de lo sagrado a través del lenguaje que puede enunciar al mismo tiempo la vida y la muerte,¹⁰ lo finito y lo infinito, el bien y el mal. He ahí la paradoja de comprender en la palabra humana la palabra sagrada, que no siendo iguales se complementan y nada puede sustituirlas, pero sí separarlas.

Los aspectos de la realidad mostrados por nuestro análisis, la condición humana, intérprete de sí misma, y Dios, *mysterium tremendum* (Otto, 2009: 21, 37), quedan evidenciados al describirlos separadamente (*ídem.*: 25, 26). O pueden pensarse unidos por medio del lenguaje que en última instancia es poseedor, o portador, de un acontecimiento todavía no dicho, sin revelar, en emergencia de lo aún sin decir. Acontecimiento hermenéutico que queda inscrito en el trabajo

¹⁰ Cf. Deuteronomio 30: 17-20. (SE.) En este sentido, frente a la interpretación de R. Cailliois (2006: 137) que interpreta en la relación con lo sagrado el darse de ambas posibilidades de la acción pensante, la de unir y la de separar, a partir de Ricoeur sostenemos que lo sagrado solo se muestra a la conciencia que une o reconcilia. Es el lenguaje -sin decirlo todo- el que hace explícita la dirección opuesta de los caminos de la acción humana: separar para explicar y controlar, unir para comprender y coexistir.

psicoanalítico, como pasa con la interpretación de los sueños, abasteciéndose el psicoanalista de un valioso material primitivo e inspirándose en una fuente original que desvela el contenido de la conciencia religiosa (Jung, 2016: 69). Para el psicoanálisis esta acción requiere interpretar la amalgama compuesta de las más diversas mediaciones simbólicas establecidas por el mundo de la cultura que le dan sentido al dinamismo psíquico enfrentado a las fuerzas naturales. De acuerdo con el campo del psicoanálisis de la religión, la fuente primigenia descubierta por el lenguaje para comprender la relación entre el hombre y Dios es *el símbolo religioso*, clave de acceso a lo sagrado (Jung, *ídem.*: 68; Grondin, *ídem.*: 51).

V. DIOS ENTRE EL COMIENZO Y LA EXISTENCIA

El trasfondo de irracionalidad (Jung, *íd.*: 36; Otto, *íd.*: 11, 84) o de *docta ignorantia* que la realidad humana (Fernández, 2016: 62, 63; Zubiri, 1984: 318) saca a la luz con su escandaloso misterio, el misterio de la unión con Dios¹¹ (Jung, 2007: 360, 366) no es disolvente como podría sugerirse, sino más bien es vinculante, hace lazos. No quiere la distancia sino la integración, a pesar de que con su pensamiento ha intentado responder todas las preguntas posibles hasta olvidarse del mundo y de lo que lo funda. “Este poder de plantearse y de resolver los problemas es a su vez precedido por el afán englobante del ser sobre mi existencia concreta” dice Ricoeur; el misterio engendra el silencio ante preguntas que la persona humana jamás podrá resolver, “incluyendo las preguntas respecto del encuentro con lo sagrado.” (Martínez, 2012: 4.)

Interpretamos nuestro mundo respecto al vínculo que tenemos con lo sagrado porque podemos descubrir a través de la acción pensante de unión la palabra Dios en su plena realidad, reconciliándonos con los aspectos opuestos entre ella y nuestra existencia. Saberlo orienta la finalidad del trabajo psicoanalítico de su clara función de distanciamiento, en tanto método y teoría, a descubrir los medios humanos que hacen posible la experiencia de encuentro entre la idea de lo humano y la idea de Dios a través de la reconciliación, en primer lugar, del hombre consigo mismo. Tal como escribe M. Balmory: “Porque la vida espiritual también es esto: dirigirse al que también llamamos *Dios*. A menudo algunos colegas [psicoanalistas] no creyentes me han hecho notar que los pacientes que tienen una cultura religiosa y, a veces, una experiencia de oración personal, tienen más apoyos que otros para salir de los momentos de crisis, de metamorfosis profundas y difíciles” (2011b: 36).

Pero este no es un paso definitivo que ennoblezca de una vez y para todos los casos el quehacer del psicoanálisis de la religión. La diferencia hermenéutica fundamental entre el horizonte de la palabra humana y el de la palabra Dios es que *en* la realidad humana puede darse u otorgarse todo lo que el lenguaje

¹¹ Jung, como muchos otros psicoanalistas, vio exclusivamente en la conciencia la facultad de distinción, el puro ejercicio racional. Las imágenes -o arquetipos- de la unidad forman parte de a la naturaleza. Ella genera siempre la armonía de los principios contrarios. Es importante discutir la posición del análisis jungiano pues sostiene que la tendencia a producir la unión, matrimonio entre materia y espíritu en términos de su psicología de la religión, es una actividad del inconsciente. El matiz de lo que está defendiéndose en esta investigación partiendo de la filosofía de Ricoeur, es que la acción pensante posee dos cualidades: separa y une, de ahí el misterio de la unión. En este sentido, la realidad divina es en el encuentro con quien reconcilia la condición de indigencia humana con la trascendencia divina. ¿Qué papel juega el inconsciente, entonces, en medio de las afirmaciones que hemos hecho a partir de Ricoeur? Podríamos sentirnos influenciados por la idea de Jung: el inconsciente es la unión y conciliación y el resultado de la misma acción de reconciliación, según muestra el lenguaje de los sueños o de los mitos. Sin embargo, con relación al tema de lo sagrado, encontramos más elementos para comprender el inconsciente vinculado a la esfera de la destrucción por fuerza del deseo. Esto debe probarse con mayor cuidado consultando los textos freudianos que explican el fenómeno de la religión.

posee sin que la persona se dé cuenta plenamente de ello. Para Ricoeur, acceder a una hermenéutica de los símbolos religiosos “cuando presentimos que pecado, sufrimiento y muerte expresan de modo múltiple la condición humana en su unidad más profunda”. La “primera mediación de lenguaje” se enfrenta a “una experiencia confusa y muda”. En cambio, *el medio divino*, llamándole como Teilhard De Chardin (1966: 138)¹² es el todo del lenguaje, “todo en el fragmento” (von Balthasar, 2008: 250). Dice Ricoeur:

La nominación de Dios, en las expresiones originarias de la fe, no es simple sino múltiple. O mejor, no es monocorde sino polifónica. Las expresiones originarias de la fe son formas complejas de discurso, tan diversas como narraciones, profecías, legislaciones, proverbios, plegarias, himnos, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciales. Todas esas formas de discurso, en conjunto, nombran a Dios. Pero lo nombran diversamente (2008: 95).

La conciencia religiosa posee por medio de la acción pensante la fuerza para acceder al sentido de lo que subyace en lo dicho por el lenguaje. Significa para un creyente que desea comprender que *Dios es el que espera la invocación*. Lo sagrado es lo primero en responder al instante mismo de la palabra dicha. Es asunto del drama de la conciencia religiosa probar si Dios responde a cualquiera que lo llama o solo a quien verdaderamente busca la unión con lo divino.

Comprender la importancia de la comunión entre lo humano y Dios es un paso estrechamente ligado a la tarea hermenéutica de preguntarse por el sentido de lo sagrado *en tanto dura la época actual*, pues esta inquietud ha provocado un cambio dramático en la filosofía de la existencia después del siglo XX. Había sido imprescindible la búsqueda del camino que condujera a Dios. Ahora, en la hora última (cf. *Apocalipsis* 14: 15. BJ.) ante la pregunta por la salvación de lo humano, la manifestación del lenguaje religioso nos ha revelado la importancia de la *proclamación* de El camino de Dios al hombre.

La perspectiva del día de Yahveh -Día de cólera y no de Alegría- abre un abismo hacia adelante, luego del cual toda certidumbre posterior parecerá irrisoria. ¿No habrá que decir que la profecía deshace el cosmos que el rito se ocupa de sacrificar? La nostalgia del “desierto”, tiempo de unión entre Yahveh y su pueblo, se opone polarmente a la visión de un cosmos centrado en un lugar sagrado. El acto de habitar queda conmovido en su fundamento. Un día, otro rabí dirá: “Sígueme”, y además, “Sí, he venido a separar al hombre de su padre, a la hija de su madre, a la nuera de su suegra, se tendrá por enemigos a la gente de la casa”. No se llega a ser discípulo sin desarraigo.

Tal desarraigo no puede dejar de conmover lo que llamáramos la lógica del sentido del universo sagrado y su sistema de correspondencias. (Ricoeur, *íd.*:74.)

Para comprender la altura de esta preocupación Paul Ricoeur se adhiere a la postura radical de Gabriel Marcel (2005): el hombre es ser en camino, *Homo viator*, y Dios *Aquel que responde*, El origen de la escucha, El que tarde o temprano llega, y los Evangelios dan una idea de esta llegada (cf. *E. de san Mateo* 25: 1-13. BJ.) ¿No depende el futuro de lo humano de tal presencia? Si al psicoanálisis de la religión no le está negado descubrir el lazo de reconciliación que la acción

¹² Frente a la “antropología teológica” De Chardin desarrollará una antropología espiritual donde confluyan a través de un diálogo conciliador el saber racional, de la ciencia y de la filosofía, con la fe y la admiración por lo que se revela como lo más puro del mundo. Nada tan alejado de dicho entusiasmo metafísico como el pensamiento filosófico nietzscheano, donde la grandeza de lo humano únicamente se descubre por medio de la lucha y la confrontación. Siendo que ambos causes desembocan en la idea del homo capax, ¿qué hará quien se sienta impulsado o impulsada por la separación a explicarse a sí mismo, a sí misma, y crea que necesita recuperar o incluso enfrentar la Unidad de donde fue tomado o tomada? (cf. Evangelio de Mateo 24: 40, 41. SE.)

pensante ejecuta en la persona que *está siendo*, que llega a ser, entonces la filosofía, por el profundo compromiso que tiene hacia lo humano es, en sí misma, comprensión de la existencia que quiere salvarse. Por la magnitud de este misterio se nos escapan varias explicaciones de las que se dudará su valor objetivo. En lo que concierne a lo sagrado, nuestro sentir es que su lazo con lo humano ha quedado sellado en garantía de su mutua salvación. (cf. *Segunda Epístola a los Corintios* 1: 21, 22; Marcel, ídem.: 79. SE.) La idea de Dios segura el camino de encuentro con lo completamente Otro de donde llegará la expresión más clara de lo sagrado; el acceso último y primero a la reconciliación con el Tú eterno según lo prueba la palabra revelada a la idea de lo humano.

VI. EL PAPEL DE LA HERMENÉUTICA FRENTE AL SENTIDO DE LO SAGRADO

En cuanto al modo de darse la posibilidad del encuentro de Dios tienen que alcanzarse determinadas condiciones que orientan lo humano hacia la experiencia de lo sagrado. En primer lugar, saber que existe un mensaje al que se accede únicamente a través del lenguaje religioso y que va dirigido a quien en su calidad de creyente quiere comprender. Además, deben distinguirse las creencias impuestas, inducidas sin ejercer la reflexión, de las creencias sujetas a la sobrevivencia histórica de una tradición a la que se pertenece, con la firme intención de mantener a salvo el sentido de las preguntas que guían el desarrollo de la cultura; preguntas como qué es lo que somos y qué nos depara el futuro. Creer no es una consecuencia de cierta naturaleza asignada a la condición humana. Lo que se ha de discutir en el terreno del psicoanálisis de la religión es cómo la creencia se convierte en una necesidad que nace de la inquietud existencial ante el propósito de la vida y el asombro de lo que llega más tarde a la propia existencia. En este comienzo la cuestión de lo sagrado es una apertura que puede tener varias interpretaciones. Llegado el momento habrá que restringirla a su sentido más fundamental. Más no se trata de poner en marcha un análisis hermenéutico sujeto a lo unívoco. Hay una segunda especificidad importante para comprender esto: el puente entre filosofía y psicoanálisis de la religión será la adopción del instrumento del que echó mano Ricoeur, el *conflicto* como función de distanciamiento (Ricoeur, 2001).

Esta elección se justifica en la convicción de haber perdido la relación con lo sagrado en el mundo contemporáneo. Todo ejercicio racional que orilla a la filosofía a adoptar la sospecha, a señalar una y otra vez los elementos de un desacuerdo profundo con la conciencia religiosa y, en el caso extremo, a rechazar de lo que no podemos comprender, afecta por entero a la vida misma. El trabajo hermenéutico puede acercarnos a la reconciliación, a la superación del distanciamiento. Nos conduce a pensar con mayor claridad el contenido del lenguaje religioso a través de sus símbolos que el psicoanálisis de la religión pretende descifrar para ayudarnos a enfrentar nuestros mayores temores. Precisamente el psicoanálisis de la religión ha descubierto los límites de la acción pensante en el deseo del hombre de volver a la palabra de unión, a experimentar el arraigo a la fuente indisociable de sí mismo. Tomando una expresión de Jung (2007: 330), podría llamársele a esa fuente *spiritus creator*, en una connotación existencial vinculada a la trascendencia, cuya realidad no se agota en el medio psíquico como creyó Jung.

*

La hermenéutica del conflicto tiene que descubrir tarde o temprano el camino de rencuentro y de recuperación de lo sagrado. Fue en el psicoanálisis que

Ricoeur estableció la función hermenéutica de separación y reconciliación. Descubrió ambos momentos de la hermenéutica en la obra freudiana destinada a explicar el fenómeno religioso. Primero, el distanciamiento como sospecha; luego la reconciliación en la forma de purificación. Ya no es en la base epistémica del psicoanálisis donde opera el momento hermenéutico de la mayor concordancia, de la superación de la sospecha. Es más bien en el horizonte del psicoanálisis de la religión que se descubre una apuesta más por lo humano que vence la lucha contra la negación de la verdad última, del sí mismo y de las cosas elementales, donde el reencuentro de la idea de lo humano con la idea de Dios en una de sus manifestaciones más simbólicas. La idea de Dios dará lugar a la purificación. “El psicoanálisis resulta necesariamente iconoclasta -dice Ricoeur- independientemente de la fe o no fe del psicoanalista, [...] esta “destrucción” de la religión puede ser la contrapartida de una fe purificada de toda idolatría.” (Ricoeur, 2009: 198.)

Sobre el tema de la religión S. Freud recorrió su propio camino, en apariencia no de una manera filosófica que lo condujera a ver más allá de su tarea crítica. Pero con el trabajo del psicoanálisis de la religión se hace discutible toda conclusión teórica que asigne un papel reduccionista a las últimas obras de Freud dedicadas a comprender el lugar de la conciencia religiosa. Cuando se estudia el fenómeno de la religión filosóficamente la actitud escéptica es solo un instante y no la más fundamental. No se trata de cualquier experiencia. Hablamos de si lo humano está a una gran distancia o en posibilidad de acercarse al menos un poco a la experiencia de lo sagrado. Si como creemos, nuestra época se caracteriza por una insondable falta de fundamento, la cuestión de la pérdida de lo sagrado tiene que reflexionarse con apremio para responder de qué modo tal falta acorrala la vida en un estado de angustia y sufrimiento. Para ello intentamos llevar la discusión sobre la pérdida de lo sagrado al terreno de la reconciliación, intentando recuperar la esperanza última de la acción pensante. Es la reconciliación que busca la existencia sí supera el medio del conflicto, cuando lo humano hace del distanciamiento un puente hacia formas de comprensión más profundas de su condición. El filósofo del sentido que fue Ricoeur quiso descubrir este heroico esfuerzo en la sospecha del método de Freud, escéptico de la religión y, sin embargo, pensador de su manifestación irreductible a un simple problema que el psicoanálisis pudiera resolver comprendiéndolo del todo.

VII. ANTE EL PSICOANÁLISIS DE LA RELIGIÓN

El sentido de lo sagrado es irreductible a la interpretación psicoanalítica tanto como a la filosofía de la religión, incluso a la teología protestante. Estos campos se le acercan, lo mismo otros en mayor o menor medida, pero dependerá de algo completamente diferente de lo que ahí se discuta que se acepte o rechace la palabra cuyo origen es la idea de Dios. Cual sea la respuesta de la palabra humana, Dios siempre escucha aun en el silencio.

Muy concretamente la intención de esta investigación ha sido llevar a cabo una lectura del psicoanálisis guiándonos por la acción pensante dirigida hacia la reconciliación como lo propone Ricoeur. Pero tal vez ni siquiera se haya pensado que la obra de Freud tendría que superar su principio de sospecha. (Ricoeur, ídem.: 329) ¿Acaso no hay en *El Moisés* de Freud una intención de reconciliación? ¿Podríamos ejercer la escucha del inconsciente reprimido en el psicoanálisis de la religión, atemorizado por la presencia de un dios cognoscible,

al tiempo que el analista oye el llamado que llegó de otra parte a su paciente y lo invita a una vida diferente, con esperanza? ¿Acaso toda la voz es voz humana? ¿Qué o quién es el Otro al que admito incognoscible, no disuelto fuera de mí sino cercano a mí? El psicoanalista podría comprender a fondo que “La realidad humana, detrás del concepto del amor del hombre hacia Dios, es en la religión humanista la capacidad del hombre a amar productivamente, a amar sin codicia, sin sumisión ni dominación, a amar con la totalidad de su personalidad, como el amor de Dios es un símbolo del amor producto de la fuerza y no de la debilidad.” (Fromm, 1956: 116.)

Ricoeur se mantuvo en el círculo de creer para comprender y comprender para creer porque tenía esperanza. Podemos aceptar que su convicción le fue fuertemente transmitida por la obra de filósofos de la existencia como Marcel y Jaspers y como él mismo reconoció, también de Kierkegaard. La veta existencial presente en su reflexión sobre el psicoanálisis de Freud nos permite encaminar el esfuerzo de comprensión en este trabajo indagando otra posible salida al tema de la religión desde el psicoanálisis. No es el interés principal de la investigación hacer entender que lo característico de nuestro tiempo es la separación entre lo sagrado y lo humano sino, más bien, que la idea de lo humano necesita restablecer su unión con la idea de Dios. Ricoeur intentó traducir el psicoanálisis como un instrumento de la acción pensante que podría llamar a esa búsqueda, replanteando la comprensión del fenómeno de la religión y del lugar de la conciencia religiosa ante el horizonte del sentido de lo sagrado.

VIII. PROPÓSITOS EN MARCHA

Creemos que hemos dado un paso adelante tomando las reflexiones de Ricoeur y construyendo un puente entre el psicoanálisis de la religión y la acción pensante de reconciliación. De pedírse nos hablar del carácter original de este trabajo diríamos que, en parte, consiste en destacar la fuerte influencia de Gabriel Marcel en Paul Ricoeur, lo mismo la de Karl Jaspers, en resumen, de la tradición de la filosofía de la existencia a la hermenéutica ricoeuriana. Mucho se ha dicho de la recepción de Husserl y Heidegger en Ricoeur olvidando que Marcel fue su maestro y que también leyó a profundidad a Jaspers en los mismos años que tradujo a Husserl; que Ricoeur fue un pensador protestante como lo fueron Kant y Kierkegaard (Dosse, 2013: 143, 144).

A diferencia de la corriente fenomenológica de principios del siglo xx, los filósofos de la existencia abiertamente tomaron posición frente al psicoanálisis. No dudamos que será compleja la dirección de una lectura existencial de Freud enriquecida y esclarecida, por supuesto, por el trabajo de la fenomenología y la hermenéutica. Es finalmente un esfuerzo de comprensión que quiere descubrir con los recursos del psicoanálisis la importancia del tema de Dios, no bajo el sesgo de un idealismo imposible, sino con una clara orientación hermenéutica, cercana a la vida. No negaremos que Freud ha visto en la religión el deseo primitivo de unidad, pero no dejó de pensar en el futuro de la humanidad específicamente en sus obras destinadas al estudio de la religión. Esta inquietud para nosotros refleja al menos muy tenuemente un pensar reconciliador. El psicoanálisis de la religión debe interpretar entonces la actitud de espera de quienes se asumen creyentes contra toda separación y sienten con la palabra Dios una palabra que salva.

*

Pensamos además que la capacidad de reconciliación es el tema central del psicoanálisis de la religión, razón por la que necesita superar el estado de sospecha en el sentido de lograr “la transferencia del texto a la vida”. Sospecha que ha puesto la línea de separación entre lo consciente y lo inconsciente.¹³ Cuando ella llega al medio de la religión se ve “incapaz de hacerse transparente a sí misma sospechosa de círculo vicioso, roída por la contingencia”. (Ricoeur, 2008: 88.)

La comprensión que lleva a cabo el o la creyente al escuchar la invitación de ir del texto a la vida le pone de camino al despertar de su conciencia religiosa, experiencia acaso primera ante la comprensión del drama del mundo. Si esta exposición parece finalmente teológica porque defiende la importancia de dejarse alcanzar por la realidad divina, Dios de camino a lo humano, es sin duda al mismo tiempo filosófica porque responde a la angustia y sufrimiento de la vida desde la vida misma. Nada se ha añadido a la verdad del texto que puede escuchar quien se acepta oyente de la palabra porque nada hay que añadirle. En último término la fe, convicción que cree porque comprende, es invocación, plegaria, oración, canto y suplica, llamando a levantarnos a comprender para creer. El giro hermenéutico que se realiza en estas dimensiones, entre la palabra humana y la palabra sagrada, se produce a favor de una hermenéutica del sentido de vivir; la convicción religiosa de tener aún esperanza gracias al encuentro con la idea de Dios, como se canta en el himno evangélico, es su mayor ganancia:

*Al volvernos a reunir
¡Bienvenido!
El Señor te acompañó,
Su presencia te amparó
Del peligro te guardó,
¡Bienvenido!
[...]*

*Dios nos guarde en este amor;
Para que de corazón,
Consagrados al Señor,
Le alabemos:
En la eterna reunión
Do no habrá separación,
Ni tristeza ni aflicción:
¡Bienvenidos!*

“Podemos nombrar a Dios en nuestra fe, porque los textos que me han sido predicados ya lo han nombrado” concluye Ricoeur quien no olvida que la predicación, el cántico, la oración y el ruego, todas ellas formas de invocación de lo humano a lo sagrado, son un “acontecimiento de la palabra”. Lo sagrado hace posible que la reconciliación sea parte de la vida, aun cuando su presencia permanezca en la lejana cercanía imperturbable de cualquier acontecimiento porque, si es verdad que esta época glorifica su crisis, la acción pensante de unión nos revela que lo sagrado mora en el silencio. Humano, espera.

¹³ Al respecto escribió Jung: “Tan fuerte es la prejuiciosa creencia de que la psique o no es concebible -y por consiguiente es menos que aire- o constituye un sistema más o menos intelectual de conceptos lógicos, que la gente da como inexistentes ciertos contenidos si no tiene conciencia de ellos. No se tiene confianza ni fe en la exactitud del funcionamiento psíquico fuera de la conciencia y considerase los sueños como simplemente ridículos. [...] Si la investigación se pronunciara en favor de la hipótesis del inconsciente, debería considerarse a los sueños como posibles fuentes de información de las tendencias religiosas de lo inconsciente.” (2006: 45-47.)

BIBLIOGRAFÍA

- Balmory, M. (2011). *El monje y la psicoanalista*. España: Fragmenta.
- (2011b). *Freud hasta Dios*. España: Fragmenta.
- Caillois, R. (2006). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chrétien, J.-L. (1997). *La llamada y la respuesta*. España: Caparrós.
- De Chardin, T. (1966) *El medio divino. Ensayo de vida interior*. España: Taurus.
- Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, R. (1977). *Nombrar a Dios* de P. Ricoeur. Traducción y texto original mecanografiado.
- _____ (2016). "Zubiri y Ricoeur. Diálogo entre cristianos ante la crisis de la conciencia religiosa" en *Voces de la cultura. Apertura y transgresión del sentido*. México: BUAP.
- Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis y religión*. Argentina: Psique.
- Gadamer, H.-G. (1993). "Sobre el poder de la razón" en *Elogio a la teoría: discursos y artículos*. España: Península.
- Girard, R. (2012). *Veo a Satán caer como relámpago*. España: Anagrama.
- Grondin, J. (2010) *Filosofía de la religión*. España, Herder.
- Jaspers, K. (1958). *Filosofía I*. España: Revista de Occidente.
- _____ (2006). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. G. (2016). *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*. España: Trotta.
- (2007). *Psicología y alquimia*. México: Tomo.
- (2006). *Psicología y religión*. España: Paidós.
- (2006b). *Respuesta a Job*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, S. (2010). *El concepto de la angustia*. España Alianza.
- _____ (2012). *El instante*. España: Trotta.
- _____ (2004). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. España: Trotta.
- _____ (2011). *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. España: Trotta.
- Marcel, G. (2012). *El camino ¿hacia qué despertar?* España: Sígueme.
- _____ (2005). *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. España Sígueme.
- _____ (2003). *Ser y tener*. España: Caparrós.
- Martínez, M. (2012). "La poética como testimonio entre lo sagrado y el individuo en la filosofía de la religión" en *Revista Cuadrante phi*. Núm. 4. Colombia.
- Nicol, E. (1990). *Formas de hablar sublimes. Poesía y Filosofía*. México: UNAM.
- Otto, R. (2009). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. España: Alianza.
- Pascal, B. (2010). *Pensamientos*. España: Alianza.
- Ricoeur, P. (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2006). *El conflicto de las interpretaciones*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2012). *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*. México: Siglo XXI.
- _____ (2016). *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*. México: Siglo XXI.
- _____ (2008). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Argentina: Prometeo Libros.
- _____ (2009). *Freud, una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- _____ (2008b). *Vivo hasta la muerte*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Von Balthasar, H. (1996). *El problema de Dios en el hombre actual*. España: Guadarrama.
- _____ (2008). *El todo en el fragmento*. España: encuentro.
- _____ (2006). *Teodramática 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*. España: Encuentro.

(1997). *Teológica I. Verdad del mundo*. España: Encuentro.

Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. España: Alianza.

Las citas bíblicas se han consultado en dos versiones electrónicas:

(BJ) *Biblia de Jerusalén* en

<http://www.pastoral-biblica.org/biblia-de-jerusalen-consulta-en-linea.html>

(SE) *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras* en

<https://www.jw.org/es/publicaciones/biblia/bi12/libros/>