



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Doctorado en Filosofía Contemporánea

Título de la Tesis:

**Paul Ricoeur ante el tema de la religión en el psicoanálisis.**

**Una reflexión filosófica sobre lo sagrado**

Tesis presentada para obtener el grado de:

**Doctor en Filosofía Contemporánea**

Presenta:

**Alberto Isaac Herrera Martínez**

Director de la Tesis:

**Dr. Arturo Romero Contreras**

Asesor de la Tesis:

**Dr. Arturo Romero Contreras**

Octubre 2025

*Dedico este trabajo a todas y todos los que me acompañaron por largo tiempo  
mientras lo elaboré. En cada oportunidad que he tenido, se los he dicho en  
persona y espero de nuevo volver a agradecerles.*

## Índice

<b>Introducción</b>	5
<b>Capítulo 1. Freud y la religión: la búsqueda del psicoanálisis por explicar la relación del hombre y lo sagrado</b>	8
1.I. El interés de Freud por la religión y su alcance	8
1.II. Descubrimientos del psicoanálisis relacionados con el origen de la religión	24
1.III. Desarrollo del pensamiento freudiano acerca de lo sagrado	37
1.IV. Dirección del estudio de la religión en el terreno del psicoanálisis	58
<b>Capítulo 2. La postura hermenéutica de Ricoeur ante la religión y el psicoanálisis</b>	75
2.I. El interés de Ricoeur por la religión y su señalamiento de los límites del psicoanálisis	75
2.II. Una postura hermenéutica sobre el psicoanálisis de la religión convertida en propuesta	100
2.III. Repensar los fundamentos del psicoanálisis ante la necesidad de la religión	120
<b>Capítulo 3. Pensar lo sagrado, ¿queda alguna alternativa entre la hermenéutica y el psicoanálisis?</b>	137
3.I. La tensión entre hermenéutica y psicoanálisis: convergencias y divergencias	137
3.II. Lo sagrado como categoría filosófica: un espacio común para la interpretación	139

3.III. Reflexiones sobre lo sagrado en el mundo contemporáneo	142
3.IV. Conclusión: hacia una comprensión filosófica del vínculo entre psicoanálisis, hermenéutica y religión	144
<b>Conclusión</b>	146
<b>Glosario</b>	149
<b>Bibliografía</b>	153

## Introducción

Esta investigación se centra en la propuesta de que la hermenéutica filosófica elaborada por Paul Ricoeur ofrece un enfoque único para interpretar el psicoanálisis, particularmente en cuanto a la comprensión de la conciencia religiosa. Se entiende la conciencia religiosa como la experiencia de conexión con lo sagrado, un concepto central que articula dos enfoques sobre la religión: la visión de Sigmund Freud, que oscila entre ver la religión como una neurosis y considerarla una sublimación, y la interpretación de Ricoeur, que resalta la importancia de la confianza en la salvación como un recurso esencial para quienes enfrentan el sufrimiento humano.

Este trabajo no pretende presentar un análisis novedoso sobre el psicoanálisis de la religión, ya que existen múltiples estudios previos sobre el tema. Algunos rechazan el impacto positivo de la religión en la psicología individual, mientras que otros defienden su relevancia, apoyándose en escritos de Freud y en observaciones clínicas que subrayan su importancia tanto para los creyentes como para los no creyentes.

En los capítulos siguientes, se profundiza en los textos de Freud relacionados con los orígenes de la religión y su influencia en la construcción de la subjetividad, contrastando estas ideas con las propuestas de Ricoeur, quien sostiene que la principal tarea del psicoanálisis es descifrar las raíces de nuestra inseguridad y angustia frente al futuro. Se plantea, así, una integración entre la filosofía y el psicoanálisis, con el objetivo de resaltar la búsqueda humana de sentido y la superación de los conflictos existenciales.

Uno de los desafíos centrales de esta investigación ha sido abordar el concepto de lo sagrado, cuya definición no es única. En el contexto judeocristiano, lo sagrado hace referencia a una realidad trascendental, representada por un Dios salvador que reafirma la unidad esencial del ser humano. Freud, desde sus primeras aproximaciones, vinculó la religión con los impulsos primitivos que llevaron a la humanidad a creer en una realidad trascendente. Esta interpretación, que concibe la conciencia religiosa como un regreso inconsciente a los orígenes, se complementa con la visión de Ricoeur, quien propone que la religión busca la reconciliación, no el conflicto. En este análisis, se adopta la concepción de lo sagrado como "lo absolutamente Otro", un concepto desarrollado por algunos filósofos de la religión.

El primer capítulo explora las ideas de Freud sobre la religión, especialmente su concepción de la conciencia religiosa desde la óptica psicoanalítica. Freud veía la religión como una construcción psíquica originada en necesidades inconscientes, interpretándola principalmente como una neurosis colectiva. Este capítulo examina cómo Freud conecta la religión con la necesidad humana de regresar a un estado primitivo de protección y seguridad frente a lo desconocido.

En el segundo capítulo se introduce la propuesta de Paul Ricoeur, quien ofrece una visión distinta de la religión. A través de su hermenéutica, Ricoeur aborda la conciencia religiosa no como una ilusión o un regreso al origen, sino como una experiencia construida en torno a la confianza en la salvación. Este capítulo explora cómo Ricoeur ve la religión como un medio para enfrentar el sufrimiento humano y hallar un sentido en la vida.

El tercer capítulo examina si es posible profundizar aún más en la relación entre psicoanálisis, hermenéutica y conciencia religiosa. La respuesta es afirmativa, ya que el sujeto psicoanalítico, marcado por su división interna y carencias, enfrenta los desafíos de una cultura moderna en la que la religión se presenta como un fenómeno complejo. Este capítulo también discute cómo la práctica psicoanalítica se enriquece al incorporar la hermenéutica de Ricoeur, ofreciendo un espacio en el que tanto creyentes como escépticos puedan explorar la religión de forma ética y libre de dogmas. Finalmente, se cuestiona la idea de que Freud y el psicoanálisis están en oposición a la religión, sugiriendo que, de hecho, ambos pueden ser complementarios en su comprensión de la experiencia religiosa.

# Capítulo 1. Freud y la religión: la búsqueda del psicoanálisis por explicar la relación del hombre y lo sagrado

## 1.1. El interés de Freud por la religión y su alcance

El encuentro con lo sagrado es el núcleo central de la religión y el propósito último de su búsqueda. Lo sagrado se presenta como una realidad que trasciende los hechos materiales, al mismo tiempo que les otorga significado desde su esencia. Desde un punto de vista filosófico, lo sagrado puede definirse como "lo absolutamente Otro", una dimensión que supera cualquier forma de fe y que incluso va más allá de la conciencia religiosa, aunque únicamente a través de esta logra revelarse. En el marco de la experiencia religiosa judeocristiana, Sigmund Freud (1856-1939) analizó de forma racional las causas que llevan al ser humano a este encuentro. A pesar de su ateísmo, el fundador del psicoanálisis demostró un profundo interés por el fenómeno religioso, formulando diversas explicaciones que reflejan las distintas posturas que asumió frente al tema a lo largo de su obra y su vida.

En *Tótem y tabú* (1913), Freud exploró los orígenes afectivos y materiales de las primeras expresiones religiosas, caracterizadas por un temor psicológico hacia el poder de la naturaleza. Sin embargo, reconoció que este análisis no respondía directamente a la pregunta de por qué, tras el desarrollo de una conciencia racional, los seres humanos continuaban aferrándose a creencias en lo trascendente. Este interrogante despertó en Freud una mezcla de fascinación e incomodidad. Observó con desagrado que en su época persistieran ritos, mitos y costumbres que él asociaba con prácticas primitivas del cristianismo antiguo, manteniendo una crítica

constante hacia lo que percibía como una relación entre ignorancia y devoción religiosa. No obstante, el problema de la religión no se agotaba en esta primera crítica.

Con el tiempo, Freud identificó elementos que le permitieron apreciar la profundidad de la conciencia religiosa, a la que consideraba como el único medio de acceso a lo sagrado, particularmente para los creyentes. Desde un enfoque prehistórico, propuso que la religiosidad surgió como una respuesta ante lo desconocido. El temor inconsciente frente a amenazas indefinidas llevó a los primeros seres humanos, frágiles y vulnerables, a buscar seguridad. En este proceso, la naturaleza dejó de ser únicamente una fuerza destructiva para convertirse en una fuente de protección y refugio, estableciéndose un vínculo simbólico entre el individuo y su entorno. Ante la conciencia de su mortalidad y de su limitada capacidad de control, el ser humano primitivo comenzó a imaginar una realidad superior que influía tanto en su individualidad como en su vida colectiva.

Freud también dedicó atención a las tradiciones religiosas, señalando que las religiones monoteístas basadas en textos sagrados ofrecían una visión compleja del mundo. Particularmente, el judeocristianismo representaba para él un sistema de creencias que articulaba valores, ideales y emociones, aunque con frecuencia en tensión con la razón.

Por otro lado, Freud mantuvo una postura crítica hacia la religión institucionalizada, especialmente cuando servía como herramienta de control político. Según su perspectiva, las prácticas religiosas ligadas a instituciones fomentaban una vida marcada por la ignorancia y una conciencia manipulada, privando a los creyentes de su derecho al pensamiento libre. Fue contra esta forma

de religiosidad que Freud y el psicoanálisis, desde un ateísmo explícito, dirigieron sus críticas más contundentes.

En su análisis antropológico sobre el origen de la conciencia religiosa y la evolución de las religiones, Freud desarrolló un enfoque formal empleando conceptos fundamentales del psicoanálisis, como el inconsciente, la regresión y la represión, los cuales ya había explorado en *Tótem y tabú*. Reconociendo la importancia de esta genealogía, Freud mantuvo un interés constante por la religión,<sup>1</sup> que culminó en su obra final, *Moisés y la religión monoteísta* (1939). En este texto, Freud ofreció una reinterpretación significativa: mientras que inicialmente veía la religión como una manifestación de neurosis,<sup>2</sup> en su último análisis la elevó al rango de un tema central para la psicología profunda.

Desde 1909, Freud abordó el tema de la religión en su correspondencia<sup>3</sup> con Oskar Pfister (1873-1956), pastor de la iglesia evangélica. Estas cartas reflejan el contexto protestante del siglo XIX, que, aunque de forma periférica, influyó en Freud durante varios años. El protestantismo, con su énfasis en el libre albedrío, las obras del espíritu y el servicio pastoral, representaba una visión que, no obstante, se mantenía ajena a la pobreza material y cultural que caracterizó el entorno juvenil de Freud. Esta realidad moldeó la lectura crítica que el joven médico, entonces aspirante a neurofisiólogo, hacía de la religión, vinculándola a los desafíos de la vida moderna.

---

<sup>1</sup> Merani, A. (1974). *Freud y el Talmud*. Grijalbo, pp. 20-21.

<sup>2</sup> Freud, S. (2008). *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*. *Obras Completas*, V. IX. Amorrortu, pp. 104 y ss.

<sup>3</sup> Puede consultarse ampliamente en Freud, S. y Pfister, O. (1966). *Correspondencia, 1909-1939*. FCE.

Con el tiempo, Freud adoptó una interpretación más filosófica del encuentro con lo sagrado, especialmente al analizar las raíces del judaísmo. Sin embargo, antes de *Moisés y la religión monoteísta*, sus reflexiones sobre la conciencia religiosa se enfocaban principalmente en observaciones psicológicas y sociales, destacando la tensión entre una fe impuesta<sup>4</sup> y el deseo de autonomía. Por ejemplo, en *El porvenir de una ilusión* (1927), Freud ofreció un análisis escéptico, aunque con cierto matiz ambivalente, sobre el supuesto triunfo de la razón en la historia. Según él, más que reflejar una victoria de la racionalidad, este proceso evidenciaba la prevalencia del temor y la ignorancia, alimentados por la incapacidad de confiar en un mundo civilizado pero conflictivo que, a diferencia de la religión, no garantizaba seguridad.

Freud argumentaba que recuperar el criterio racional requería adoptar una postura crítica frente a cualquier forma de religiosidad que forzara el encuentro con lo sagrado mediante preceptos externos o con impersonalidad. A su juicio, la fe debía surgir como una búsqueda íntima y personal, no como una imposición de una autoridad externa que dictara cómo o en qué creer.

En este marco, al examinar con amplitud la cuestión de la conciencia religiosa en la obra de Freud, emergen nuevas interpretaciones que, lejos de limitarse al escepticismo, profundizan en la experiencia individual de lo sagrado. Este análisis no solo representa un desafío para el psicoanálisis aplicado a la religión, sino que también invita a una reflexión filosófica sobre la condición humana y su necesidad de integración espiritual. Esto plantea la pregunta de si la inclinación hacia lo

---

<sup>4</sup> Freud, S. (2008). *El malestar en la cultura, Obras completas, V. XX*. Amorrortu, p. 38.

sagrado es esencial para el ser humano, aunque implique enfrentar los conflictos más profundos del alma.

La psicoanalista Marie Balmary, en su obra *Freud hasta Dios* (2011), subraya la relevancia de la religión en el pensamiento freudiano. Balmary destaca que Freud reconoció en la experiencia espiritual del encuentro con lo absolutamente Otro — tan significativa para los creyentes y, en ocasiones, incluso para los alejados de la fe— una ampliación positiva de los mecanismos inconscientes, como la transferencia hacia los demás y la sublimación personal. Freud experimentó esta dimensión en su relación con Pfister, quien le permitió al "sabio ateo" no ser esclavo de su ateísmo. En una carta del 9 de febrero de 1909, Freud comparaba a sus pacientes con los jóvenes que Pfister atendía en su labor pastoral, ilustrando así la conexión entre ambos mundos.

Nosotros [los psicoanalistas no religiosos] tratamos con personas que vienen padeciendo gravemente durante largo tiempo, que no esperan ningún alivio moral del médico, o sea, a menudo, un material de calidad inferior. Pero usted se encuentra ante personas con conflictos recientes, que tienen una predisposición favorable hacia su persona, que están dispuestos a la sublimación y en la forma más cómoda de la misma, la religiosa. Supongo que no le cabe duda de que sus éxitos se producen, en primera instancia, de la misma manera que los nuestros: por medio de la transferencia erótica a su persona. Pero usted tiene la fortuna de poder conducir esta transferencia hasta Dios. (Balmary, *ibidem*, pp. 36-37).

En *Tótem y tabú*, Freud introduce el concepto de lo sagrado como una idea central que, en su última obra, adquiere una mayor profundidad. En ese punto, lo sagrado se insinúa como la meta trascendental de la conexión espiritual entre el ser

humano y lo divino, capaz de transformar la percepción que cada individuo tiene de sí mismo. Este proceso no fue ajeno al propio Freud, quien, al reflexionar sobre su propia historia, reconoció que sus fundamentos psicológicos estaban ligados a las tradiciones religiosas del pueblo judío.

Impulsado por su compromiso con la ciencia, Freud avanzó hacia la creación de un enfoque terapéutico destinado a aliviar los conflictos internos del alma. En el proceso, también contribuyó a concebir la religión como un fenómeno humano tangible, observable en la interacción entre aspectos emocionales y existenciales. Por ejemplo, identificó el impulso hacia lo espiritual<sup>5</sup> como un componente esencial, una perspectiva que sigue siendo válida en el psicoanálisis contemporáneo, donde muchas personas buscan reconectar con la experiencia de lo sagrado como parte de su proceso de autodescubrimiento.

Dentro de este marco, resulta relevante mencionar a Oskar Pfister, un teólogo protestante y psicoanalista cercano a Freud. Pfister destacó las aplicaciones del psicoanálisis no solo para sanar los conflictos emocionales, sino también para abordar los dilemas y preocupaciones vinculados a la dimensión espiritual del ser humano.

Después de la muerte de Freud, el psicoanálisis aplicado a la religión evolucionó durante el siglo XX, generando una tradición continuada por numerosos analistas. Estos estudiosos, aunque variaban en su grado de proximidad a las ideas freudianas, aportaron nuevos enfoques para comprender el fenómeno religioso a través de la lente clínica. Muchos de ellos subrayaron la relación entre la práctica

---

<sup>5</sup> Para un amplio estudio de esta categoría ver Balmory, M. (2018). *El sacrificio prohibido. Freud y la Biblia*. Fragmenta Editorial.

terapéutica y el sentimiento religioso, reconociendo que esta conexión ofrecía perspectivas valiosas sobre las experiencias de los pacientes, especialmente aquellos que enfrentaban conflictos neuróticos. Asimismo, sus investigaciones reflejaron las inquietudes de la modernidad respecto a conceptos fundamentales como el de la idea de Dios.

Un ejemplo destacado de esta línea de análisis es el trabajo de Viktor Frankl (1905-1997). Frankl describió el psicoanálisis como una terapia orientada hacia la búsqueda de significado y, en un nivel más profundo, como un método para explorar el alma con el propósito de descubrir un sentido último. Según él, lo sagrado emerge en la vida interior como un proceso de reconciliación con los recuerdos reprimidos, permitiendo al individuo liberarse del miedo hacia su propio inconsciente mediante la aceptación de una verdad espiritual. Aunque reconocía que los impulsos sexuales y espirituales influían en la existencia humana, Frankl daba prioridad a la dimensión espiritual, enfatizando su capacidad para guiar al ser humano hacia una vida plena de significado.

Hay siempre en nosotros una tendencia inconsciente hacia Dios, es decir, una relación inconsciente pero intencional a Dios. Y precisamente por ello hablamos de la presencia ignorada de Dios. Y si llegamos a hablar de “Dios inconsciente” no quiere decir que Dios en sí mismo y por sí mismo sea inconsciente; más bien significa que Dios a veces *nos* es inconsciente, que nuestra relación con él puede ser inconsciente, es decir, reprimida y por lo tanto oculta para nosotros mismos. (*La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, 2012, p. 67).

El psicoanálisis, además de ser una teoría que explora las profundidades del inconsciente, se presenta como una práctica clínica que busca cuidar lo esencial en la naturaleza humana. Su misión consiste en interpretar el intrincado mundo psíquico de las personas y preservar el sentido de su existencia, ya sea que esta se experimente como una llamada a la trascendencia. Para algunos pacientes, esta trascendencia se asocia con un horizonte religioso que evoca la consoladora promesa paulina: “¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?”.

Desde una perspectiva ricoeuriana, el psicoanálisis aplicado a la experiencia religiosa apunta a ofrecer una forma de salvación en el ámbito de la conciencia espiritual. Este enfoque se adentra en el territorio indómito de la psique, donde se libra la lucha constante entre las fuerzas de *Tánatos* y *Eros*. La salvación que anhela el ser humano cuando se siente cerca de lo sagrado no puede ser completamente desentrañada por las herramientas del psicoanálisis, ni plenamente explicada por la filosofía de la religión o la teología protestante.

En esta investigación, abordamos la noción de lo sagrado, reconociendo que disciplinas como la antropología, la sociología y la historia de las religiones también ofrecen aportes significativos para su comprensión. Desde un punto de vista filosófico, sostenemos que el enfoque psicoanalítico de Freud hacia la religión debe fundamentarse en el acto de reconciliación. Al analizar el pensamiento freudiano desde una perspectiva hermenéutica, se observa que el psicoanálisis incluye el deseo de revelar lo sagrado como un componente esencial de la existencia humana. Sin embargo, esta reflexión plantea interrogantes cruciales: ¿En *El Moisés* de Freud se manifiesta realmente una intención de reconciliación? ¿Es posible que el psicoanálisis permita escuchar el inconsciente de una persona que se siente

intimidada ante la idea de un Dios incomprensible? ¿Puede el analista reconocer que el sufrimiento del paciente reside en su temor de alejarse de Dios y, a través de ello, ayudarlo a restablecer esa conexión? Estas cuestiones expresan una inquietud genuina por la figura del Otro, ese que el paciente percibe como distante en ciertos momentos, pero que también experimenta como profundamente cercano en otros. Gracias a las aportaciones de Freud, el psicoanálisis ha permitido comprender 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, *Psicoanálisis y religión*, 1956, p. 116).

Si no queda claro cómo el psicoanálisis subraya el poder constructivo del amor, observemos en el trabajo de Freud una teoría de la subjetividad que revela que nunca somos exactamente lo que creemos ser. Esta perspectiva nos invita a reflexionar, a buscar la unidad que dé coherencia al reconocimiento de nosotros mismos como seres abiertos a lo próximo, lo desconocido y lo que está por venir.

¿Dónde nos coloca esta premisa? En el desafío de extraer, de la aparente contradicción, el germen filosófico que convierte al psicoanálisis en una cuestión reflexiva genuina, centrada en la pregunta esencial de quiénes somos. En este sentido, Paul Ricoeur señala que “la reinterpretación reflexiva del freudismo no podía dejar intacta la idea que tenemos de la reflexión; cambia la comprensión del freudismo, pero también la comprensión de nosotros mismos” (*Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*, 2009, p. 368).

Quien se enfrenta al futuro con preocupación se enfrenta también a dudas sobre su capacidad de responder a la pregunta “¿quién soy?”. Este cuestionamiento genera angustia, tanto por lo que se cree como por lo que no se cree, transformándose en un momento de encuentro, aunque rodeado de incertidumbre e incluso sufrimiento. La pregunta “¿qué hago aquí?” se conecta profundamente con “¿hacia dónde voy?”.

Este análisis refleja el ejercicio filosófico de pensar el freudismo. Este punto es crucial en el proceso de cura a través del análisis, ya que en el momento en que surge la pregunta sobre el Otro, aquel que atiende los clamores del sufrimiento humano, también se escucha el llamado a lo que trasciende la estructura psíquica del hombre.

Al igual que otros pensadores influyentes de los siglos XIX y XX, Freud se alejó de la seducción idealista. Creyó en el camino del materialismo racional para explicar el devenir humano, descubriendo algunas respuestas relevantes sobre por qué buscamos saber quiénes somos, especialmente si deseamos experimentar el encuentro espiritual con lo sagrado. Sin embargo, surge la pregunta: ¿cómo puede el psicoanálisis abrirse a la reflexión filosófica cuando, para muchos, Freud parece un pensador distante de la clave última que permite comprender al sujeto religioso? La tarea hermenéutica será la que pondrá a prueba al psicoanálisis y restablecerá, libre de sospechas, la relación del ser humano con el sentido auténtico de las cosas, tal como emergen en su horizonte de vivencias psicológicas. Esta amplitud revela una falta o fallo en el conocimiento que el individuo tiene de sí mismo, pero que puede volverse receptivo a lo desconocido, lo que, a su vez, lo constituye. Finalmente, el sujeto puede llegar a escuchar una voz proveniente de otra parte,

como la expresión de Maurice Blanchot, iluminando su ignorancia con la luz de la verdad que reside en las profundidades.

Si esto es así, Freud podría considerarse un filósofo trágico de la modernidad. Al concebir las debilidades del racionalismo en el que había confiado desde que abandonó las prácticas clínicas que dañaban la integridad moral, física y espiritual del paciente psíquico, y reemplazarlas por un uso riguroso de los conceptos cruciales del psicoanálisis, Freud realizó uno de los acercamientos más humanos a la noción del sujeto: el hombre no es dueño de sí mismo; fuerzas ajenas luchan en su ser, transformándolo en esclavo de su propia casa.

¿Nos ofrece esta visión del freudismo algo adicional para comprender quiénes somos? No puede haber inconsciente sin las situaciones que encierran o potencian la subjetividad, como ocurre, por ejemplo, con la experiencia del encuentro con lo sagrado.

Esta es, sin duda, una consideración crítica sobre la religión y, al mismo tiempo, un pilar fundamental para el individuo creyente. La postura del psicoanálisis frente a la religión no invalida su técnica de desciframiento de las huellas imborrables de la conciencia; conocer su contenido es identificar lo puramente insoportable, pues está marcado por el trauma, la sustitución, la deformación y el duelo. No debe negarse la lectura filosófica del psicoanálisis en este punto, cuando se destaca el acto pensante destinado al uso de la razón, dirigido hacia otra instancia de sentido que se encuentra en el ámbito religioso: la trascendencia de la palabra. Freud la descubre en el discurso del sujeto en falta, aquel que desea conocer y cae ante la profunda verdad de su condición. Así le ocurre a Edipo, quien,

a través de la reflexión, realiza una forma de cura cuyo sentido y necesidad solo se manifiestan como recompensa de un riesgo asumido.

Freud comenzó este trabajo poniendo a prueba la subjetividad. En *Una dificultad del psicoanálisis* (1917), cuestionará los derechos de la conciencia nacidos del narcisismo, pues la convicción de poseer un poder supuesto, acompañada del deseo de controlar la palabra y sus posibles direcciones, revela en el fondo una existencia vulnerable y limitada por la inseguridad. Esto deja al hombre con la opción de refugiarse en el escepticismo o convertirse en creyente en el porvenir. No es ético en el análisis clínico negar la posibilidad escatológica cuando el paciente busca su propósito en la promesa o ilusión del mañana, que, en el caso del ser religioso, consiste en descubrir a un Dios que avanza hacia su dirección y que llegará al final de todo.

Lo inconsciente, esa parte incognoscible del aparato psíquico, aviva la lucha contra las resistencias de una imagen del yo centrada en el egoísmo, con el fin de evitar heridas al amor propio, a costa de un distanciamiento con el mundo. Sin embargo, al observar esta distancia, el yo exclama señalándose a sí mismo: “¡Quién soy!”. Tratar los temas del cogito y la ilusión llevó al creador del psicoanálisis a enfrentar el problema de la pulsión narcisista, esa confianza excesiva del sujeto que acaba atrapado por los recuerdos reprimidos y las palabras no dichas guardadas en el inconsciente, dejando una marca en cada afirmación y negación lanzadas a la realidad: fe ciega hacia un destino incierto, temor ante una verdad revelada.

La conquista del camino hacia la cura del sufrimiento psíquico atraviesa el intrincado laberinto del autoconocimiento y, bajo estas condiciones, la palabra se convierte en la única guía del pensamiento y la acción. Al individuo que busca la

cura a través del análisis le es imposible exclamar: “No hay nada ni nadie delante de mí.” Incluso en el incrédulo se escucha: “¿Por qué te alejas?”, ya sea que se refiera a la vida, al tiempo, a un amigo o a Dios.

El psicoanálisis reconoce los límites ante lo indecible, que Freud denominó *Ananké*, y la experiencia de posicionarse frente a lo absolutamente Otro. Además, advierte que la conciencia no puede proporcionar suficiente evidencia de ese momento. No es posible una asimilación real de lo que somos si nos limitamos a aceptar las ilusiones de la conciencia; siempre persiste lo desconocido, inquietándonos porque no encaja con la imagen que el ser humano construye de sí mismo. En este sentido, “el filósofo que aborda los textos freudianos consagrados al yo y a la conciencia debe olvidar las más fundamentales exigencias de su egología”.

Siguiendo a Freud, el concepto de ilusión asociado a la conciencia reaparece en el ámbito de la cultura cuando se intenta comprender la esencia de la religión. En un primer momento, la ilusión surge del conocimiento que un individuo cree tener de sí mismo; sin embargo, en la conciencia religiosa, esta ilusión ofrece la esperanza de trascender la ignorancia que domina al ser humano. Parece que la pregunta sobre la posible base espiritual desde la cual Freud escribió *El Moisés* está relacionada con aquel ser que desconoce su cercanía a Dios. La ignorancia que carga el ser humano, en este caso, no nace de la humildad, sino de una conciencia humillada, vencida por la angustia de pensar en un porvenir que no puede controlar. El freudismo ha mantenido una amplia vigencia al descifrar los aspectos más oscuros de la cultura. Su doctrina, una unión entre teoría y método, constituye un discurso sobre lo inconsciente que no se limita a la lógica de la razón. Además de

señalar límites, su función reflexiva indica el camino que recorre el ser humano al enfrentar las incertidumbres del mañana. Esto resulta inevitable para quienes, al reconocer su falibilidad, sienten la necesidad de plantearse un destino más allá de lo medible o programable.

Cuando pensamos en el sujeto creyente, no podemos negarle la vía de la sanación, un beneficio que surge al aceptar su falibilidad y la pérdida de lo irrecuperable. En este contexto, el psicoanálisis ilumina la necesidad del individuo de buscar un sentido y experimentar una relación íntima con lo sagrado. Tal búsqueda se manifiesta en la melancolía, pues el yo —como categoría analítica que refleja los límites de la conciencia— se da cuenta de que la confianza en el conocimiento que suponía poseer se ha desvanecido. Esta herida expone al ser humano a la indefensión frente al mundo, pero lo salva el recurso de la palabra, que une y se realiza en el encuentro con el otro y con lo absolutamente Otro.

Para Freud, la religión adquiere importancia, especialmente cuando, como testamento intelectual, reflexiona sobre la figura biográfica del patriarca elegido para liberar al pueblo de Dios. En este contexto, la religión no es percibida como un engaño, sino como la expresión de una convicción profunda de propósito que atraviesa al individuo. Esta convicción se manifiesta en la armonía entre mito e historia, incluso cuando sus dimensiones constitutivas se confrontan. Así, todo un pueblo, como el judío, encuentra en la elección de la vida espiritual un beneficio trascendental.

El analista podría ser quien identifique en el paciente la necesidad de conectar con lo sagrado, orientándolo hacia esa búsqueda sin imponer ni rechazar un destino religioso. Freud enseñó que la tarea clínica busca aliviar la angustia del

neurótico, una angustia que surge por el temor a lo que aún no ha ocurrido, pero que podría llegar a suceder.

Desde una perspectiva filosófica, el psicoanálisis, al involucrar procesos de pérdida y recuperación, ofrece una crítica profunda de la conciencia. Freud demuestra la existencia del inconsciente, y es fundamental destacar el "realismo" del inconsciente para abordar una cuestión central: ¿cómo afecta esta realidad al psicoanálisis aplicado a la religión? El inconsciente, al interactuar con otros aspectos de la vida psíquica, se conecta estrechamente con las creencias del sujeto en análisis.

En la práctica clínica, el contacto con el entorno del paciente requiere interpretar sus sentimientos hacia lo trascendental. Así, la experiencia del encuentro con lo sagrado —o el deseo de alcanzarlo—, a la que accede un individuo creyente, se convierte en un punto clave. Este encuentro permite que el inconsciente se exprese con toda su fuerza, tanto destructiva como creadora. Dentro de este contexto, el psicoanálisis mantiene una visión del ser humano que facilita la reconciliación entre lo racional y lo simbólico, elementos fundamentales de la vida espiritual.

Es en este momento cuando se revela que la conciencia religiosa se asienta sobre el horizonte de la fe y se orienta hacia Dios. Lo sagrado guarda un carácter misterioso o velado, una "cifra" no totalmente revelada al que vive en la angustia del futuro. Así, lo sagrado abre la puerta a la comprensión de lo que se avecina con el paso del tiempo, generando una mezcla de duda y preocupación ante lo incierto.

El realismo freudiano, sin embargo, no implica una aceptación estricta de contenidos puramente materiales en las experiencias psíquicas. Aunque Freud

muestra escepticismo, esto no responde a una oposición radical a la religión. Por el contrario, el psicoanálisis vincula la conciencia religiosa con la ilusión, sin despreciar las creencias del paciente. Dentro del marco doctrinal freudiano, la unión con lo absolutamente Otro, originada en la conciencia religiosa, no puede desvincularse de su fuente: el mito, el símbolo o la palabra primigenia. Esta unión no se reduce a un simple acto de pensamiento, sino que implica, como señala Ricoeur, una "desposesión de la certeza inmediata, un retroceso y una humillación del narcisismo" (Ricoeur, *ibidem*, p. 378). La vida psicológica se detiene para examinar las posibilidades que el sujeto tiene para enfrentar la angustia provocada por lo desconocido. Más importante aún, la conciencia del sujeto, ya sea creyente o no, no puede escapar del sufrimiento emocional causado por la pérdida de sentido frente a lo que aún no ha sido resuelto y se le presenta como incompleto. Este problema, en esencia, constituye una de las preocupaciones principales que articulan el diálogo entre la filosofía y el psicoanálisis, especialmente cuando se incluye la religión.

El futuro interroga nuestra conciencia; el tiempo venidero lleva consigo un sentido que configura al individuo al encontrarse consigo mismo en comunión o relación con lo Otro. Ante esta perspectiva, surge la pregunta: ¿puede una idea como la de Dios justificar y sostener el sentido de lo que llegará en el futuro?

La reflexión psicoanalítica sobre el futuro de la vida se presenta como un ejercicio hermenéutico sobre la temporalidad. El estudio del psicoanálisis abarca tanto la revisión de lo vivido como la anticipación de lo que está por venir. Su contenido se encuentra en las experiencias significativas del paciente, quien, sea creyente o no, puede vivir el encuentro con lo desconocido como una relación

originaria, guiada por el temor o el asombro. La angustia frente al porvenir surge de un lugar incierto y recorre las imágenes que el ser humano construye sobre su futuro. Por ello, estamos vinculados a una conciencia que permanece en un estado de expectación hacia la realidad trascendente que se avecina.

Las preguntas sobre el destino del ser humano —qué le depara el futuro y qué podemos esperar— forman parte esencial de la conciencia religiosa. Estas inquietudes nos llevan, de manera directa, a cuestionar: ¿por qué sentimos que el futuro es necesario? Como señala Ricoeur:

“Ya sólo nos queda articular esa realidad en la red de las operaciones de la interpretación y mostrar que tal realidad solo existe como una realidad ‘diagnosticada’. La realidad del inconsciente no es una realidad absoluta, sino relativa a las operaciones que le dan sentido” (*ibidem*, p. 381).

El psicoanálisis permite al individuo recuperar el valor de lo vivido, ayudándolo a comprender que su existencia está definida por la apertura al futuro. Mientras haya futuro, hay ser.

## **1.II. Descubrimientos del psicoanálisis relacionados con el origen de la religión**

El mundo interior, tal como lo define Freud, nace del conflicto entre el superyó y el ello. En esta interacción, la exterioridad se enfrenta al yo consciente, dependiendo de si sus deseos son reprimidos o liberados. La estructura teórica del freudismo explica cómo se constituye el individuo a través de su respuesta ante este conflicto, revelando que el yo no es una entidad total, sino fragmentada. El problema surge cuando el sujeto responde a la realidad sin haber resuelto el dilema de cómo

manejar lo desconocido. Por más racional que sea, no puede evitar sentir temor ante lo originario o primitivo.

El pensamiento humano está marcado por una idea distante que se concreta con el nacimiento y se proyecta hacia la fatalidad de la muerte. Esta condición lo limita a construir un frágil puente que conecta los extremos de su existencia. Este puente se manifiesta, según antropólogos y psicólogos, en formas primitivas de pensamiento mágico, como la fantasía, la ilusión, la proyección y la imitación.

No obstante, lo sagrado no es el temor originario en sí mismo, sino que este solo lo anticipa. El temor reverencial —como el experimentado por Moisés ante la zarza ardiente en el relato del Éxodo— abre la puerta a una comprensión de lo desconocido. El individuo que siente este temor establece una conexión entre la vida y la muerte. A través de su experiencia religiosa, se reconcilia con su pasado, reconoce su vínculo con lo sagrado y, al mismo tiempo, espera el futuro con la esperanza de encontrar lo Otro.

Los éxtasis temporales de la existencia, el pasado y el futuro revelados por lo sagrado no pueden ser comprendidos mediante un pensamiento que separa y distingue. Lo sagrado, aunque complejo de definir, se experimenta como una realidad trascendente dentro de la unidad temporal. Como Freud señala en *Tótem y Tabú*, aunque lo sublime esté vinculado a la crueldad, las primeras experiencias de encuentro con lo sagrado pueden interpretarse como marcadas por una “ambivalencia del deseo y del temor”.

Lo sagrado se percibe y se aprecia a través de la vivencia religiosa, y en el creyente transforma por completo su ser. Debido a que las fuerzas pulsionales de la psique generan tanto conflictos destructivos como creativos, la teoría

psicoanalítica se interesa por cómo el hombre primitivo logró conservar el sentido y mantener vivo su deseo de encuentro. Según Freud, el contacto con la realidad va más allá de lo natural hacia un orden simbólico, resignificando la vida psicológica desde ese instante.

La experiencia de lo sagrado interesó a Freud en un primer momento, puesto que abordó la religión desde la perspectiva del desarrollo de la conciencia primitiva. Al aplicar el psicoanálisis al estudio de la religión, enfocó su atención en los vestigios del pasado primordial del hombre que dieron origen a la conciencia religiosa.<sup>6</sup> Además, tuvo que considerar el concepto del deseo (Laplanche y Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, 1983, p. 97), ya que, sin él, resulta imposible comprender el profundo vínculo que el sujeto establece con aquello que nombra desde las sombras.

No todo lo que el individuo desea le está permitido, y las prohibiciones impuestas desde los tiempos prehistóricos permiten superar la separación temporal. Lo más deseado es aquello que se perdió con el nacimiento y que intentamos recuperar a lo largo de nuestra vida. En este sentido, Freud escribe:

“El nacimiento es en tanto el primero de todos los peligros mortales cuanto el arquetipo de todos los posteriores ante los cuales sentimos angustia; y es probable que el vivenciar el nacimiento nos haya dejado como secuela la expresión de afecto que llamamos angustia” (*Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor I)*, *Obras Completas*, V. XI, 2008, p. 166).

---

<sup>6</sup> Hernández, V., et al. (1994). *Experiencia de Dios y psicoanálisis*. Grupo Épsimo, pp. 79- 80.

El deseo es la fuerza psíquica que impulsa al sujeto hacia lo desconocido. En este contexto, el psicoanálisis ayuda a identificar los eventos significativos en la vida de un individuo, quien guarda en su interior las huellas de un mundo mítico. Este deseo no proviene únicamente de fuentes naturales, sino que también contiene elementos arcaicos que Freud denominó libido (*Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa [Contribuciones a la psicología del amor II], Obras Completas, Vol. XI, ibidem, p. 175*).

La reflexión sobre la religión en la obra de Freud revela, desde una perspectiva amplia, la importancia de los grandes relatos acerca de nuestro origen y nuestra relación con el cosmos. Estos relatos están marcados, influenciados o nacen de esa fuerza poderosa que une y separa. En *Tótem y tabú*, Freud propuso un vínculo inconsciente entre lo antiguo y lo actual, el cual se preserva en el núcleo del ser humano:

“De los estados de desarrollo por los cuales atravesó el hombre de la prehistoria tenemos noticia merced a los monumentos y útiles inanimados que nos legó, a los conocimientos que, sobre su arte, su religión y su concepción de la vida hemos recibido de manera directa o mediante la tradición contenida en sagas, mitos y cuentos tradicionales, y a los relictos [o bienes heredados] que de su modo de pensar perduran en nuestros propios usos y costumbres. Pero, además, él es en cierto sentido nuestro contemporáneo; viven seres humanos que, según creemos, están todavía muy próximos, mucho más que nosotros, a los primitivos, y en quienes vemos entonces los retoños directos y los representantes de los hombres tempranos” (*Obras Completas, V. XIII, 2008, p. 11*).

Debe quedar en claro que, el psicoanálisis no pretende ser una cosmovisión (Freud, 2008, V. XXII, p. 146), sino más bien descubrir las cosmogonías y los elementos anímicos que recrean el pasado humano intangible. Además, busca dar forma a la evocación de un comienzo común, sugiriendo la posibilidad de que el origen de la humanidad siga latente en el presente.

Las pruebas de este hecho metapsicológico provienen de las antiguas mitologías, las cuales aluden a una vida psíquica inmersa en una experiencia no lineal del tiempo. En Freud, la metapsicología representa la elaboración teórica del psicoanálisis en su etapa de madurez, permitiendo explicar la instancia del Ello, que no sigue la percepción temporal de la conciencia. Esta relación con un tiempo originario está profundamente conectada con el mundo mítico y religioso.

Al estudiar la religión, Freud buscó ofrecer una interpretación moderna de los mitos. Este esfuerzo permitió que el psicoanálisis mantuviera una independencia conceptual frente a otras ciencias, gracias a su desarrollo teórico inspirado en la arqueología (Strachey, *Nota introductoria. Tótem y tabú, ibidem*, p. 4). Este enfoque contribuyó al descubrimiento del objeto central de Freud: la vida angustiada del sujeto deseante, orientada hacia el abismo de su inconsciente (Kollbrunner, *Freud enfermo*, 2002, p. 254).

La base de este proyecto fue *Tótem y tabú*, donde Freud sentó las bases no para desmitificar, sino para reconstruir la genealogía de la religión, la cual atraviesa nuestro psiquismo primitivo. La genealogía, entendida como el conjunto de condiciones arcaicas y hechos remotos preservados en el inconsciente del individuo, permite comprender el origen de la cultura. Este momento fue clave para el desarrollo del psicoanálisis.

Freud escribió: “Todo yo soy Tótem y tabú” (Braunstein, *Freud: A cien años de Tótem y tabú [1913-2013]*, 2013, p. 20). Con esta afirmación, Freud pretendía ir más allá de las revoluciones científicas previas al psicoanálisis. Estaba convencido de poder responder a la pregunta sobre el origen de la religión. Su intención no era oponerse a ella, sino estudiarla desde un pensamiento fundamentado en el concepto del inconsciente. Para Freud, el psicoanálisis debía dialogar con el mito, no luchar contra él. En la etapa de su madurez intelectual, Freud se reconoció como heredero de la sabiduría clásica, mostrándose desde el principio como un incansable estudioso de la naturaleza.

Freud encontró una conexión entre la teoría psicoanalítica y la doctrina de Empédocles:

“Pero aquí merece nuestro interés aquella doctrina de Empédocles tan próxima a la teoría psicoanalítica de las pulsiones que uno está tentado de afirmar que ambas serían idénticas, [...] El filósofo enseña, pues, que existen dos principios del acontecer así en la vida del mundo como en la del alma, dos principios que mantienen eterna lucha entre sí [...] concibe al proceso del mundo como una alternancia continuada, que nunca cesa, de periodos en que una u otra de las dos fuerzas fundamentales conquista la victoria, de suerte que una vez el amor y la vez siguiente la discordia imponen de manera plena su propósito y gobiernan al mundo, tras lo cual, la otra parte, la derrotada, se recobra y a su turno vence al copartícipe” (Freud, *Análisis terminable e interminable*, OC. V. XXIII, *ibidem*, p. 247).

El estudio de las fuerzas espirituales en conflicto al principio de todas las cosas llevó a Freud a reflexionar sobre el mundo, la vida y la condición humana,<sup>7</sup> guiado por la razón, pero también influido por fuentes literarias y filosóficas que, incluso hoy, podrían considerarse poco ortodoxas para comprender el pasado humano y su malestar. Inspirado por la actitud antipositivista de su maestro Charcot,<sup>8</sup> Freud cuestionó la psiquiatría de su época al estudiar el origen de la histeria.

Freud evitó la tentación de unificar teorías contrapuestas o de construir un sistema totalizador. Sin embargo, su trabajo generó interrogantes sobre si buscaba acercarse a una noción total del psiquismo.<sup>9</sup> El psicoanálisis exploró esta idea a través de su teoría, método y práctica, revelando un conflicto central del inconsciente: la constante lucha por regresar al origen. Este conflicto fue interpretado por Freud como el intenso deseo de recuperar el amor materno primordial.

La figura de la Madre<sup>10</sup> se convirtió en un modelo simbólico para representar el orden cósmico: un espacio primitivo al que jamás se regresa.<sup>11</sup> La transición del individuo del orden simbólico al principio de realidad se da a través de fantasías que interioriza para construir una nueva imagen de sí mismo. Estas fantasías no buscan engañarlo, sino brindarle una ganancia relativa: separarse racionalmente de su

---

<sup>7</sup> Mueller, F.-L. (2010). *Historia de la psicología. De la antigüedad a nuestros días*. FCE., pp. 359 y ss.

<sup>8</sup> Roudinesco, É. (1999). *La Batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia 1 (1885-1939)*. Fundamentos, p. 42.

<sup>9</sup> Fromm, E. (2014). *La misión de Sigmund Freud. Su personalidad e influencia*. FCE., p. 72.

<sup>10</sup> Neumann, E. (2009). *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*. Trotta, pp. 134, 153.

<sup>11</sup> Freud, S. (2008). *El motivo de la elección del cofre, Obras completas, V. XII*. Amorrortu, p. 315.

sentir impregnado de verdades míticas, vaciar su conciencia del reflejo cósmico y, eventualmente, abrirse nuevamente a lo eterno y lo sagrado.<sup>12</sup>

A pesar de que Freud eligió la búsqueda de la verdad a través del rigor del intelecto (Kollbrunner, *ibidem*, p. 330), su labor como médico y curador de almas reflejó un elevado compromiso con el mundo y la vida espiritual. Mircea Eliade lo reconoce al afirmar:

“Es interesante constatar que, de todas las ciencias de la vida, sólo el psicoanálisis llega a la idea de que los ‘comienzos’ de todo ser humano son beatíficos y constituyen una especie de Paraíso, mientras que las otras ciencias de la vida insisten sobre todo en la precariedad e imperfección de los comienzos” (*ibidem*).

En el estudio de la religión, el psicoanálisis enfrenta el desafío de ayudar al individuo a reconciliar y trascender su carencia fundamental, abandonando el “espíritu de abstracción” que fragmenta la vida. La conciencia religiosa, caracterizada por la experiencia del encuentro con lo sagrado y los símbolos del origen, descubre que:

“El momento religioso lleva ya en sí el ‘momento cosmogónico’: lo sagrado revela la realidad absoluta y con ello posibilita una orientación; y también funda el mundo, pues derriba fronteras y de este modo establece un orden del mundo” (*ibidem*, p. 27).

---

<sup>12</sup> Eliade, M. (2009). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós, p. 53.

Para Freud, las preguntas que angustian y despiertan el deseo de dar sentido a la vida están profundamente vinculadas con la religión, ya que aluden a experiencias que la ciencia no puede explicar completamente, aunque estas mismas experiencias motiven su desarrollo y aplicación. En este sentido, el psicoanálisis se encarga de revisar e interpretar los mitos, extrayendo de ellos una genealogía de lo intraducible, ya que representan un acceso directo a la conciencia religiosa. Como explica Eliade:

“Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la ‘sobrenaturalidad’) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo ‘sobrenatural’) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que lo hace tal y como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales” (*Mito y realidad*, 2010, p. 14).

Analizar la religión en la obra de Freud exige considerar el desarrollo de los ideales culturales y la preservación de los mitos. Solo así se puede investigar cómo, frente a lo ‘sobrenatural’, el ser humano construye un sentido de vida a pesar de las limitaciones inherentes a su condición, entre ellas la incapacidad de prever cuándo o cómo se producirá una experiencia de encuentro con lo sagrado.

Freud no llegó a equiparar la acción de creer en lo sagrado con otras acciones humanas, pero reflexionó sobre cómo la religión emerge de la interacción entre el hombre primitivo y el devenir del mundo. Rechazó tanto la idea de que la religión fuera un producto defectuoso de una racionalidad incipiente como la noción

de que fuera un estado irracional destinado a evolucionar. Para él, la religión pertenece a una esfera distinta de interpretación y observación del mundo.

En el psicoanálisis, la religión representa una cuestión compleja, ya que Freud busca identificar las bases metapsicológicas del inconsciente, vinculadas tanto al lenguaje mítico como a la realidad simbólica. La dificultad radica en comprender que lo sagrado, o al menos su idea, se manifiesta en experiencias radicales de encuentro, reconciliación y unión entre el yo y lo trascendente. Estas experiencias, que el judeocristianismo identifica con lo santo,<sup>13</sup> son fundamentales para los mitos y, por lo tanto, materia de estudio para el psicoanálisis.

Freud reconoció que estas expresiones religiosas, ligadas a lo simbólico, tienen un valor cultural insustituible. La realidad simbólica que revelan es un material esencial para trabajar con el inconsciente, ya sea que emerja a través de imágenes de miedo instintivo, culpa oculta o una ilusión universal. Estas expresiones muestran la condición primitiva del sentimiento religioso y el pasado cósmico de la creencia en la divinidad, aspectos que Freud consideró fundamentales para comprender la psique humana y la cultura.

Ahora bien, en Freud, la conciencia del hombre religioso resignifica las imágenes que emergen de su separación con el medio cotidiano. Esto genera un campo de experiencias vitales cuyo sentido proviene de la cercanía con lo sagrado, liberando al sujeto del estado caótico del psiquismo. Este éxtasis de la conciencia difiere radicalmente de cualquier acción propia del pensamiento racional: para el

---

<sup>13</sup> Otto, R. (2009). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza., pp. 209-210.

sujeto de fe, se trata de aceptar y comprender lo desconocido, no de confrontarlo o negarlo.

La separación extática no obedece a decisiones arbitrarias, sino a lo que surge al abrirse al mundo espiritual, un ámbito simbólico desde el cual se inicia la búsqueda de lo trascendente. Es el acto deliberado de un ser humano que, a partir de ese momento, desea descubrir el sentido último de su existencia. En la simbología cristiana, esta imagen corresponde a la entrega total a Dios. En este proceso iniciático, lo humano se aparta del tiempo material y accede a un tiempo de gracia.

Sigmund Freud, en un contexto marcado por la creciente secularización, desafió las explicaciones tradicionales sobre la religión. Al sumergirse en el estudio del inconsciente, descubrió que las creencias religiosas son construcciones mentales arraigadas en deseos profundos y temores ancestrales. Para Freud, la religión surge de la necesidad humana de encontrar un orden en el caos y de establecer una conexión con algo más grande que uno mismo. Esta búsqueda se manifiesta en dos movimientos mentales complementarios: la separación, necesaria para la reflexión crítica, y la integración, que busca restablecer la unidad perdida.

Sigmund Freud, en su obra seminal *Tótem y tabú*, se adentró en el laberinto de la mente humana para desvelar los orígenes de la religión. Al igual que Mircea Eliade, quien dedicó su vida a estudiar las religiones en su contexto histórico y cultural, Freud reconoció la importancia del mito como una expresión primordial de la experiencia religiosa. Para ambos pensadores, el mito no era simplemente una narración, sino una ventana hacia las profundidades de la *psique* y una forma de establecer una conexión con lo sagrado. Mientras que Freud enfatizó el papel del

inconsciente en la construcción de los mitos, Eliade se centró en su función cosmogónica y en su capacidad para revelar la estructura del mundo. A pesar de sus diferencias, ambos autores coincidieron en la idea de que la religión es una dimensión fundamental de la experiencia humana y que el mito es una herramienta esencial para comprenderla:

“El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’ [...] El mito nos habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente” (Eliade, *ibidem*, pp. 13-14).

Freud observó, a través del psicoanálisis, una genealogía del ser humano destinada al fracaso, ya que pone de manifiesto el drama humano de intentar conquistar el conocimiento sin alcanzarlo plenamente. Sin embargo, son los mitos los que abren la posibilidad de una historia de salvación.

La obra freudiana reconoce una antropología basada en la distancia entre el hombre y la naturaleza, una distancia que nunca es absoluta debido a las ataduras inconscientes del alma al mundo. Al escribir *Tótem y tabú*, Freud buscó respuestas sobre el pasado de la humanidad, en parte, para comprender mejor el rumbo de los acontecimientos del siglo XX. Con esta obra, contribuyó a demostrar que la pregunta por el ser humano requiere una visión amplia del conocimiento, donde todo es cuestionable, porque siempre existen otras formas de reformular quiénes fuimos y quiénes seremos.

En este sentido, el psicoanálisis jugó un papel clave en el debate entre saberes, planteando nuevas posibilidades para reflexionar sobre la condición humana y su vínculo con lo trascendente.

Cuando valoramos la postura de Freud frente a los conceptos fundamentales trabajados por Eliade —lo sagrado, el Comienzo y el cosmos— exige que se reconozca en la obra del creador del psicoanálisis la presencia del mito. Freud dedicó esfuerzos a descifrar los contenidos simbólicos resguardados en narraciones y textos religiosos que abordan las primeras formas de organización humana. Para Eliade, el mérito de Freud radica en su valentía intelectual, que él describe así:

“[Freud insistió en] ir más allá de lo que ningún ser humano se había atrevido a ir en la historia de la mente. Para él, esto significaba penetrar en el inconsciente [...] Freud pensó que había encontrado el origen de la cultura y de las instituciones humanas no en un hecho biológico, sino más bien en un acontecimiento histórico. [...] Lo que es significativo es el hecho de que Freud —naturalista como indudablemente era— creyera firmemente que el origen de la religión se relacionaba con un acontecimiento: el primer parricidio” (Eliade, *ibidem*, p. 74).

El psicoanálisis no apuesta por la existencia de un destino biológico para el ser humano. En su lugar, reconoce lo que este ha creado a partir de las fuerzas de su actividad consciente, ascendiendo por encima de la causalidad que lo esclaviza y enfrentándose al determinismo de las leyes de un cosmos material. Sin embargo, incluso ante esta victoria, persiste un orden previo: un comienzo irreductible que antecede a la naturaleza. Ese instante marca el momento en que el ser humano se descubrió desnudo, expuesto a la libertad.

Freud denominó a este estado primigenio como "prehistoria", un periodo del que han surgido valiosos materiales que dan testimonio de una vida arcaica. El psicoanálisis toma prestadas herramientas de la antropología de los pueblos primitivos y otras ciencias humanas y sociales, estableciendo un diálogo con ideas y creencias elementales hasta consolidar un campo teórico propio.<sup>14</sup>

Desde este enfoque, Freud se pregunta si su obra —al explorar el terreno simbólico— puede responder a cuestiones fundamentales: ¿De dónde viene el ser humano y cuál será su destino? Estas preguntas, profundamente ligadas al tema de la religión, ocupan un lugar central en su reflexión. Si existen diversas ciencias capaces de explicar el origen de las cosas, ¿por qué nació y permanece vigente el espíritu religioso?

Cuando Freud analiza monumentos y utensilios ceremoniales, busca en ellos objetos que respondan las interrogantes sobre los primeros seres humanos que habitaron el mundo. Aquellos cuyos impulsos básicos se dirigían a la conservación de la vida también dieron origen a expresiones simbólicas que, como él argumenta, guardan las claves de una historia cultural y espiritual que continúa moldeando la experiencia humana.

### **1.III. Desarrollo del pensamiento freudiano acerca de lo sagrado**

En *Tótem y tabú*, Freud plantea que, en el mundo mítico, la obligación primordial del ser humano consistía en crear lazos con la Tierra y retribuir a su cuidado: tomar al animal de compañía, sentir su protección y corresponder protegiéndolo. En esa

---

<sup>14</sup> Freud, S. (2008). *El interés del psicoanálisis por las ciencias no psicológicas*, Obras Completas, V. XIII. Amorrortu, p.179.

concepción tribal del habitar, las comunidades primitivas desarrollaron la necesidad de creer en castigos que frenaran sus impulsos de transgresión frente a las prohibiciones más elementales.

¿Cómo entender el origen y lo primitivo? Es necesaria una interpretación del Comienzo, y Freud fundamentó en ella el interés del psicoanálisis por la religión. Según el autor de *Tótem y tabú*, el punto de partida debía ser el lugar del tótem en el surgimiento de la religión. El psicoanalista aborda la condición humana de su paciente reflexionando sobre las acciones que elegirá, su forma de aproximarse a los objetos y cómo expresará sus deseos. Estos procesos están inscritos en un orden simbólico que busca abrirse paso hacia lo primitivo, revelando la "pre-edad" del sujeto, un estado donde este no renuncia completamente a su pasado prehistórico. En este sentido, Freud señala que persiste en el ser humano una obligación primordial: comprender su mundo.

Una de las tesis principales de *Tótem y tabú* es que al ser humano lo acompaña un medio inmemorial, en el cual se realiza como individuo histórico. A menudo, sin ser plenamente consciente, el sujeto moderno reproduce comportamientos de los primeros hombres salvajes que habitaron la Tierra. Freud sostenía que los individuos no podían desvincularse del todo de las prácticas primitivas, entre ellas, las explicaciones mágicas sobre el funcionamiento de la realidad.

El psicoanálisis traduce este elemento primordial, asignándole una posición que antecede a la realidad biológica: la realidad de la vida anímica. Como expuso Freud en *La interpretación de los sueños* (1900), esta es la realidad del aparato psíquico. La construcción freudiana del psicoanálisis pudo desarrollarse de manera

independiente al marco teórico de otras ciencias, como la psiquiatría. Esta autonomía constituye un logro epistemológico significativo. Desde que Freud erigió el edificio conceptual de la metapsicología, el método psicoanalítico adquirió su propio objeto de estudio y se dedicó a explorar lo que otras ciencias abordaban con relativa ventaja: el origen del ser humano.

A pesar de sus esfuerzos, Freud enfrentó muchas dificultades y terminó insatisfecho con sus propias conclusiones. La investigación sobre lo originario en el ser humano, desde el psicoanálisis, se convirtió en un tema de debate a largo plazo. Incluso en el siglo XXI, seguimos preguntándonos qué nos une al pasado de la humanidad y a la realidad misma.

La *intelligentia* europea, sorprendida por los planteamientos de Freud en *Tótem y tabú*, no pudo ignorar el psicoanálisis cuando este abordó la cuestión del incesto. Alejado de reduccionismos pragmáticos y evitando las hipótesis basadas en estados de desarrollo psicofísico, Freud prefirió fundamentar reflexivamente su búsqueda del origen en una visión psicológica del hombre primitivo.

Para Freud, los salvajes eran los verdaderos habitantes del cosmos, y su relación con el mundo desde el principio estuvo marcada por insatisfacciones y asombros ante la posibilidad de reconciliación. El médico vienés sostenía que el ser humano desea ser diferente a lo que es, pues lo que cree saber de sí mismo le genera angustia. Esta perspectiva freudiana ofreció una visión pesimista: situaba los orígenes del ser humano en un momento creador, pero también hostil y violento, en el que los salvajes, enfrentados a un entorno adverso, dependían de sus fuerzas para dominar la naturaleza.

En este contexto, Freud identificó en el tótem el medio principal para explorar la cuestión de los orígenes, un tema de profundo interés para la humanidad. Los seres humanos somos los únicos que nos preguntamos insistentemente por nuestro pasado y futuro, y en esta búsqueda revelamos nuestra vulnerabilidad y necesidad de coexistencia. Además, descubrimos el impulso de algunos por alcanzar la unidad con lo absolutamente Otro.

"Ahora bien, ¿qué es el tótem? Por regla general, es un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantiene un vínculo particular con toda la estirpe. El tótem es, en primer lugar, el antepasado de la estirpe, pero también su espíritu guardián y auxiliador que les envía oráculos" (Freud, *Tótem y tabú*, *ídem*, p. 12). Con esta definición de Freud comienza una genealogía de lo sagrado. La noción de prehistoria, que aparece por primera vez vinculada a la idea de lo sagrado en Freud, guarda una profunda relación con la vida anímica del hombre ancestral o mítico. En el pasado simbólico, se observa la capacidad humana de dar sentido al mundo.

Asimismo, la convivencia entre seres de la misma especie se da por medio de un conjunto de reglas sustentadas en el tótem, lo que lleva a pensar que son de carácter psicológico más que biológico. El alcance de lo psicológico en estos términos sentará los fundamentos de la cultura, la cual depende de la noción de un origen. El ser humano, unido a un Comienzo cósmico más que a un origen biológico o físico, aprehende el universo, lo trasciende y habita una realidad inabarcable que existe más allá de cualquier ley natural que deba cumplirse. El tótem es la representación de esa realidad; es el medio de protección de la vida en comunidad que permite al clan familiar recordar lo inexplicable del mundo, lo sagrado.

Es a través del psicoanálisis, en ese instante del descubrimiento de lo prehistórico, que el médico vienés pensó en el origen de la psique humana y en la explicación que, dentro de un horizonte simbólico, guarda inconscientemente la imagen arquetípica del grupo familiar primitivo. La cultura totémica constituyó, en la antigüedad, un estadio anterior a los desarrollos posteriores de la humanidad, al tiempo que representó una etapa de transición entre el estado de los hombres primitivos y la época de los héroes y los dioses. El tótem del clan será fuente de veneración por parte de hombres que adoptarán su nombre. Se trata de un grupo humano que se considera descendiente de un antepasado común, parte de su sangre, y está conectado por deberes comunes y por la creencia en su tótem. El totemismo es "tanto un sistema religioso como un sistema social".

En el mundo prehistórico, mantener la unión con lo sagrado demanda evitar la relación sexual entre los miembros del mismo clan familiar. En el siglo XIX se sabía que la relación sexual era natural en tanto su fin reproductivo; sin embargo, lo que nos revela el mundo primitivo es que evitarla, restringirla o prohibirla a los miembros de la misma casa paterna o materna abre una dimensión vital diferente, psicológicamente inconsciente, más compleja que la que experimenta la vida salvaje del animal. Freud, en *Tótem y tabú*, adoptó una postura más amplia que la establecida por la biología o la antropología respecto a los orígenes de la humanidad. Las investigaciones realizadas por Freud sobre el totemismo fueron integradas al psicoanálisis, y luego se dedicó a revisar las insuficiencias de las disciplinas mencionadas, concluyendo que no respondían suficientemente a la cuestión de por qué existe la religión o cómo surgió el tótem.

Según la biología del siglo XIX, el hombre salvaje está sometido continuamente al proceso evolutivo. Luego, el ser humano supera los impedimentos naturales para convertirse en un ser racional, dotado de habilidades y capacidades modernas. La religión quedaría, entonces, limitada a los fines y acuerdos logrados por quienes conquistan su animalidad. La originalidad del psicoanálisis se revela al conducirse con una premisa completamente diferente. Freud dice: "Casi en todos los lugares donde rige el tótem, existe también la norma de que miembros del mismo tótem no entren en vínculos sexuales recíprocos, es decir, que no se casen entre sí. Es la exogamia, conectada con el tótem" (*ibidem*, pp. 13-14).

Para Freud, el orden simbólico responde a la prohibición originaria del hombre primitivo, no a la ley natural ni a las alianzas familiares, como sugiere la mirada antropológica. Freud piensa que la prohibición une al ser humano con su comunidad cósmica, gracias a la función sagrada del tótem.

El estudio psicoanalítico del origen, ya sea de la vida del hombre o del cosmos, revela una separación indeterminada: es decir, una separación que no es elegida ni condicionada por el impulso natural o social. Es completamente diferente, pues es una separación de carácter totémico. El tótem está protegido por el equilibrio entre un deseo destructor (base del principio del placer) y la marcha inevitable de los acontecimientos (principio de realidad). Para pertenecer a la historia humana, es necesario hallar el equilibrio entre la obediencia a las leyes del cosmos, las de los hombres, y convenir un pacto o alianza con el gran Comienzo de todo. El tótem es lo que provee al hombre primitivo de estabilidad frente a los ciclos cósmicos, y, aun cuando el cosmos rija en los límites, el tótem los recrea y transforma.

Según Freud, el recuerdo inconsciente del vínculo totémico puede interpretarse en la relación entre el hombre y su animal de casa, en la unidad familiar que se sostiene por un determinado modelo a seguir. Pero lo más importante es comprender que toda prohibición transgredida, especialmente la de las alianzas y uniones, acarrea la desgracia al clan, la casa o la familia, pues pone fin a la promesa de poder vivir y refugiarse en el mundo, que se vuelve cada vez más peligroso por sus vueltas indeterminadas hacia la vorágine primordial del caos. El hombre primitivo, sin lugar que habitar, sin tiempo que disfrutar, queda contaminado por el oprobio totémico, el rechazo de lo sagrado. Como el agua, la lluvia o el fuego, el tótem condena con sequía, ahogamiento o calcinación de la materia viva originaria. Rompe la alianza o pacto entre la fuerza sobrenatural y la comunidad primitiva. Una familia tribal sin su tótem está destinada a morir. De rebelarse contra la armonía descrita en los relatos de salvación, triunfo o supervivencia, el deseo será castigado, pero, en caso de obedecer, ¿cuáles serán las consecuencias si se habita en un universo organizado por el tótem? Siguiendo a Freud, la vida se convierte en historia, y la visión del mundo que nos ofrece inaugura la ética. De la historia nace la tradición narrable, y de la ética, el aprendizaje del cuidado.

Mircea Eliade, una vez más, ofrece una visión completa de ese universo totémico, armónico entre lo divino y lo humano. El cosmos llega a ser habitado como resultado de un drama representado por los antepasados de los hombres y por seres sobrenaturales, diferentes de los dioses creadores, todopoderosos e inmortales. Estos seres divinos son susceptibles de cambiar de modalidad; de hecho, “mueren” y se transforman en otra cosa, pero esta “muerte” no es un

aniquilamiento definitivo; sobreviven en sus creaciones” (Eliade, *Mito y realidad*, *ídem*, pp. 107-108).

Al estudiar la obra de Freud, observamos minuciosos análisis, investigaciones y ejemplos en los que el autor destaca el valor histórico y ético del poder totémico. Freud puntualiza que la prohibición originaria obliga al ser humano a construir formas de vida, adquirir hábitos, celebrar rituales, en resumen: a humanizar el orden natural. Este es un punto de particular interés para la práctica del psicoanálisis, pues una acción como la repetición podría entenderse a la luz del significado del tótem, respetado o transgredido por el sujeto en análisis. En la vida social comienza la organización familiar, la asignación de funciones específicas para cada miembro del grupo, especialmente las relaciones que deben preservarse para mantener a salvo el tiempo mítico; pero es la presencia del tótem la que permite experimentar otra forma de unión con las cosas.

En el espíritu de unión e integración existen elementos originarios de gran valor que contribuyen a la llegada de lo sagrado a la vida. Poder verlo, o incluso imaginarlo, tiene como consecuencia obtener la protección en conformidad con la base ética del cuidado totémico. Si esto no se lleva a cabo, podría cometerse el crimen principal contra el tótem y caer en la falta más grave: el incesto. Hay una constante lucha contra el deseo de separación, porque la naturaleza también junta, une y agrupa, como lo hace el tótem a través de sus principios, pero la naturaleza actúa desde su origen como causa primera y eficiente.

Para Freud, fue crucial entender que, en el origen de todas las cosas, la naturaleza participaba con el tótem y el mundo; no estaban separados. Si “el tótem es el sueño de la naturaleza”, se presenta simbólicamente a quien experimenta un

amor por la tierra, esperando su alimento, viviendo con los animales, encontrando cobijo en el seno de su grupo social. De todas las posibles acciones de conciliación, de unidad entre los dioses y los hombres, de formas de vida justificadas por la luz de los mitos, la relación sexual posee un alto valor simbólico, pues se sujeta a la prohibición primordial de evitarla entre los que comparten parentesco de manera natural o mediante alianzas.

Freud subraya que el incesto castigado por el tótem ocurre entre hermanos (lazo natural) y entre yerno y suegra (lazo de la alianza). Esta especificación es importante porque permite a Freud crear una teoría del vínculo entre el hombre primitivo y el tótem, apelando al esquema conceptual que unifica toda su obra. La vida anímica le era esencial, pues permitía comprender el relato del origen del cosmos y del hombre. Cuando Freud destacó que el tótem estaba por encima del orden natural, descubrió una profunda similitud entre el comportamiento del hombre primitivo y el sujeto de deseo, el neurótico, quien se ve a sí mismo como un ser histórico, narrativo, cuya vida es para contar y recordar.

La revisión freudiana del tótem es fundamental para la teoría psicoanalítica de la neurosis, ya que define el incesto como parte del desarrollo psicosexual y posibilita el equilibrio entre el estado salvaje y la condición cultural del individuo, quien se rige por el imperativo de la alianza. El tótem impone respeto; es autoridad para el grupo primitivo y el lugar simbólico donde se afianzan los afectos. Así, se abren grietas donde el inconsciente reclama el control del pasado a través de la regresión, que, según el psicoanálisis, se encuentra por debajo de la conciencia. Mientras se ocupa de sus propios asuntos, no puede evitar que haya un aumento de contenido en la vida inconsciente.

El recurso hermenéutico que utiliza Freud para estudiar los mitos y hacer un psicoanálisis de las experiencias anímicas vinculadas a la cosmogonía no podría ser replicado por la ciencia natural, ya que el saber que Freud inaugura sobre la religión tiene una idea más amplia de lo humano: el ser humano es un ser simbólico. A través del símbolo, el hombre instala su relación con el cosmos. El tótem, así, obtiene un lugar central, proyectando lo sagrado, donde se unen protección y castigo.

Si existe una fuerza natural que devuelve al individuo al suelo de la especie, cercana al medio animal, debe ser una potencia anímica capaz de destruir el imperio de la conciencia, o hacerla vulnerable al escenario donde las satisfacciones psicológicas están gobernadas por el deseo. Freud recuerda que el psicoanalista Otto Rank (1884-1939), escritor y profesor austríaco, traduce la prehistoria del hombre primitivo como el nacimiento del pensar poético, cargado de una tendencia libidinal infantil a entregarse por completo al amor de la madre, un deseo de ser uno con los progenitores. Esta forma de relación con la realidad es una fuente de comprensión de la vida pulsional inconsciente. Al dios oculto en el tótem le pertenece la verdad que sufre el hombre adulto avergonzado: sentir “aversión a sus propios deseos incestuosos de antaño, reprimidos luego por la represión”.

El psicoanálisis utiliza un método de desciframiento para trabajar con el legado simbólico de los pueblos salvajes, cuya existencia es más real en los mitos que los describen que en las evidencias materiales que muestran cómo era la vida del hombre primitivo, aún ligado a la naturaleza. El ser humano no es un animal irracional, sino una entidad capaz de pactar un vínculo, y asumir que esto es una necesidad de su psique, aun cuando los deseos incestuosos deban reprimir su

naturaleza inconsciente. Esta acción dará paso a la cultura y, a través de ella, a la sobrevivencia del bien común.

Sigmund Freud investigó la cuestión de lo sagrado en el pasado de la humanidad, cuando tuvo lugar el contacto con *el mana*, la abrumadora visión del tabú. Esto representa la búsqueda de un comienzo impronunciado; solo en el lenguaje de lo sagrado la separación del cosmos se transforma, y lo que antes fue profano —es decir, de uso diario, con lo que se siente familiaridad—<sup>15</sup> vuelve al cosmos, al origen. Ahí, el hombre descubre que tiene conciencia de algo superior a lo conocido y recorre dos direcciones contrapuestas, dos sentidos contrarios, pero no irreconciliables. Freud subraya que el tabú "nos dice 'sagrado', 'santificado'", pero, por otra parte, también dice "'ominoso', 'peligroso', 'prohibido', 'impuro'" (*Tótem y tabú*, p. 27). La condición primitiva del sujeto siempre lo devuelve al interés de hallar el Comienzo, de restablecer su unión con el principio de todas las cosas, y da lugar a preguntas sin posible respuesta en el orden natural, pero que sí la tienen en el orden simbólico que sostiene la vida anímica. Aquí, el tótem se muestra como autoridad y causa de toda materialización; es un recordatorio y una señal específica de la unidad de cada familia y clan.

Si Freud utilizó las categorías de la antropología, fue porque vio en ellas condiciones para señalar los elementos de un tiempo pasado que habían llamado la atención de las ciencias, incapaces de ver la trama de los acontecimientos relevantes en la vida del hombre primitivo, pues desacreditaban las fuentes míticas. El ser humano no se agota en la verdad de su naturaleza biológica; como realidad

---

<sup>15</sup> Freud, S. (2008). *Duelo y melancolía*, *Obras Completas*, V. XIV. Amorrortu., p. 248.

histórica, es un ser que adquiere conocimiento a medida que cambia, pasa de un estilo de vida a otro, formula sus primeras normas y costumbres para perpetuar su descendencia y crear un lazo con lo inmemorial, abrazándose a la idea de no dejar de existir. Apenas está en el mundo y ya descubre la amenaza de su extinción. En el cumplimiento de las leyes totémicas, puede decirse a sí mismo que no morirá del todo. En el tótem ha dejado algo importante, o cree que es importante para sí mismo: contar con un medio cuyo fin sea el acercamiento a lo originario, a lo perdurable. La relación con el tótem establece el equilibrio entre las fuerzas de la naturaleza y los acuerdos de la colectividad primitiva —o moderna— para vivir ordenadamente, creando un modo de ser propio a través de un conjunto de prohibiciones que permitan al hombre ganar el favor de su Guardián. Así, se afianza el momento en que la conciencia comprende qué significa el retorno al tiempo primordial: habitar el espacio de las primeras cosas intraducibles. Es aquí donde, en la palabra más originaria, despiertan los primeros relatos del paraíso.

No es secundario señalar que Freud llevó a cabo un ejercicio hermenéutico posterior a su primera fuente de interpretación a través de los sueños. Con el psicoanálisis, el médico vienés pudo interpretar la vida de los pueblos originarios consultando sus narraciones sagradas.

Cuando el hombre primitivo comprendió que era vital respetar la ley del tótem, asignó un lugar a cada miembro del clan familiar, liberándolos de la separación de la naturaleza a través del mundo espiritual. Creyó en la posibilidad de que todo lo que existe pertenece a un Comienzo, a una fuerza común. Esta verdad serviría de modelo a la cultura para construir un camino racional y, por su cuenta, apelaría a una forma de separación para afirmar su poder contra la destrucción del caos

originario. El sujeto ve en los primeros símbolos del cambio y la permanencia la lucha de principios cósmicos entre lo que salva y lo que destruye. El símbolo abre una nueva forma de pensamiento, llamando a la integración y búsqueda de la unidad.

En este contacto con lo puro e impuro, entre el orden y la desmesura, Freud articula una serie de comentarios cruciales para la elaboración de un psicoanálisis de la religión. Privilegia el lado negativo del vínculo entre lo primitivo y lo perdurable en la síntesis armónica de un cosmos material, pero también espiritual o simbólico, a través de la unión de los éxtasis temporales del ser humano. Nuestro autor lo observó desde la inclinación excluyente y jerarquizadora de la razón, por lo que consideró las consecuencias de violar los interdictos totémicos: el hombre que sufre el peso de la separación ejerce su violencia más arcaica.

En cambio, el espacio que hace aparecer la comunión con el Comienzo separa al hombre de lo profano; ahora comparte un ánimo cósmico, acepta recibir la parte conciliadora que ofrece el tótem. La garantía de la salvación podría sustituir el "terror por lo sagrado" con la experiencia auténtica de encuentro con lo sagrado. Aunque para Freud las restricciones del tabú "son algo diverso de las prohibiciones religiosas", no puede sino aceptar que las primeras "son de un origen desconocido; incomprensibles para nosotros" (*ibidem*). Entonces, recurrirá a la definición de tabú en fuentes no psicoanalíticas, poniendo en marcha un marco teórico que pasa de la vida cotidiana al espacio sagrado. Del sueño de sus pacientes se remontará al sueño de los pueblos buscando el origen del drama humano.

Freud se convierte en un exegeta de la genealogía del hombre. Traduce los mensajes ocultos en el nacimiento de los grandes ritos tribales, apuesta por una

génesis de la civilización surgida del "horror a lo sagrado", y, sin embargo, erige la defensa del tótem, principio de la prohibición, como si la comunidad salvaje de tierras ancestrales hubiera tomado conciencia de la singularidad de cada uno de sus miembros a través del grito angustiado de una negación.

En el hombre primitivo había una huella de la evolución sufrida por el cosmos, devenido del caos mítico. Desde entonces, el *anima mundi* –expresión de C. Jung– ronda los pasajes, las inclinaciones, los sentimientos de quien descubre lo sagrado. La religión hace brotar precisamente todas estas mociones de sentimiento. Sin embargo, es cierto que Freud no ve en su principal objeto de estudio (la realidad del inconsciente) la necesidad del ser humano a inclinarse hacia los principios de la Tierra. Parece, más bien, que el hombre religioso teme a lo que no puede explicar; en su ignorancia comprende que lo vivo es alcanzado por la muerte, y esta línea, que gobierna todo lo que conoce, solo será aceptable cuando haya hecho una alianza con el tótem, que lo protegerá de los peligros de la naturaleza y lo mantendrá a salvo en su hogar y en su cosmos inmediato e íntimo. Esta fuente de seguridad pide una retribución: no contaminar el suelo sagrado, separarse de lo común o profano, crear tradiciones que hagan la historia de lo sagrado, satisfacer las necesidades naturales, pero vivir de acuerdo con el código de prohibiciones de la comunidad primitiva.

Lo sagrado se anuncia en el tabú al prohibir "representaciones de dioses y demonios con quienes el tabú estaba en relación" (*idem*, p. 29). Según Freud, "el tabú violado se venga a sí mismo". Caben tres acepciones válidas para que aplique esta afirmación. En principio, su sentido es una transgresión del orden natural. El rumbo de las cosas no vuelve sobre sí mismo a menos que se acepte un Comienzo

diferente: el de la repetición de las causas y los efectos, la creencia de que, frente al cambio, algo perdura. Las acepciones serían: el tabú aplica al valor sagrado de personas o cosas; sagrada es la restricción, y lo sagrado se deja escuchar al violar la restricción.

Ahora bien, atendamos con sentido filosófico las acepciones señaladas por Freud. En primer lugar, lo sagrado es lo Otro, cuya mostración es completa y auténtica, no condicionada a aparecer en circunstancias favorables o desfavorables. Es válida la concordancia entre lo sagrado en sí mismo y aquello que prohíbe. Sagrado es aceptar que la acción de separación encuentra un límite. El mayor grado de sacralidad se da por el restablecimiento de lo que se ha roto; este es el sentido de la recuperación del pasado mítico de la humanidad. Gracias a los estudios de Carl Jung (1875-1961) sobre este punto, podría creerse en cosas inanimadas, objetos inanimados que se contagian del tabú. No es gratuita la referencia al sentido sagrado que posee nombrar, por ejemplo, *el mana*. Solo una conciencia religiosa que, más que temer, acepta la posibilidad de reencontrar el origen perdido, ve la fuerza que salva, la promesa de salvación, la aceptación de un Comienzo común de todo cuanto participa activamente de este cosmos. Lo sagrado del mundo es *el mana*, el dador de vida. Cada ser participa en él para preservar el espacio que habita, dando al ser humano (en su huella de lo primitivo o arcaico, porque ha puesto su mirada en el Comienzo) la captación del pasado cósmico en el que la unión de contrarios se vuelve esencialmente real.

Para Freud, la ignorancia de la prohibición es desconocimiento, es descontento. Cuando se viola la orden, se rompe la armonía entre lo cognoscible y lo incognoscible, y el psicoanálisis accede a la idea de lo sagrado, esta vez desde

el castigo que se desprende de romper la ley. El pensador vienés pone ejemplos que recrean simbólicamente la vida y la mentalidad más primitiva. Cree en la etapa de un mundo natural deificado, pero no en que desaparezca con el avance de la ciencia. Lo que se destruye y vuelve al Comienzo es, por igual, parte de lo sagrado. Cuando Freud universaliza la inclinación al incesto, eligiendo rechazar el cuidado del tótem, ha fundado la imagen de un ser humano que nunca podrá liberarse de su pasado mítico. Su intención de esclarecer lo que ha mentado el tabú lleva a una conclusión determinante: separado el hombre del cosmos, toma distancia del tabú que "participa al mismo tiempo de lo sagrado, que se eleva por encima de lo habitual, y de lo peligroso, impuro, ominoso" (*idem*, p. 31).

El verdadero poder del tabú reside en que la separación incondicionada a la que se expone la vida primitiva, por mandato totémico, retribuye a la vida misma con la capacidad de ir hacia su propia vitalidad, lejos de la destrucción absoluta que teme cualquier individuo. En el tabú queda manifiesto lo conveniente de seguir a los dioses. Que a Freud le genere conflicto aceptar que el pensamiento ha de enfrentarse a la tarea de reconciliar los contrarios, porque no hay un modo racional de llevar a cabo este trabajo, no significa que no ponga atención en cómo la tendencia a la unidad es fundamental para el desarrollo del hombre y la supervivencia de la cultura. La religión ha ganado un punto a favor, y por esta razón se habla de psicoanálisis aplicado a la religión, sin creer que se trata de destruir la conciencia religiosa que busca lo sagrado. Dice Freud:

¿Por qué habría de interesarnos el enigma del tabú? Todo problema psicológico merece un intento de solución. Sin embargo, opino que esa no

es la única razón. En efecto, podemos vislumbrar que el tabú de los salvajes de Polinesia podría no ser tan remoto para nosotros como creemos a primera vista. Las prohibiciones que nosotros mismos obedecemos, establecidas por la moral y las costumbres, pueden tener un parentesco esencial con este tabú primitivo. Si esclareciéramos el tabú, podríamos arrojar luz sobre el oscuro origen de nuestro propio “imperativo categórico” (*idem*, p. 31).

Freud utilizará la noción de proyección, que “sirve para tramitar un conflicto de sentimiento” y se desprende de una serie de “procesos inconscientes que reflejan la vida primitiva”, como la acción-reacción ante el miedo a la muerte. La dificultad de pensar el distanciamiento entre el sujeto y su entorno radica en que, en el fondo, conserva el deseo de preservar su unidad o comunión con lo que todo comenzó. En el psicoanálisis, se proyectan en formas traducibles a la conciencia los contenidos de experiencias infantiles que se convierten en antecedentes de las creencias religiosas. ¿Por qué la proyección provoca un cambio compensatorio en la conciencia, sabiendo que, desde la infancia, cualquier sujeto accede a lo desconocido? Para Freud, esto revelará el destino de la neurosis, aquello que la proyección pone en juego: una verdad fáctica que explica el fenómeno religioso. La experiencia de lo sagrado, deseada por la conciencia religiosa en su redescubrimiento del Comienzo, se da a través de un sentimiento que contiene más elementos inconscientes que conscientes.

Ante lo absolutamente Otro, se siente temor o admiración. Freud explicará que los tabús a los que se inclina el hombre primitivo se resignifican en proyecciones de “percepciones internas” dirigidas hacia afuera. Es decir, dejan expuesta la conciencia elemental del individuo a un medio de indeterminaciones que la acción consciente del sentir puede identificar. ¿Qué percibe el individuo creyente? ¿Qué

percibió el hombre primitivo, la primera comunidad, cuando deseó explicar el origen de la vida, la muerte, el nacimiento del cosmos y su cambio? ¿Por qué percibir a Dios es más un poder sentir que ver, como lo expresa el sujeto en análisis? Configuramos nuestro mundo exterior sin excluir la tarea que la conciencia religiosa se propone: volver, más allá de los medios propios de la naturaleza, a la región de lo indisociable, donde hay eternidad y transparencia, como prometen los mitos de salvación.

La proyección de “sentimientos hostiles”, en lugar de sentimientos de apertura, se debe, según Freud, a la emergencia de intuiciones simples y arcaicas en las que la conciencia se empeña en la búsqueda de la unidad primordial, al igual que un niño detrás de su madre. En ambos casos, se proyecta la relación entre la criatura y su causa creadora. En el cristianismo, también se observa que la existencia de lo primitivo es fundamental para entender el devenir de la condición humana. El sentimiento defendido por el cristianismo, de profunda entrega, es el amor. Teniendo en cuenta la visión freudiana, es posible afirmar que se trata de un sentimiento que asigna un valor tangible e intangible a las experiencias religiosas cuyo antecedente, como hemos señalado, son las acciones primitivas frente al tótem, impuestas por el tabú.

El cristianismo proyecta un sentimiento de entrega, de donación y de compensación, donde el sujeto creyente debe dar más de lo que ha pedido a su Dios. La ambivalencia en la que se mueve el psicoanálisis ve dos dimensiones fundamentales del sentir religioso: ternura y hostilidad. Hechos concretos que afectan el sentido de la vida, especialmente ante la posibilidad de perder cosas amadas, se traducen en Freud en sentimientos de duelo e insatisfacción. Ante el

carácter compensatorio del sentimiento religioso, Freud asumió que todas las reacciones inconscientes despiertan la angustia del ser humano al querer alcanzar la relación con el Comienzo, o incluso al no desearlo.

En la negación o rechazo también se da un proceso proyectivo. La angustia que siente la conciencia religiosa es, posiblemente, el principal conflicto moderno. Freud escribe que “el desenlace del conflicto no puede consistir en un débito recíproco de ambas intensidades: se cree o no se cree”. El psicoanálisis, como medio de interpretación de la conciencia religiosa, recurrirá finalmente a la interioridad y no a la exterioridad, porque el mundo exterior, temido por sus fuerzas destructivas, es traducido a un mundo habitable en recuerdo de ese comienzo integral, del que es testigo el sentimiento en el que nace toda proyección del mundo que deseamos, un lugar donde la conciencia no carezca de algo en qué creer. Freud escribe:

“Hasta entonces, los hombres primitivos, mediante la proyección hacia afuera de percepciones interiores (como con la idea de dios), habían desarrollado una imagen del mundo exterior que nosotros, con una percepción-conciencia fortalecida, ahora debemos traducir a psicología” (*idem*, p. 70).

Así, Freud explicará cómo nació el animismo de las proyecciones de sentimientos, formado por la imagen de un cosmos ordenado y vencedor del caos que le dio origen. Tal victoria es significativa en el campo simbólico. Si el sentimiento que empuja a vencer las dudas o sospechas de la comunión con la totalidad de las cosas creadas es el amor, entonces hay una visión, una percepción interior del

mundo donde gobierna el sentido. A Freud le sirve como material de estudio que los sentimientos reclamen un reino propio, poniendo fin a la fatiga del pensamiento por dividir hasta encontrar la unidad.

Freud sigue una interpretación que toma del mito la desgracia del hombre separado de su origen, eligiéndolo por un impulso de dominación. ¿Cómo explicaría, por ejemplo, el cristianismo esta desgracia? Solo puede significar el momento de la prueba. El desafío no radica en saber cómo traducir ese sentimiento, sino en que el sentimiento sea tan fuerte como para ver lo que no puede ser visto. La experiencia religiosa cristiana proyecta una conciencia arrepentida de las dudas que le genera el propio pensamiento. Cuando el ser humano se pregunta por qué las cosas no son como esperaba, surge la “conciencia de culpa”. La “huida de los dioses” es consecuencia de negar el origen que vincula al hombre con el principio de ser; psicológicamente, “el acento recae sobre el hecho de que esa destinación no necesita invocar ninguna otra cosa, pues está cierta de sí misma” (*idem*, p. 73). ¿A qué costo? El sentimiento de anhelar la relación con lo sagrado se vuelve irrecuperable en la forma en que Freud imaginó el surgimiento de lo humano en el cosmos.

Es interesante que este punto convergente entre lo mítico y lo histórico, aparentemente negativo, represente una alternativa para traducir los contenidos de una conciencia intencional dirigida a experimentar un vínculo con lo, en esencia, inexplicable: justificar un deseo inconsciente de regresar al gran Comienzo y empezar de una mejor manera, lo cual implica no romper el lazo con el principio espiritual de todo lo que es y existe. ¿Persiste el tabú en el cristianismo? Bajo una interpretación psicoanalítica, sí; sin embargo, su función adquiere matices

diferentes al que originalmente poseía. Hay tabú porque el cristiano siente culpa y busca el perdón, retribuyendo las acciones del creyente. La experiencia de amor acerca al hombre religioso profundamente a la visión de la totalidad. En la concepción freudiana, la vivencia religiosa cristiana se explica como una neurosis compulsiva, pero esa neurosis es un estado inconsciente que traduce el temor al Comienzo, describiéndolo en su aspecto más original: destruye, pero, sobre todo, recrea el deseo de un habitar armónico en lo sagrado.

¿Qué posibilidades hay de pensar la experiencia religiosa del cristianismo, que anhela la reconciliación, frente al sentimiento de dificultad para lograr la comunión con Dios? La comunión que busca la vivencia religiosa se alcanza a través de la palabra, porque pone de manifiesto lo que el creyente —incluso el sujeto en análisis— espera de sí mismo.

Nuestro autor tuvo una guía teórica inicial con la que pretendía explicar el mito de forma racional, a través de sus principios. Su visión científica quería abarcar tanto el pasado como el futuro del hombre, con la intención de responder de dónde viene y hacia dónde va. Sin embargo, la verdad acerca del origen implicó una revaloración de sus esfuerzos. La racionalidad que haría del psicoanálisis una ciencia acabará siendo replicada en sus pretensiones más fundamentales. Al final, la dirección que toman las explicaciones freudianas encontrará en lo negativo el tono o la expresión más profunda de la psique, siempre en términos agónicos. El ser humano se rinde fácilmente a la destrucción e inventa algo diferente a su naturaleza, a sí mismo, pero no podrá negarse al deseo de un destino distinto a su destrucción. En cada afirmación de lo negativo hay un anhelo de redescubrimiento, un anhelo de volver al primer amor y rehacerse. Desde la prehistoria, el esfuerzo

del hombre religioso ha consistido en hallar la salvación; ella es la máxima invención portadora de sentido de la cultura. En última instancia, lo sagrado no desaparece con la razón, solo se vuelve más incomprensible.

#### **1.IV. Dirección del estudio de la religión en el terreno del psicoanálisis**

Podemos abordar la cuestión de Dios en el psicoanálisis como una invitación a pensar desde la posibilidad de reconciliación. *Tótem y tabú* expone la visión de Freud sobre el esfuerzo por responder a la pregunta de por qué el hombre necesita la religión, cómo la descubrió y por qué sigue esperando algo de ella. Tales preguntas nos invitan a reflexionar sobre la profundidad mítica de la condición humana: la herida que portamos por la separación de nuestro origen, y al mismo tiempo, el deseo de recuperar el Comienzo que angustiaba al hombre primitivo y sigue angustiando al hombre moderno. Hablar desde este punto en el desarrollo de la cultura, del paso de la civilización sobre la comunidad salvaje, ligada a sentimientos inconscientes y a la idea de unidad, equivale a creer en la integridad del individuo tal como él es, según la palabra que lo presenta, y al mismo tiempo, que esta lo haga anhelar una vida de amor y perdón para sanar la culpa y la angustia.

Freud estaba convencido de que, al atribuir al sentimiento religioso un carácter puramente negativo, la neurosis tendría una explicación genealógica. Sin embargo, el avance de su postura lo llevó a aceptar otro trasfondo del sentimiento que acompaña a la experiencia de la búsqueda de lo sagrado: un deseo de salvación plasmado en la lucha contra la destrucción, destino de la función de conservación que esta realidad indeterminada -caracterizada por la separación del

origen- devuelve al ser humano, llevándolo a la vivencia de amor, el polo opuesto del anhelo de destrucción. Lo que afecta a la psique no es solo la guerra y el conflicto, sino también la afección frente al devenir; de otro modo, no podría revelarse en los mitos como creadora y destructora del orden cósmico. Por esta razón, Freud explica que “un impulso inconsciente no necesita haber nacido allí donde hallamos su exteriorización; pudo provenir de un lugar totalmente diverso, estar referido en su origen a otras personas y relaciones” (*idem*, p. 75). A diferencia del psicólogo C. Jung, quien buscó probar la existencia de un inconsciente colectivo, Freud elaboró su teoría de la religión remontándose a la infancia, a los primeros años de vida del individuo, cuando se introyectan sentimientos -especialmente los de la madre- ligados al deseo de comunión en cada acercamiento. Pero la imagen más poderosa de protección del tótem, que cuida nuestra vulnerabilidad frente a las fuerzas desconocidas de la naturaleza -traducidas por el inconsciente como fuerzas malignas o enemigas- es la del padre protector.

Freud concluye su estudio sobre el *tótem y el tabú* abordando la cuestión de la prohibición moral. Este tema le permite al padre del psicoanálisis distinguir entre el poder del tótem —cuyo carácter espiritual deja una marca de salvación o destrucción en el hombre primitivo— y la función del tabú, que actúa como recordatorio de las consecuencias que recaerían sobre la horda si rompiera su pacto o alianza. El tabú representa la transgresión de la unión entre los hombres como seres interdependientes y "lo Otro", de donde surge la ley.

La prohibición moral de separarse de la autoridad protectora constituye uno de los fundamentos míticos que Freud emplea para interpretar la relación del niño con su progenitor. En este contexto, la dimensión moral para Freud, en relación con

la religión, radica en que el tabú pertenece al orden de lo social. Este concepto le permite explicar la génesis de las neurosis compulsivas u obsesivas, aunque su propósito esencial se vincula con la comunidad en su aspecto positivo: forma parte de la alianza, de la comunión o de la unión de contrarios. Freud resume esta idea así:

“En el abordaje analítico de los fenómenos del tabú nos hemos dejado guiar hasta ahora por las concordancias demostrables con la neurosis obsesiva, empero el tabú no es una neurosis, sino una formación social: esto nos plantea la tarea de señalar aquello en que pueda consistir la diferencia de principio entre la neurosis y una creación cultural como lo es el tabú” (*ídem*, p. 76).

El relato de los orígenes permitió a Freud consultar fuentes míticas reinterpretadas en el campo de la antropología. En su desarrollo, se analiza el momento de la violación del tabú como la ruptura de la ley que gobierna a la comunidad primitiva, una comunidad arcaica debido a la genealogía que subyace a las conquistas de la vida consciente. En la sociedad moderna, el castigo por esta transgresión se traduce en la pérdida más grave: la ruptura de la relación entre Dios y el hombre.

La neurosis que emerge de esta pérdida no se orienta hacia el duelo, sino que convierte al individuo en un sujeto sufriente, atrapado en un relato mítico que lo enfrenta con la negación de la salvación de lo humano. El sujeto carece de poder para apropiarse del tótem, de su ira o su amor. Freud recurre a una única referencia al cristianismo en *Tótem y tabú*, tomada de san Pablo: “Todos somos pecadores”, y,

de manera indirecta, se pregunta: “¿Cómo explicar el inesperado sentido de nobleza de la neurosis, que no teme nada para sí y todo para una persona amada?” (*ibidem*). ¿No es acaso la maldición, la condena, la culpa generacional y el trauma colectivo de los pueblos salvajes el sufrimiento por la muerte de lo amado? Al hombre primitivo, silvestre, le es más cercana la experiencia del Comienzo. Para el psicoanálisis, esta condición encierra una contradicción irreductible:

“Si la neurosis demuestra ser tan tiernamente altruista, ello se debe a que así compensa la actitud contraria, el brutal egoísmo que está en su base” (*idem*).

¡Qué desafío para el cristianismo! Una religión que defiende la entrega de la vida interior en favor del prójimo doliente, desposeído y carente. Según el cristianismo, el egoísmo —como raíz de varios de los pecados capitales— debe ser trascendido mediante la renuncia a las riquezas, tal como enseñó Jesús: “Dejar atrás el yo y vivir en nosotros”.

Las mociones de sentimiento de índole social se rigen por el interés del cuidado entre los miembros del grupo, quienes comparten respeto hacia aquello que les da unión, seguridad, aceptación y pertenencia. Este respeto se fundamenta en una serie de principios, leyes, órdenes o indicaciones que regulan su mutua convivencia. La mayoría de las disposiciones sagradas están vinculadas a prohibiciones de carácter sexual, ya que la sexualidad se inscribe en un marco simbólico: es un hecho natural, ciego y destinado a la reproducción. Sin embargo, la sexualidad también implica cobijo y entrega a la moción de sentimiento más intensa y violenta: la libido. Esta fuerza, aunque destructiva, es gobernada por el

tabú y, al mismo tiempo, creadora, pues establece las bases de la civilización. El costo de este logro es la capacidad de reprimir los deseos inconscientes más profundos y prohibidos.

En su tránsito por el campo de la cultura, el individuo debe aprender a construir una vida en la que la sexualidad participe en la tarea de humanizar su condición. Sin embargo, el ámbito psíquico resiste simulaciones y compensaciones, lo que se evidencia en las neurosis obsesivas. Como explica Freud:

“Ya el solo ejemplo ofrecido por la comparación del tabú con la neurosis obsesiva permite colegir cuál es el nexo entre las formas singulares de neurosis y las formaciones de la cultura, así como la importancia que el estudio de la psicología de las neurosis adquiere para entender el desarrollo cultural” (*idem*, p. 78).

El nexo entre la neurosis obsesiva y la formación de la cultura se refleja en la lucha contra pensamientos angustiosos o ideas compulsivas, lo que lleva a la creación de códigos morales socialmente necesarios para preservar el orden preestablecido, incluso frente a los deseos de transgredirlo. En este contexto, la religión desempeña un papel positivo al prohibir tendencias indebidas o mancilladas. Sin embargo, esta ganancia no es permanente: incluso sujetos aparentemente estables pueden responder al incremento de la represión del deseo con neurosis que la dimensión cultural debe canalizar, no siempre con los mejores resultados.

Freud aspiró a un saber universal del ser humano, pero su proyecto no podía limitarse a una arqueología del sujeto sin pasar por la génesis de los productos de la cultura. Según él, lo que sostiene a la cultura es una propensión neurótica a

explicar el mundo reprimiendo el temor y el deseo de muerte. Esta contradicción carece de sentido en el psiquismo inconsciente, donde gobiernan fuerzas avasalladoras e intraducibles.

La psicología de la neurosis, implícita en la teoría de la religión de Freud, parece ser el destino del psicoanálisis: desentrañar las grandes conquistas del espíritu humano. Freud explora tres dimensiones esenciales:

1. La histeria, como fuente del arte.
2. La neurosis obsesiva, la causa psíquica más primitiva de la religión.
3. El delirio paranoico, supuesto fundamento de la filosofía.

Este exceso de interpretación no implica que la cultura nazca de un defecto, sino que las conquistas inconscientes del ser humano —la superación del temor primitivo a la separación del origen de todo lo existente y la capacidad de sostenerse frente a la destrucción provocada por el pensamiento— constituyen lo más humano y, por ende, son fundamentales para la cultura.

Según Paul Ricoeur (1913–2005), la interpretación freudiana introduce elementos que la hermenéutica del psicoanálisis no puede ignorar, incluso en un pensador tan clásico como Freud:

“Demasiado trágico para ser moralista. Trágico en el sentido de los griegos. Más bien, antes que, hacia las opciones desgarradoras, vuelve nuestra mirada hacia lo que él mismo ha llamado, siguiendo al poeta alemán, la ‘dureza de la vida’. Nos enseña cuán difícil es ser hombre” (Ricoeur, *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*, 2009, p. 152).

Freud rechazó definir el psicoanálisis como una concepción del mundo, considerando que su teoría no debía ocupar el lugar de un saber total del ser humano. En cambio, lo presentó como una disciplina científica con límites definidos, capaz de jugar un papel significativo en otros campos. La diferencia entre el quehacer psicoanalítico y la psicología data de este momento, cuando Freud afirmó que tenían poco en común:

“El psicoanálisis tiene más relación con las disciplinas históricas —que intentan comprender las razones de los actos humanos— que con la psicología del comportamiento” (Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, *ídem*, p. 316).

Esto lleva a un razonamiento clave para entender la última obra de Freud: el proceso de humanización del hombre arcaico depende de la cultura y no de cambios naturales (*ibidem*, p. 317). La disminución de la carga pulsional, la reconciliación con lo ineluctable y la compensación por el sacrificio (Ricoeur, *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*, *ídem*, p. 128) forman parte de la comprensión histórica de uno mismo (biografía) y de lo Otro (escatología). Estos elementos trascienden la legitimación del psicoanálisis como mera teoría del conocimiento.

Con la fundamentación de la metapsicología (Assoun, *La metapsicología*, 2002, p. 27), Freud concibió que:

“No hay, por un lado, una empresa utilitaria de dominación sobre las fuerzas de la naturaleza, que sería la civilización, y, por otro lado, una tarea

desinteresada e idealista de realización de los valores, que sería la cultura” (Ricoeur, *ídem*).

Mucho tiempo después de *Tótem y tabú*, y reafirmando el vínculo teórico con la metapsicología, Freud emplearía conceptos centrales como pulsión, prohibición, narcisismo y sublimación en el borrador de lo que más tarde se conocería como *Moisés y la religión monoteísta*, un libro publicado en 1938 que generó gran controversia.<sup>16</sup> Durante veinticinco años, el psicoanálisis luchó por mostrar que su objeto de estudio, el inconsciente, se expresa “como la palabra primitiva del deseo; de modo que el análisis se mueve de un sentido a otro sentido” (Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, ídem*, p. 9).

Freud interpreta, a través de esta perspectiva, el malestar oculto en el hombre moderno y sostiene que la historia de la humanidad enfrenta el mismo problema desde sus raíces más profundas. La cultura reprime las fuerzas pulsionales emergentes del inconsciente al tiempo que evita que estas destruyan la instancia consciente. Este gobierno cultural se sostiene en resistencias que nacen del arduo trabajo de la vigilia y de una suma de repeticiones e ilusiones fabricadas por el individuo. A su vez, la cultura transforma la vida espiritual, que constantemente se ve amenazada por los deseos primitivos que buscan su destrucción. En última instancia, la obra de Freud responde al dinamismo de diversos procesos psíquicos inconscientes que conducen a la sublimación de las pulsiones.

El psicoanalista infiere que el comportamiento humano toma inconscientemente elementos de los grandes relatos míticos para establecer

---

<sup>16</sup> Jones, E. (2003). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Anagrama, p. 646.

relaciones con la vida cotidiana.<sup>17</sup> Para Freud, el hombre no es completamente aquello que dice de sí mismo. ¿Por qué sucede esto? Debido a la existencia de pulsiones originadas en un estado psicológico desconocido para el sujeto, estímulos reprimidos que a menudo lo hacen actuar en contra de su propio criterio racional. Es importante considerar que estos conflictos casi siempre están mediados por los vínculos sociales.

El ser humano es intersubjetivo, pertenece a una cultura, y esto implica que cada individuo intenta actuar conforme a prácticas morales o sociales guiadas por la razón. Sin embargo, para el psicoanálisis, la cultura es un tema de interpretación en el que siempre hay un juego de luces y sombras. Como veremos más adelante, la tarea hermenéutica ante este saber consiste en iluminar el camino de la lucha interna, una experiencia que Freud vivió en su propio autoanálisis. La clínica psicoanalítica abre un sendero que se recorre con esfuerzo y el compromiso de hallar la verdad desde el propio ser, superando todo distanciamiento hasta descubrir el sentido último.

Reflexionar sobre el psicoanálisis de la conciencia religiosa nos aleja de posturas escépticas e introduce un pensamiento hermenéutico que asume la importante tarea de esclarecer el símbolo. En este sentido:

“Freud distinguió lo que podríamos denominar un arcaísmo cultural, ampliando el arcaísmo onírico hasta las regiones sublimes del espíritu. Sus últimas obras, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura* y *Moisés y la religión monoteísta*, acentúan con creciente insistencia la tendencia

---

<sup>17</sup> Torralba, F. (2013). *Los maestros de la sospecha*. Fragmenta, p. 15.

regresiva de la historia humana. Se trata, pues, de un rasgo que, lejos de debilitarse, fue reforzándose cada vez más” (Ricoeur, *ídem*, p. 391).

Freud sostuvo sus hipótesis sobre la religión sin recurrir a los métodos de las ciencias naturales, reconociendo la relevancia fundamental de la religión en su relación con la cultura.

En este marco, la cultura, obra del hombre, exige del individuo el sacrificio instintivo, pero al mismo tiempo busca protegerlo de la naturaleza y ofrecerle compensaciones por dichos sacrificios. Considerada como una magnitud o manifestación cultural, la religión se convierte en un instrumento de esta ascesis y reconciliación. En ella se mezclan, por un lado, el temor al castigo, y por otro, el deseo de consuelo. Sin embargo, según Freud, su verdadero rostro es el del consuelo (Torralba, *ídem*, p. 126).

El psicoanálisis se propuso investigar el origen de la religión, su modo de transmisión y su sentido. Las obras freudianas destinadas a cumplir este objetivo profundizaron en la inquietud humana de experimentar un vínculo espiritual con “un ser supuestamente trascendente a quien denomina *Dios*, y más aún, *Padre*” (*ibidem*, p. 117). El esfuerzo de Freud por entender la experiencia religiosa se tradujo en someterla a examen, analizándola como si estuviera en el diván. Ante las críticas que esta empresa suscitaba, Freud desarrolló herramientas teóricas y categorías de análisis que convirtieron su trabajo en una técnica de desciframiento del lenguaje simbólico.

Volviendo hacia la hermenéutica, Paul Ricoeur retoma la obra del médico vienés y extiende sobre ella un mapa de significaciones, claves necesarias para

identificar los modos de enunciación con los que el psicoanálisis construye una teoría de la religión. Así, conceptos como “satisfacción sustitutiva”, “restauración del objeto arcaico perdido” y “derivados de la fantasía inicial” revelan el principio de placer y las formas de “restauración de lo antiguo bajo nuevas apariencias”. Este lenguaje simbólico se encuentra encerrado en la ambigua y contradictoria región del mito, una fascinación tanto para Freud como para sus discípulos. El mito, descrito como un “sueño despierto de los pueblos”, atrajo a Freud hacia una interpretación hermenéutica que Ricoeur también valoró.<sup>18</sup>

Al desarrollar un psicoanálisis de los mitos, Freud revisó relatos orales y escritos conservados en tradiciones antiguas, utilizando este material para justificar los principios expuestos en *Tótem y tabú*. Su mayor y más polémica demostración se encuentra en *Moisés y la religión monoteísta*.

En 1938, Freud vivió el exilio. La Gestapo allanó y saqueó su casa, arrestó a su hija Anna y la sometió a duros interrogatorios. Estos eventos evidenciaron la vulnerabilidad de Freud y su familia. Poco después de cumplir 82 años, el 4 de junio de 1938, partió con los suyos hacia Inglaterra. Según Babin, Freud abandonó Viena “sin recursos para resistir más tiempo a lo impensable, ya ineludible. Pasa por París y llega finalmente a Londres. El exilio. Con sus estatuas. Con los vestigios sublimes de un orden humano que no concibe que pueda desaparecer: lo simbólico, aquello que se transmite” (Babin, *Sigmund Freud. Un trágico en la era científica*, 2015, p. 94).

---

<sup>18</sup> Rivara, G. (2015). *Ontología y hermenéutica: Freud en Ricoeur o el maestro de la sospecha. En Filósofos después de Freud* (pp. 27-55). UNAM-Itaca, p. 33.

Los efectos de este cambio marcaron profundamente a Freud. Reinterpretó sus supuestos y consolidó un giro que había previsto desde 1931 en *El malestar en la cultura*. Allí, impugnó la búsqueda de “una felicidad basada en el disfrute de los bienes y en una pacífica armonía privada de conflictos entre los seres humanos”. Criticó las “ilusiones salvacionistas” y las creencias impulsadas por el deseo que niegan la realidad, así como las religiones mesiánicas (Braunstein, *A medio siglo del malestar en la cultura*, 2015, p. 192).

A pesar de su pesimismo en los últimos años, Freud volvió su mirada hacia el relato fundacional de su pueblo y la imagen milenaria de una sabia tradición. No escribió una novela histórica como complemento de *El malestar en la cultura*.<sup>19</sup> En su lugar, recurrió a los recursos de su teoría para descubrir el significado de la vida de Moisés, un personaje histórico y mítico, admirado tanto por él como por su familia.

Al concluir *Moisés y la religión monoteísta*, Freud fue consciente de haber redactado “una especie de testamento” que reflejaba tanto su negativa a abandonar Viena, ciudad en la que se logró una síntesis inédita entre la judeidad de la diáspora y una nueva manera de concebir la universalidad del inconsciente, como su deseo de exiliarse para presenciar el renacimiento de su doctrina en un lugar seguro (Roudinesco, *ibidem*, p. 427).

Esta última obra de Freud fue celebrada por personalidades como Thomas Mann, Marie Bonaparte, Max Eitingon y Arnold Zweig. Su originalidad radica en

---

<sup>19</sup> Roudinesco, É. (2016). *Freud. En su tiempo y en el nuestro*. Debate, p. 420; cf. Jones, *ibidem*, p. 646.

cuestionar la veracidad del mito de un líder fundador de un pueblo sin tierra, portavoz de un Dios sin pueblo.

Hijo de una familia egipcia y no hebrea, Moisés ocupó posiblemente un cargo militar. Conocía la historia de opresión ejercida sobre los esclavos no egipcios por los poderosos edificadores de ciudades. Pronto descubriría lo sagrado y creería en un Dios único, reflejo de la potestad solar que simboliza la unión entre lo creado y su Creador, quien gobierna como absoluto y verdadero. Este encuentro marcó el inicio de la transformación del futuro patriarca, el vínculo con Aquel que posee una sapiencia incomparable a la de cualquier otro dios.

Moisés, el libertador, lideró a una pequeña comunidad de criadores de ganado y cultivadores de hortalizas. En agradecimiento, esta comunidad le ofreció una familia, un gesto que lo convirtió en leyenda, mientras Dios le encomendaba el mandato de transformar a ese pueblo salvado en una nación elegida. Desde la crítica histórica de los fundamentos míticos, algunos vieron en Moisés un intermediario con Dios. Para Freud, un judío ateo, la recompensa del patriarca —un personaje que oscila entre la ficción y la realidad— tuvo un desenlace trágico, un elemento narrativo inesperado.

La historia de Moisés y el pueblo elegido se erige como la fundación de un mito. En el antiguo Egipto, se conocía la narrativa del pastor huérfano atraído por la zarza ardiente, símbolo de la santificación del cielo y la tierra. Moisés, el niño sobreviviente de una persecución que fue colocado en un cesto, cumpliría la promesa de libertad pronunciada por Yahvé.

Sin embargo, la lectura religiosa del Éxodo impedía destacar un elemento reprimido y encubierto que Freud señaló: los judíos asesinaron a su Padre

libertador, una tesis que reafirma lo estipulado en *Tótem y tabú*. Años después, Freud elaboró *Moisés y la religión monoteísta*, sentando las bases para un análisis psicoanalítico de la religión más allá de la conciencia religiosa. La obra suscitó intensas confrontaciones entre expertos judíos: algunos defendieron una postura mística del judaísmo primitivo; otros condenaron el ateísmo de Freud. Una posición más moderada, sostenida por el historiador Yosef H. Yerushalmi (1932-2009), interpretó la investigación de Freud como un esfuerzo interminable por comprender la judeidad desde sus pilares religiosos (Roudinesco, *ibidem*, p. 428).

El psicoanálisis recurrió nuevamente a la intersección entre historia y literatura, un terreno que también sería explorado por ciencias como la física y la biología para explicar el origen de la humanidad y su relación con el mundo (*idem*, p. 420). Estudiando los mitos fundacionales e inspirado en registros arqueológicos, Freud concluyó que el acceso al mundo del sentido requiere adentrarse en una lógica impulsada por el inconsciente. Su trabajo, restaurador de una memoria perdida, sostiene que lo humano siempre está unido a su origen, aunque de manera rota y herida. Esta fractura, sin embargo, permite al ser humano comprender su destino y su relación con el mundo del sentido.

En este contexto, la obra de Freud no se comporta como una variante del racionalismo, sino que cumple un cometido específico. Según Ricoeur:

“El problema que compete a cada uno es saber si la destrucción de los ídolos acaba con todo, y esta cuestión ya no es psicoanalítica. [...] Lo que aquí importa no es la verdad del fundamento, sino la función de las representaciones religiosas en la balanza de renunciaciones y satisfacciones

con que el hombre intenta hacer soportable la *dureza de su vida*" (*ibidem*, p. 203).

En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud retoma la tesis central de *Tótem y tabú*: la conciencia religiosa surge de la admiración por la unidad totémica y el respeto a lo sagrado. Cuando este pacto se rompe, se desatan los deseos criminales más íntimos del hombre primitivo. Freud explica:

"Se necesita el tiempo de la historia y la larga infancia de la humanidad para comprender el poder, la solemnidad y la santidad del fenómeno religioso; es decir, expresándonos en el lenguaje del *Moisés*..., para explicar 'el carácter obsesivo propio del fenómeno religioso'" (*idem*, p. 202).

Así, Freud lleva el psicoanálisis aplicado a la religión más lejos que en sus inicios. En el horizonte prehistórico de incesto y parricidio, emergen las luchas que moldearon el amor como elemento primordial para las generaciones futuras. Para ello, la sociedad instauró tabúes que funcionaron como recordatorios de las sanciones por desobedecer la ley del Padre.

La desobediencia y sus correlatos, tan presentes en el mito de Moisés, se manifiestan en la clínica psicoanalítica como modelo de cualquier principio moral impuesto desde el exterior, pero constitutivo de la subjetividad. Lo Otro, simbolizado por la presencia totémica, es portador de la verdad. Esta proximidad con lo sagrado, representada en el Antiguo Testamento por la zarza ardiente que asombra a Moisés, es el origen del vínculo entre lo humano y la dimensión emocional que permite enfrentarse a lo desconocido.

Según Freud, el enfrentamiento con el tabú y la persistencia del Tótem son expresiones de nuestra conexión inconsciente con lo sagrado. Este vínculo, aunque lleno de contradicciones, nos conduce a través de la “sombra” del espíritu —como señala C. Jung en *Respuesta a Job* (2009, p. 153)— hacia la fuente de un amor originario, capaz de redimir incluso los actos más oscuros de la humanidad.

Freud se identificó con el antiguo patriarca al final de su vida. Consideró el psicoanálisis como la conquista de un hombre rebelde y libertario, crítico de la imagen de un dios fundador, un padre protector único y verdadero por encima de todos los ídolos. La "tierra prometida" que Freud rechazó fue la reconciliación con el Tú eterno. No aceptó para sí lo que anhelaba para alguno de sus discípulos más brillantes: convertirse en el amado heredero elegido. La tierra que aún hoy veneran algunos judíos, fieles a los grandes ritos de su pueblo, quedó atrás para Freud. Aunque rechazó su nueva patria espiritual, incluso en el exilio londinense, confió en que la publicación de su último libro trascendería fronteras, alcanzando a la cultura universal y siendo recibido por personas cultas, educadas y de buenas costumbres. Más que creer en una tierra prometida, Freud depositó su fe en el Edén del saber científico, aspirando a llegar a él bajo la figura de un patriarca libertador. Era un pensador moderno inspirado en Edipo, Moisés y Hamlet, personajes que admiraba profundamente. Como héroe trágico, Freud no perdonó la persistencia de la leyenda sobre la liberación de los hebreos oprimidos bajo un dios falso, representado por los egipcios como rey y dueño de las vidas de esclavos y súbditos.

El drama de la última obra de Freud revela a un escritor que no buscaba en el psicoanálisis el equivalente simbólico de las tablas de la ley que Moisés recibió de la mano de Dios. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿por qué Freud castigaría a

sus ancestros al desvelar el verdadero origen de su liberador? En Moisés, el profeta sin honra, jefe enmascarado de un pueblo sin patria, Freud ofrece una lectura trágica del Éxodo. Lo que parecía un relato antiguo, destinado al olvido, fue rescatado por el psicoanálisis y dotado de un fundamento histórico. No era una historia material y objetiva, sino la narración compartida de nuestra subjetividad herida, marcada por un origen común.

La verdad que Freud descubrió, y que no dudó en expresar, es que Moisés era egipcio, al igual que su pueblo y su Dios. Al mismo tiempo, Freud confesó sentir dolor por despojar a los judíos de un modelo espiritual. ¿Por qué esta contradicción? Quizás porque muchos han dejado de preocuparse por creer en la ley y los profetas, pero Freud dedicó su análisis al malestar que genera permanecer en la mentira y, posteriormente, a la angustia que suscita enfrentarse a la verdad de quienes somos. Su objetivo final, de naturaleza metapsicológica, era elaborar una teoría del Comienzo: aquel momento inaugural en que tuvo lugar la primera experiencia de nombrar lo sagrado y acercarse a él.

## Capítulo 2. La postura hermenéutica de Ricoeur ante la religión y el psicoanálisis

### 2.1. El interés de Ricoeur por la religión y su señalamiento de los límites del psicoanálisis

La relación entre psicoanálisis y religión fue un tema central en el trabajo epistemológico y hermenéutico de Paul Ricoeur. Su estudio de la obra de Freud comenzó en la década de 1960, impulsado por un enfoque dialéctico que construyó puentes entre el psicoanálisis y la filosofía. Antes de ello, Ricoeur ya había profundizado en la dimensión mítico-religiosa de la culpa y la salvación humana.<sup>20</sup> La cuestión de la reconciliación con Dios, desde la condición de un ser finito y falible hasta la presencia de lo absolutamente Otro, llevó a incorporar el psicoanálisis en el ámbito de la antropología filosófica, ofreciendo al individuo la alternativa de elegir la vida y restaurar la experiencia del amor en su lugar originario.

La pregunta sobre qué puede esperar el ser humano ante el porvenir<sup>21</sup> condujo a un diálogo con la interpretación freudiana. Freud había analizado el tiempo vivido como una experiencia marcada por la angustia: la de olvidar el pasado y desconocer el futuro, vinculada al inconsciente y a los mecanismos psíquicos de represión del deseo. En el corazón de esta teoría, Ricoeur identificó el punto crucial de la clínica psicoanalítica: el momento en que el sujeto en análisis, como paciente doliente, revela aquello que anhela y que sustenta su historia.

Ricoeur exploró las implicaciones de someter la conciencia religiosa a los dogmatismos, tal como suele interpretarse el enfoque freudiano sobre la religión. En

---

<sup>20</sup> Ricoeur, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Trotta.

<sup>21</sup> Laplanche, J. (2012). *La angustia. Problemáticas I*. Amorrortu, p. 196.

lugar de asumir que Freud rechazaba unilateralmente la importancia de la religión al definirla como ilusión o freno de la razón, Ricoeur propuso un giro. Reconoció el valor del psicoanálisis como técnica y método al evidenciar que, en la falsa imagen de Dios, se oculta el símbolo del padre temido y odiado. Este símbolo, al ser reducido y despojado de poder, arruina el vínculo entre el Creador y la criatura. La postura de Freud ante esta ruptura justificó, en su opinión, la adopción del ateísmo: una posición de madurez que afirmaba haber superado los miedos de la infancia.

Es en el surgimiento de esta confianza donde Ricoeur situó su diálogo con Freud. Distinguió los diversos sentidos del fenómeno religioso como algo que surge del inconsciente y, simultáneamente, lo genera. En el final de su obra dedicada a Freud, Ricoeur resume su posicionamiento:

"Es así como intento elaborar, hasta el fin, el sí y el no que pronuncio sobre el psicoanálisis de la religión. No podrá la fe del creyente salir intacta de tal confrontación, pero tampoco la concepción freudiana de la realidad. Al desgarramiento de la una, responde el desgarramiento de la otra: a la escisión que el sí a Freud introduce en la entraña de la fe de los creyentes, disociando el símbolo y el ídolo, corresponde la escisión que el no a Freud introduce en la entraña del principio freudiano de la realidad, desprendiendo el amor de la Creación de la simple resignación a la Ananké." (Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, 2009, p. 483).

Ricoeur describió el costo que asume el creyente al aceptar la posibilidad de analizar, mediante el psicoanálisis, el contenido de su conciencia religiosa. Este acto implica un desenmascaramiento: la exposición de la psique al medio real, donde el individuo se enfrenta a la verdad que lo constituye. Tal confrontación puede revelar el amor que transforma y eleva o, por el contrario, la proximidad a la nada. Desde

su trayectoria filosófica, Ricoeur abordó rigurosamente la postura de Freud, confrontando al psicoanálisis con el "no" de la gracia. Con ello, afirmó la existencia de un horizonte donde el ser humano anhela escuchar la voz de Dios y descubrir su vínculo con lo sagrado.

Si el psicoanálisis puede hacer transitable el deseo del sujeto hacia un anhelo de salvación, esta experiencia debe ser considerada real y necesaria. Lo que inicialmente se entiende como una revisión hermenéutica de la teoría del inconsciente, se convierte, en última instancia, en una invitación impregnada de sentido religioso. Ricoeur propuso liberar al inconsciente de sus terrores más profundos, restituyendo en la psique la esperanza de una vida donde el amor prevalezca sobre los conflictos cotidianos.

El recorrido de Paul Ricoeur en su reflexión filosófica sobre la religión siguió la pauta de ir de la persona a Dios, un trayecto que lo llevó inevitablemente a dialogar con el psicoanálisis. Para Ricoeur, "no hay separación hermenéutica entre el mandato filosófico y el mandato religioso" (Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, 2013, p. 613), al igual que tampoco la hubo entre el mandato del Padre en la horda primitiva y el ascenso y caída del héroe trágico en la obra freudiana, que Freud vinculaba al imaginario del pueblo ancestral. Sin embargo, a diferencia de Freud, un judío exiliado tanto material como espiritualmente, Ricoeur se alineó con la teología protestante. En este sentido, su marco de referencia para pensar lo sagrado no radica únicamente en el pasado mítico del hombre prehistórico, sino también en las necesidades modernas del individuo creyente. Así, definió la fe como "la actitud del que se mantiene en disposición de dejarse

interpretar a sí mismo, interpretando el mundo del texto” (Ricoeur, *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*, 2008, p. 64).

¿Aborda Ricoeur todos los textos, incluidos los registros psicoanalíticos, desde la mirada de un pensador religioso? No del todo. Como filósofo, se compromete con la verdad, incluyendo la que emana del conocimiento religioso. Desde esta perspectiva, redefine la fe como un principio interpretativo que influye positivamente en el psicoanálisis:

"Escapar a toda reducción psicologizante de la fe. No es que la fe sea originariamente un acto que se deje reducir al lenguaje. Al contrario, representa el límite de toda hermenéutica y el origen no hermenéutico de toda interpretación. Teniendo en cuenta ese rasgo prelingüístico y supralingüístico, puede designarse a la fe como 'inquietud última', subyacente a todas nuestras decisiones. Podemos así mismo llamarla 'sentimiento de dependencia absoluta' para subrayar el hecho de que nunca es más que una respuesta a un querer que nos precede" (*ibidem*).

Ricoeur, un filósofo hermenéutico profundamente influenciado por la tradición judeocristiana, fue cercano al método de desmitologización de Rudolf Bultmann (1884-1976) y a la fenomenología de las religiones de Mircea Eliade (1907-1986). La cuestión del psicoanálisis emergió en la mitad de su trayectoria filosófica, después de un amplio recorrido reflexivo sobre la religión. Frente a la postura crítica de Freud hacia el fenómeno religioso, Ricoeur buscó reinterpretar el psicoanálisis, que a menudo se percibe como opuesto a la religión.

Muchos consideran que la clínica psicoanalítica está diseñada para tratar al individuo neurótico que cree en Dios, a quien se ve como alguien engañado por su

fe, incapaz de discernir lo que tiene sentido de lo que no. Ricoeur, sin embargo, propone una perspectiva distinta. Para él, creer en Dios es un acto profundamente humano, ligado al amor. En este sentido, afirma que “es a través del amor que se llega a creer verdaderamente, sin sometimiento”. Una fe no nacida del amor está destinada a extinguirse. Reconocerse en y desde el amor constituye una experiencia existencial fundamental, ya que solo la persona puede experimentar la cercanía de Dios como el gozo de una vida buena, reflexiva, responsable y altruista. Para Ricoeur, sobre cualquier virtud debe prevalecer el amor, porque este refleja la esencia de Dios.

A propósito del amor a Dios, Ricoeur expresó su gratitud a la comunidad religiosa de Taizé, Francia, destacando la ausencia de dominación en su práctica litúrgica:

"Lo que me impresiona en primer lugar en todos los pequeños oficios cotidianos de liturgia [...] es la ausencia completa de relaciones de dominación. [...] De ello resulta una impresión de servicio gozoso, de obediencia amante, sí, de obediencia amante, que es lo contrario a una sumisión y todo lo contrario a una errancia."

Por otro lado, el psicoanálisis aplicado a la religión no parte del amor, aunque busca alcanzarlo. Con una mirada crítica, se pregunta por la fuente de la necesidad humana de buscar a Dios: ¿es el deseo de consuelo frente a las aflicciones de la vida? El psicoanálisis resignifica el cansancio y la espera del creyente, quien se siente cuidado y amado por lo Otro. Para Ricoeur, Dios es esa voz que guía al ser humano hacia la acción más justa y conveniente, asegurando la vida.

En su revisión de la obra freudiana, Ricoeur no deja de reconocer que en lo humano reside la fuerza del deseo, gobernada por la voluntad. Escribe:

"La experiencia misma de la acción, es decir, la experiencia de un impulso voluntario que ha empezado a desplazarse en el cuerpo, ha tenido siempre como contraparte un trasfondo de naturaleza invencible, de necesidad. [...] A su vez, el inconsciente está siempre en el trasfondo de mi historia, que no puedo igualar en una conciencia transparente y que incluso, por una parte, no puede acceder a esta conciencia sin que medie un tercero que la interprete para mí, antes de que yo pueda reintegrarla en el campo de mi conciencia" (Ricoeur, *Escritos y conferencias III: antropología filosófica*, 2016, p. 81).

De este modo, cualquier individuo puede traducir su deseo inconsciente en una apertura libre y orientada hacia la trascendencia. La manifestación de lo sagrado, buscada por el hombre de fe, surge en lo profundo de una vida cuando la angustia adquiere sentido. Esto ocurre al transformar, mediante los recursos de la conciencia religiosa, el desaliento o abatimiento —provocado por la pérdida de conexión fundamental con el sentido— en la convicción de poder recuperarse, sanar y hallar otra posibilidad de salvación. En palabras de Ricoeur:

"Si no hago de la felicidad un fin, me será graciosamente dada por añadidura. Lo único importante es discernir con un tono justo lo intolerable de hoy y reconocer mi deuda con respecto a las causas más importantes que yo mismo y que me convocan" (*Amor y justicia*, 2000, pp. 94-95).

Cuando el psicoanálisis se encuentra con las posibilidades de la conciencia religiosa, las ubica en el ámbito de la acción, donde la religión se vuelve real para

quien se entrega a ella. Para el creyente, Dios puede percibirse como una presencia distante, pero igualmente sagrada que si estuviera cercana. En este marco, la vida se convierte en un relato tejido de paradojas: amar y odiar, vivir y morir. Sin embargo, fuera del temor, y desde la perspectiva de la recuperación del amor, el pensamiento de Ricoeur se orienta hacia la máxima de amar perdonando el odio y vivir aceptando la muerte.<sup>22</sup>

Todos sufrimos según nuestras experiencias y buscamos alivio. Cada sujeto sufriente anhela el refugio de un cuidado real y un consuelo frente al agotamiento espiritual, porque:

“[El cansancio] se da como indivisible e indefinidamente variado a la misma vez. Indivisible, y con el peso de la carga de todo nuestro ser, porque si los análisis filosóficos distinguen, e incluso tal vez oponen, un cansancio del cuerpo y una lasitud del alma, no existe para nosotros en principio más que un cansancio, tan espiritual como se quiera, que no pese en nuestros gestos, en nuestros pasos y en nuestra mirada, ni esfuerzo físico que no nos sumerja en la lentitud o el estupor, aunque sea tenue” (Chrétien, *Del cansancio*, 2014, pp. 11-12).

Explorar los laberintos del mundo desconocido no está exento de sufrimiento. Afrontar las amenazas que obstaculizan el acercamiento a Dios puede ser desgastante, pero el creyente posee una convicción que trasciende el agotamiento espiritual: confía en la capacidad humana de avanzar, de esperar el futuro y de recordar lo vivido. Inspirado en esta fe, Paul Ricoeur percibió el psicoanálisis como un ejercicio interpretativo orientado a la "cura de almas" mediante la palabra. En su

---

<sup>22</sup> Ricoeur, P. (2008). *Vivo hasta la muerte. Seguido de fragmentos*. FCE.

hermenéutica, no se encuentra una intención de juzgar al psicoanálisis como instrumento de destrucción contra el ámbito religioso. Por esta razón, Ricoeur enfrentó los prejuicios de ciertos psicoanalistas que equipararon la presencia-ausencia del padre con la presencia-ausencia de Dios, negando —más allá de Freud— que el ser humano, incluso en su destructividad, anhele la tranquilidad de su alma.

¿Quién puede conocer la profundidad de la vida psíquica? ¿Quién está libre del temor inconsciente a la extinción radical del sentido? ¿Por qué la vida, en sus misterios, revela en los sueños una conexión arquetípica con lo divino? Si bien el trabajo clínico de Carl Jung abordó estas preguntas de manera profunda y provocativa, optamos aquí por la comprensión filosófica de Ricoeur. Ningún otro discípulo de Freud sostuvo, como él, un diálogo respetuoso con el médico vienés, crítico de los dogmas y figura atea del judaísmo. Mientras que Freud concibió la religión como un sentimiento ciego, Ricoeur propuso abordarla desde la hermenéutica para resaltar la originalidad del psicoanálisis en su explicación de lo religioso.

En Ricoeur, lo fundamental es comprender el sentido de nombrar a Dios, ya que la vida, como un texto, está expuesta al mundo inteligible:

“[La vida] antes de ser un acto del que soy capaz, es lo que hacen los textos de mi predilección cuando escapan a sus autores, a su medio de redacción y a su destinatario primero; cuando despliegan su mundo, cuando manifiestan poéticamente un mundo que podríamos habitar” (*Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*, 2008a, p. 93).

Un fenómeno como la religión no puede tratarse únicamente con parámetros metodológicos, ya que en el fondo está vinculado con la comprensión misma de la vida:

“Un azar transformado en destino por una elección continua [...] mi adhesión es absoluta, en cuanto incomparable, no radicalmente elegida, no arbitrariamente planteada” (Ricoeur, *Vivo hasta la muerte. Seguido de fragmentos*, 2008b, pp. 79 y ss.).

Para el creyente, descubrir lo sagrado significa estar dispuesto a escuchar el mensaje de Dios. Enfrentar la libre acción de amar u odiar, aceptar o negar, es reconocer la verdad que habita en las sendas abiertas de la finitud. El encuentro con lo sagrado constituye la reconciliación última, la teleología del psicoanálisis según Ricoeur, donde el amor y la comprensión mutua trascienden la opresión y el caos del mundo.

En la obra de Paul Ricoeur, uno de los aspectos fundamentales es comprender el sentido de nombrar a Dios, ya que, en su visión, la vida, al igual que un texto, está expuesta, es decir, abierta al mundo de lo inteligible. Como afirma Ricoeur, “antes de ser un acto del que soy capaz, es lo que hacen los textos de mi predilección cuando escapan a sus autores, a su medio de redacción y a su destinatario primero; cuando despliegan su mundo, cuando manifiestan poéticamente un mundo que podríamos habitar” (Ricoeur, *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*, 2008a, p. 93). En este sentido, la religión, al buscar su esencia, demuestra lo insuficiente que es tratarla desde los parámetros de un problema metodológico y objetivo, ya que está intrínsecamente relacionada con la

comprensión de la propia vida. Ricoeur expresa que “un azar transformado en destino por una elección continua” refleja cómo la adhesión del individuo a lo sagrado es absoluta, incomparable, no radicalmente elegida, ni arbitrariamente planteada (Ricoeur, *ibidem*).

Para el creyente, descubrir lo sagrado significa estar dispuesto a escuchar lo que Dios transmite a todos, un mensaje que se presenta a cada ser humano cuando se enfrenta a la libre acción de amar u odiar, de admitir o negar, la verdad que habita en los caminos de la finitud. Este encuentro con lo sagrado es la meta de la reconciliación última, la teleología del psicoanálisis en palabras de Ricoeur: cuando las cosas del mundo, oprimidas por la destrucción, sean salvadas por la ley del amor y la comprensión mutua.

Sin embargo, el análisis freudiano de la religión tiene sus limitaciones. Freud otorga poca importancia a la realidad espiritual como un contrapeso a la angustia que experimenta el hombre moderno. El padre del psicoanálisis, a pesar de su influencia, no permitió que sus postulados incluyeran la búsqueda de una unidad última. En su lugar, pensaba que había otras formas de superar el malestar que aqueja a la cultura. Según Freud, estudiar la cultura moderna, marcada por sus ciclos de triunfo y decadencia, implica identificar las razones por las cuales el individuo se siente seguro en una civilización dominada por prejuicios, especialmente los religiosos. Frente a esta postura, Paul Ricoeur cuestiona que, de esta conclusión, se deduzca que el psicoanálisis sea necesariamente enemigo de la religión. A pesar de las diversas interpretaciones que algunos grupos intelectuales han hecho del psicoanálisis, Ricoeur advierte contra la visión cerrada que sostiene que Freud nunca revisó sus ideas sobre la religión. Si fuera así, ¿qué valor tendría

el conocimiento de Freud, quien negó una respuesta esencial a la necesidad humana de consuelo frente a las dificultades de la vida? Esta respuesta, en realidad, está ligada al deseo de vivir, un tema que interesa al psicoanalista, porque está vinculado a otra cuestión radical: ¿por qué el ser humano sufre la verdad de su muerte?

El valor religioso del deseo de vivir es crucial. En él se asegura el camino hacia la meta final de la conciencia religiosa, un tema que el filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855) abordó antes que Freud.<sup>23</sup> Los interrogantes que se plantean sobre la vida, tanto en el pensamiento de Kierkegaard como en el de Ricoeur, nos muestran un trasfondo hermenéutico y existencial del psicoanálisis, cuyas conexiones trascienden el plano psíquico y alcanzan el plano espiritual.

Según la interpretación de Ricoeur, el psicoanálisis no puede restar valor a lo que el sujeto, especialmente si está en análisis, diga o sienta acerca de lo sagrado. El filósofo reconoce que la fe no solo pone al ser humano en búsqueda de una respuesta indispensable y auténtica sobre el sentido de las cosas, sino que también no subestima la profundidad de la vida psíquica de aquellos que, transitando por el terreno de la creencia, se motivan por la posibilidad de un encuentro con Dios. Aunque la convicción religiosa de Ricoeur es evidente, él no pretende hallar el fundamento del psicoanálisis en la religión. Antes de su lectura de Freud, ya había examinado la cuestión de la conciencia religiosa desde la hermenéutica, considerando la manifestación de lo sagrado como el destino de la conciencia religiosa. Este interés no se limita al ámbito histórico-mítico del judeocristianismo.

---

<sup>23</sup> Kierkegaard, S. (2011). *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. Trotta.

Ricoeur señala que, al introducir la dimensión de la existencia,<sup>24</sup> la religión es de enorme importancia para la vida humana, ya que abre los caminos del amor y del perdón, esenciales para la reconciliación. La acción humana capaz de reconciliación implica el deseo de encuentro con Dios, un deseo que se busca por medio de la palabra, que aproxima lo finito a lo trascendente, revelando así el sentido de buscar lo sagrado, y lo sagrado en sí mismo.

Ricoeur apela al horizonte del creyente que intenta comprender, ya que en ese esfuerzo se manifiesta un principio hermenéutico. La búsqueda del fundamento espiritual de la vida asegura una mirada abierta que guía al individuo a escuchar la profundidad del inconsciente, sin caer en dogmatismos que favorecen la separación en lugar de la unión y rechazan la reflexión. Las prácticas aparentemente religiosas, a excepción de los mitos históricos y los cultos iniciáticos, pueden poner en crisis a la cultura al endurecer la creencia y someter a lo humano a obedecer fantasías que suprimen el vínculo espiritual entre las personas. Desde el psicoanálisis, acceder a la creencia religiosa propicia un diálogo entre saberes. Sin embargo, el terreno teológico, que expresa el sentido último de la religión, está bajo la sospecha del psicoanalista.<sup>25</sup> Si la teología radicaliza los aspectos positivos del sagrado, es necesario confrontarla con la filosofía. Lo mismo sucede en el psicoanálisis, que, como discurso, indaga en el trasfondo de la religión, ya que podría tratarse de una fuente de engaño, ilusión, locura y escándalo si la conciencia religiosa no ha descubierto su verdadero propósito: encontrar el principio que trasciende estas

---

<sup>24</sup> Marcel, G. (2003). *Ser y tener*. Caparrós, p. 204; Jaspers, K. (1958). *Filosofía I*. Revista de Occidente, p. 344.

pruebas y falsos caminos. Aunque Freud realizó duras críticas a la religión, considerándola como origen de la neurosis, Ricoeur muestra que esta no es una interpretación definitiva.<sup>26</sup>

Podemos estudiar el psicoanálisis a partir de la noción filosófica de un porvenir posible, un acontecimiento que preocupa a quien intenta ayudar al sujeto que siente que su vida ha perdido sentido y decide alejarse de todo lo que lo interpela a ser quien es, negando la posibilidad de encontrar refugio en la palabra comprometida con la recuperación de lo que está roto o escindido. Ante la posibilidad de replantear el trabajo psicoanalítico, Ricoeur se da cuenta de que Freud otorga una significación original a la noción de destino de la pulsión (Ricoeur, *ibid.*, p. 397), donde lo "otro" —el atisbo de lo absolutamente Otro, pero en una dirección diferente— está más allá del principio del placer, es decir, es deseo por el deseo mismo.

La alternativa hermenéutica de una teleología que reformule las bases filosóficas del psicoanálisis, al mismo tiempo que genere una filosofía que transite del sujeto pensante situado en el presente al sujeto deseante abierto al futuro, establece la prioridad de interpretar el inconsciente. Incluso podríamos esperar que un individuo, creyente o no, vea en la filosofía el arduo trabajo de recuperación de la unidad y conciliación, y no la función intelectual o discursiva de separación. Es un hecho que el ser humano se siente alejado de Dios, una distancia que conlleva la renuncia de experimentar lo sagrado como algo esencial para la vida. Pero, ¿por qué ha dejado de ser esencial? Para responder a esto, Ricoeur estudia la

---

<sup>26</sup> Ricoeur, P. (2006). *El conflicto de las interpretaciones*. FCE., p. 95.

experiencia religiosa del cristianismo, caracterizada por la admiración y el respeto hacia la vida, irreductible a la razón.

Vivir es un estado de gracia y comunión con el bien y con la fuente de ese bien, atravesado por la falibilidad de la existencia y la propensión a la caída. En su obra *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología* (2011), el filósofo francés desarrolla esta idea, señalando que la condición humana no puede actuar en soledad contra el mal. Es comprensible, entonces, que Ricoeur resalte que Freud, en *Tótem y Tabú*, parte del análisis de la relación entre el hombre primitivo y un Dios trascendente. La trascendencia da sentido a la vida cuando se aclara la relación del individuo con el porvenir.

¿Cómo reconocer una “filosofía del deseo indestructible, inmortal, intemporal” a través del psicoanálisis (Ricoeur, 2006, *ibid.*)? En ambas tópicas (preconsciente, consciente e inconsciente; superyó, yo, ello), se puede sostener que el deseo de porvenir no es un impulso ciego en el sujeto. El futuro le adviene al cogito en tanto es algo real e indecible que él intenta explicarse, a pesar de los límites de la razón. ¿Cómo lo hace? Accede a la representación de un sentido que no puede ser traducido mediante lo que Freud llama “inversión”:

"Esta marcha hacia lo pulsional puro apareció ante nosotros como una marcha hacia lo pre-significante, o incluso hacia lo insignificante: 'El núcleo del inconsciente —dice Freud— está formado por presentaciones pulsionales que quieren descargar sus inversiones...' 'En el inconsciente solo hay contenidos más o menos investidos', 'el destino [de los procesos inconscientes] depende únicamente de fuerzas y de su misión a las exigencias de la regulación mediante el placer-displacer'" (Ricoeur, *ibid.*, pp. 396-397).

La construcción de un destino para el sujeto, dado que el futuro escapa a su control y comprensión posibles, parte de su arqueología, encontrando en el pasado vivido las imágenes de sus recuerdos más profundos, es decir, reprimidos. “El psicoanálisis es el contenido fronterizo de lo que, dentro de la representación, no pasa a la representación” (*ibidem*), porque trabaja interpretando “el deseo como deseo”, sin ser algo diferente de sí mismo. Es problemático no tener una respuesta directa sobre qué habita en el inconsciente, y no podemos esperar algo claro sobre lo que se ha investido en el deseo del sujeto. Esto significa que el deseo se recubre de sentido, de manera que, desde la hermenéutica, Ricoeur entiende que el inconsciente “no es esencialmente lenguaje”, de la misma forma que la experiencia religiosa de alcanzar el encuentro con lo sagrado no es esencialmente lo sagrado.

Entre sus antecedentes y proyectos, el hombre es un *homo capax*, solo él puede reconciliar los extremos que lo constituyen. Pensando en el freudismo, el filósofo francés señala que el punto de vista económico del psicoanálisis, que afirma que, a mayor placer, menor represión, es irreductible al punto de vista tópico, una estructura psíquica dinámica: lo que sucede en el mundo, siempre sujeto a interpretación, es el resultado de una ley interna vinculada a lo irreductible e inexplicable que parece anhelar la psique. A partir de una relación fundante con lo incierto del futuro, el individuo puede esperar algo de este mundo, horizonte de incitaciones y privaciones.

Para Ricoeur, la experiencia de lo sagrado se traduce inicialmente en esperar el encuentro con lo Otro, saturado de sentido, que no es ajeno al trasfondo del inconsciente, pues se haya impulsado hacia él. Hermenéuticamente, la vida

pulsional, en constante movimiento por el principio económico del placer, pasa de un tiempo neurótico a un tiempo en el que “lo mudo, lo no-hablado y lo no-hablante” es la fuente del decir que se pronuncia desde lo humano, pero también ante lo humano, de tal forma que “en el inconsciente, lo que puede hablar, lo que es representable, nos remite a un fondo no simbolizable: el deseo como deseo” (*ibidem*). El camino propuesto por Paul Ricoeur entrelaza el psicoanálisis y la hermenéutica del sentido. Con la filosofía de la religión, cuyo tema central es el creyente y aquello en lo que cree, y el psicoanálisis aplicado a interpretar la conciencia religiosa, mostrando en los límites de la razón lo Otro que impulsa a la creencia como un verdadero acto de atención y devoción, se vincula el sentido a lo profundo del inconsciente; lo Otro, irreductible a cualquier representación, es irreductible a la fuerza pulsional, pero cobra fuerza en el terreno del sentido, revistiendo a la creencia con un “deseo de Dios”, inscrito en el corazón del creyente. Cabe preguntarse: “¿Qué significa un existente que tiene una arqueología?”, aún más, cuando es un existente ante Dios.

La mediación realizada entre arqueología y teleología, desde el análisis hermenéutico del freudismo, lleva a Ricoeur a concluir que “la respuesta parecería fácil antes de Freud: se trata de un ser que ha sido niño antes de ser hombre. Pero nosotros no sabemos aún qué significa eso. La posición del deseo, la índole irrebalsable de la vida, son dos expresiones que nos impulsan más lejos, más a lo profundo” (*idem.*, p. 400). Esto significa que hay dos modos de abordar la cuestión esencial de un psicoanálisis de la religión valorado a través de la hermenéutica: como investigación gnoseológica, para saber si es alcanzable una representación del sentimiento de creatura, ver realmente lo Otro deseado por el existente de la

creencia, ya que, estrictamente hablando, solo hay creencia de lo que está por llegar a ser. El segundo modo de abordar psicoanalíticamente el asunto de la religión, según Ricoeur, es como investigación exegética, cuya característica en el pensamiento freudiano es pensar el origen del sentimiento de pertenencia propio de la creencia.

Es posible delimitar la creencia religiosa, que siempre ofrece una promesa. Si a una persona le duele el alma, ¿renunciará a la esperanza de consuelo? Refiriéndose a lo irremediable de la vida, Ricoeur sostendrá que “si nos fijamos en el deseo oculto” de cualquier intento de representación de lo inexpugnable, “donde descubrimos no solo el carácter irremediable de la vida, sino también la interferencia del deseo en la intencionalidad, a la que impone una invencible oscuridad, una parcialidad irrecusable” (*idem.*, p. 401), descubrimos que pensar la vida, su sentido, justifica la mirada hermenéutica y psicoanalítica del fondo religioso de la persona, de lo que “se revela en la vida y por la vida”. Esta es una afirmación metapsicológica sobre el carácter irreductible del deseo, que alcanza esta verdad hermenéutica: para la conciencia religiosa, “el deseo carece pues de toda inteligibilidad propia”, pero no por negar ser deseo de Dios, sino por advenir de tal fuente.

Paul Ricoeur sostiene que en Freud existe “una extraña y profunda filosofía del destino” (*idem.*, p. 410), porque la vuelta a la infancia, lograda a través de la técnica psicoanalítica en un sujeto en falta, un *Cogito* incompleto en su carácter más irreductible y originario, abre la posibilidad de reflexión, que es parte de la tarea hermenéutica de descifrar qué es el hombre frente a la vida misma: un buscador de sentido. Hay cosas que le han sido donadas, anunciadas entre diversos distanciamientos que hacen presente en lo humano la persistencia de la vida como

tal. Freud privilegia en su metapsicología el orden de la pulsión de muerte, motivo fundamental por el cual el consciente elabora las representaciones más fieles de la esfera de lo indecible; sin embargo, su psicoanálisis es una teoría de la significación unida al deseo de vivir, porque responde a los cuestionamientos de la vida en conflicto.

La unidad del sí mismo estudiada por Ricoeur será abordada psicoanalíticamente desde su carácter fáctico: el hombre frente a su síntoma, un hablante que se debe al deseo de otro, que incluso puede ser al deseo del Otro absoluto. El filósofo francés comprende que esto tiene un lugar importante en la cultura. El psicoanálisis, en tanto ejercicio hermenéutico, puede observar la amplitud de los mitos y la dinámica psíquica del inconsciente: “[el] arcaísmo del ello y [el] arcaísmo del superyó, arcaísmo del narcisismo y arcaísmo de la pulsión de muerte [que] constituyen un arcaísmo único” (*ibidem*).

En la clínica psicoanalítica, la recuperación de los recuerdos de la infancia lleva a un descubrimiento mayor: saber qué quiere ser el paciente, esclareciendo el alcance del discurso que construye el analista con la angustia que experimenta dicho sujeto, creyente o no creyente. La experiencia de estar ante el mundo, asumida por el intérprete de su destino, se acompaña de la inquietud vital de un “desde dónde viene” y “hacia dónde lleva” el sentido de pertenencia, de cercanía. Origen y porvenir son cuestiones esenciales para un psicoanálisis de la religión. En esta consideración, Ricoeur llega a la conclusión de la tensión dialéctica entre arqueología y teleología, entre el mundo del espíritu y el mundo del inconsciente. Esto significa que “el espíritu es el orden de lo terminal; el inconsciente es el orden de lo primordial. Para explicar esta antítesis de la forma más escueta posible, yo

diría: el espíritu es historia, mientras que el inconsciente es destino, destino hacia atrás de lo infantil, destino tras de unos símbolos que ya están allá y se reiteran indefinidamente” (*ibidem*).

El punto de partida del psicoanálisis aplicado a la religión como ejercicio hermenéutico conduce a la teleología faltante del freudismo; tal conciencia del fin o propósito último pertenece al orden de lo primordial, de lo arcaico o arquetípico. El psicoanálisis tendrá como tarea filosófica (metapsicológica) integrar la teoría y la práctica del desciframiento del inconsciente. El filósofo francés pasa de un modelo mecánico-pulsional a un modelo psíquico-dinámico (ya propuesto por Freud) y busca comprender el papel del principio de realidad, elevando el freudismo a un esquema complejo, trascendente al principio de placer; en ese horizonte, lo inexpugnable se convierte en fundamento porque, de acuerdo con la lectura hermenéutica de los símbolos religiosos, concebir un propósito final muestra el sentido de por qué ha de llegar el futuro.

Cuando Ricoeur va de la arqueología a la teleología, le otorga un reconocimiento hermenéutico al psicoanálisis para construir su espacio dialéctico y con ello apuntar a la cuestión central del psicoanálisis de la religión, o, si se prefiere, a la cuestión teleológica inmanente de la interpretación de los símbolos propuesta por el psicoanálisis: la espera en el porvenir, que no es preocupación exclusiva del creyente, porque el sufrimiento psíquico acaba siendo parte inevitable del mundo roto. Ahí vivimos todos, con temor por la pérdida de esperanza. Ir de la arqueología a la teleología lleva a que el filósofo francés proponga revisar hermenéuticamente la cuestión de la sublimación, importante en el abordaje psicoanalítico de la religión de acuerdo con la propuesta de Ricoeur, quien se interesó, antes que nada, en el

lenguaje. Por esta razón, investigará el lugar del psicoanálisis en el debate entre la filosofía contemporánea y otros saberes.

Para el filósofo francés,

“una meditación sobre la obra de Freud tiene el privilegio de revelar su designio más vasto, que fue no solo renovar la psiquiatría, sino reinterpretar la totalidad de los productos psíquicos que pertenecen al dominio de la cultura, desde el sueño hasta la religión” (Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, *ibidem*, p. 8).

Ricoeur da cuenta del problema esencial: el psicoanálisis de la religión tiene como tarea apuntar al restablecimiento de la vivencia íntima de encuentro entre el individuo y lo sagrado, y con ayuda de la hermenéutica pensar tal posibilidad en medio de un mundo desencantado y deshumanizado, porque el hombre en la modernidad parece haber perdido toda clase de vínculo.

El pensador francés destaca la importancia de la conciencia religiosa y, por ello, reinterpreta las ideas de Freud en sus obras de madurez, donde reflexiona sobre la religión. Ricoeur pone énfasis en llevar a cabo un análisis hermenéutico siguiendo el desarrollo teórico del freudismo, pues “interpretando la cultura [es como el psicoanálisis] la modifica; dándole un instrumento de reflexión es como la marca en forma perdurable”. Para ello, utiliza un criterio reflexivo, acercándose al profesor vienés a través de una lectura atenta de los términos del psicoanálisis, destacando su necesidad de un horizonte teleológico y atribuyendo un sentido religioso a las experiencias de enfrentarse al destino, la finalidad, la resolución, la búsqueda o el deseo de llegar a ser. La noción de conciencia escatológica está vinculada a la

teleología faltante en el psicoanálisis. Ricoeur asume el desafío hermenéutico de probar el papel fundamental de la teleología en la arqueología del sujeto construida por Freud.

La experiencia de hallar lo sagrado pone límites al alcance de los conceptos freudianos de transferencia y sublimación, pues está vinculada a una realidad trascendente que Freud rechaza. Sin embargo, Ricoeur busca acceder a un terreno de sentido que va más allá de la inmediatez del mundo; es decir, busca el sentido de la salvación o los símbolos de salvación, fundamentales para comprender el sufrimiento y la angustia. Este escenario es esencial para el psicoanálisis, ya que retoma elementos de la vida del paciente desde la práctica clínica, mostrando su valor hermenéutico. El filósofo francés lleva a cabo “una aproximación” filosófica a la obra de Freud. Se trata, sin duda, de un diálogo filosófico cuyo resultado invita a la reflexión:

“Que el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito, el sueño despierto de los pueblos” (Ricoeur, *ibidem*, p. 15).

“Freud invita a buscar en el sueño mismo la articulación del deseo y del lenguaje” y “de ningún modo es el deseo como tal lo que se halla situado en el centro del análisis, sino su lenguaje”. Estos lineamientos de Ricoeur subrayan el cuidado con el que se configura el espacio propio de la vida inconsciente, que es imposible de racionalizar o de sacar a la luz mediante expresiones unívocas. En su lugar, la experiencia que se restablece es la de un develamiento del silencio, del vínculo con lo indecible. Es necesario acceder a una “semántica del deseo” que ayude a replantear, desde la filosofía hermenéutica, la importancia y posibilidad de la cura

en el psicoanálisis. Si se ha tematizado la angustia del deseo de llegar a ser como el principal conflicto del ser humano frente al porvenir, es para dar cuenta del miedo que un individuo experimenta al pensar en el futuro, y es precisamente en este punto donde el psicoanálisis debe intervenir.<sup>27</sup>

Para llevar a cabo el psicoanálisis de la conciencia religiosa, se tendrán en cuenta las condiciones de posibilidad que suministra la semántica del deseo, la interpretación de lo irreductible, pues abre a otro sentido que “no se cierra sobre un fenómeno un tanto marginal de la vida psicológica, sobre el fantasma de nuestras noches, sobre lo onírico”. De ahí que la cuestión esencial que Ricoeur afirma sea:

“Como hombre del deseo avanzo enmascarado - *larvatus prodeo*; al mismo tiempo, el lenguaje, en principio y con mucha frecuencia, está distorsionado: quiere decir otra cosa de lo que dice, tiene doble sentido, es equívoco” (Ricoeur, 2006, *ibidem*, p. 10).

La semántica del deseo articula la cadena de significados de la conciencia religiosa con palabras como destino, revelación o salvación, cuyo sentido siempre es doble. De este modo, el psicoanálisis se convierte en un diálogo “de a dos”, en el que lo dicho y lo no dicho tienen doble sentido, y las expresiones de doble sentido en el ámbito religioso están marcadas por el deseo de encuentro con lo sagrado, viviendo la presencia de Dios en la historia del sujeto.

Ricoeur escribe que “el sueño y sus análogos [como la religión] se inscriben así en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones

---

<sup>27</sup> Fromm, E. (2005). *El miedo a la libertad*. Paidós.

complejas, donde otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato” (ibidem). El interés por ampliar la reflexión hacia una práctica psicoanalítica centrada en la conciencia religiosa se hace más evidente cuando el filósofo francés señala que:

“Este problema del doble sentido no es peculiar del psicoanálisis: la fenomenología de la religión también lo conoce; los grandes símbolos cósmicos de la tierra, del cielo, de las aguas, de la vida, de los árboles, de las piedras, y esos extraños relatos sobre los orígenes y el fin de las cosas que son los mitos, son también su pan cotidiano. Ahora bien, en la medida en que es fenomenología y no psicoanálisis, los mitos, ritos y creencias que estudia no son fábulas, sino una manera de ponerse el hombre en relación con la realidad fundamental, sea cual fuere. El problema de la fenomenología de la religión no es ante todo la disimulación del deseo en el doble sentido; en principio, no conoce el símbolo como distorsión del lenguaje; para ella es la manifestación de otra cosa que aflora en lo sensible -en la imaginación, el gesto, el sentimiento-, la expresión de un fondo que también puede decirse que se muestra y se oculta. Lo que el psicoanálisis capta en principio como distorsión de un sentido elemental adherido al deseo, la fenomenología de la religión lo capta en principio como manifestación de un fondo, o, para presentar el término de una vez, con la salvedad de discutir más adelante su tenor y validez, como la revelación de lo sagrado” (*ibidem*).

El psicoanálisis no es el único campo que ha señalado el problema del doble sentido en el lenguaje; la fenomenología de la religión también lo ha hecho. Sin embargo, es importante destacar que el psicoanálisis propone una interpretación no reduccionista del símbolo, y específicamente en el psicoanálisis de la religión, los mitos, ritos y creencias son considerados portadores de símbolos sagrados que conectan al ser humano con una realidad originaria. Este enfoque señala un

principio fundamental del trabajo psicoanalítico: la necesidad de pensar las posibilidades de *relación*.

Cabe preguntarse si la salvación que sostiene el cristianismo es el horizonte trascendente que Ricoeur contempla. Más allá de esto, en la fenomenología de la religión, el símbolo es “la manifestación de otra cosa que aflora en lo sensible”, lo que otorga a la creencia religiosa universal su carácter real. Para el filósofo francés, “lo que el psicoanálisis capta en principio como distorsión de un sentido elemental adherido al deseo, la fenomenología de la religión lo capta como manifestación de un fondo”.

Asimismo, así como la noción de la semántica del deseo abre al doble sentido en el psicoanálisis, el “deseo por el deseo mismo” no puede ser simplemente simplificado a una distorsión, puesto que la lógica del deseo sigue dialectalmente la lógica de lo que no puede decirse, de lo que es inconsciente. Lo simbólico señala un fondo donde el deseo material—sexual—que es reprimido, y al mismo tiempo sometido, es correlato de un deseo espiritual de ser, que se libera y pone al sujeto en relación con la manifestación de la esperanza de salvación.

Con respecto a los mitos de salvación (Ricoeur, *Mitos de salvación y razón*, *ibidem*), es necesario aclarar lo siguiente: los símbolos de lo sagrado captados por la conciencia religiosa más primitiva y elemental son precisamente los del cosmos vital. El psicoanálisis de la religión debe enfrentarse a preguntas fundamentales sobre el origen y el fin de las cosas; la técnica psicoanalítica recurrirá a los procesos psíquicos de regresión e identificación como medios para soportar la llegada de un nuevo sentido. Pero, en este contexto, surge la pregunta: “¿El mostrar-ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede

ser, a veces, manifestación o revelación de lo sagrado?” Es posible que el psicoanálisis deba interpretar los símbolos religiosos como manifestaciones de lo sagrado, si reconocemos el papel de la teleología como complemento de la arqueología freudiana. Esto se debe a que el deseo del hombre de lograr una reconciliación con su origen y reencontrar su camino está implícito en su búsqueda de sentido.

La conclusión de Ricoeur es que “si las expresiones de doble sentido constituyen el tema privilegiado del campo hermenéutico, resulta que es por el acto de interpretar por lo que el problema del símbolo se inscribe en una filosofía del lenguaje” (Ricoeur, *ibidem*, p. 12). El método para llevar a cabo esta tarea es el método hermenéutico, que puede definirse como “la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto” (*ibidem*, p. 11).

La filosofía del lenguaje de Ricoeur se convierte en un proceso reflexivo continuo, un diálogo vivo entre la filosofía de la existencia y del sentido y el psicoanálisis de la conciencia religiosa—más que de la conciencia atea—mediante una consideración dialéctica que da unidad al pensamiento y la acción en un mismo cauce hacia lo inasible. Este enfoque revela dimensiones del mundo del espíritu que permiten al sujeto mirarse a sí mismo y más allá de sí mismo. Así, el psicoanálisis ampliado a la religión interpretará sus símbolos cuando reflexione sobre los límites de la conciencia. Al atravesar el lenguaje del cristianismo —que es el horizonte en el que se mueve la filosofía de la religión del filósofo francés— y al dar sentido a las obras del creyente, como la oración y la confesión, se descubren las acciones fundamentales llevadas a cabo por un sujeto para alcanzar la salvación.

Que la concepción del lenguaje en Ricoeur esté influenciada por el cristianismo no es casual. Para él, es crucial comprender el carácter urgente de la salvación del hombre en una época en la que no está claro si hemos matado a Dios o si Él se ha ocultado de nosotros. El psicoanálisis de la religión tiene como propósito central hacer soportable la duda humana y ayudar al sujeto a decidir qué ser ante su futuro: tal vez un oyente de la Palabra o alguien más, guiado por una invitación más esencial que le oriente a recuperar y vivir en el mundo del sentido.

## **2.II. Una postura hermenéutica sobre el psicoanálisis de la religión convertida en propuesta**

Ricoeur se propuso revisar filosóficamente la obra de Freud, y esta postura lo condujo a una hermenéutica destinada a comprender el freudismo. Según Paul-Laurent Assoun (2003, *El freudismo*, p. 116), por freudismo entendemos la concepción de la realidad que emerge cuando el profesor vienés inaugura un nuevo modo de acceso a lo humano a través del inconsciente. Este esfuerzo, que va de la epistemología a la hermenéutica del psicoanálisis, plantea la siguiente pregunta: ¿es suficiente para demostrar que el conocimiento del inconsciente y la dimensión del sentido culminan en una arqueología? Al interrogarse sobre cómo se accede a la vía del sentido reprimido en el inconsciente, es necesario suponer una teoría del hombre y de la cultura, incluso de la naturaleza y de la realidad, desde la cual el pensador francés elaboró el concepto mediador de "arqueología" con el auxilio de la filosofía.

En el psicoanálisis, la arqueología puede interpretarse como el desciframiento del pasado vivido, el retorno a lo originario, el descubrimiento del

amor y el odio, que son las primeras experiencias formadoras de quien llega al mundo hostil y lleno de dificultades. Por esta razón, Ricoeur llama "arqueología" al lugar de las huellas psíquicas que deja el sujeto interesado en comprender sus vínculos, su origen, y su deseo natural —¿o tal vez espiritual?— de regresar a sus raíces, anhelo que Freud había valorado positivamente al explicar el surgimiento de la cultura. La arqueología lleva consigo la experiencia del nacimiento, el primer duelo, el apego al amor fundacional de la madre y la travesía de la culpa por el asesinato simbólico del padre. Ascenso y caída, el sujeto elige qué ser y qué destino seguir.<sup>28</sup>

La importancia de este planteamiento no radica únicamente en el valor del criterio metodológico utilizado por el profesor vienés, sino también en los comentarios filosóficos de Ricoeur que proporcionan la base para una interpretación filosófica del freudismo. El concepto de teleología, que actúa como un puente entre la filosofía y el psicoanálisis, entre una filosofía del sentido y el desciframiento de las huellas psíquicas reprimidas, o lo que es lo mismo, la superación de la oposición entre deseo y culpa, es el concepto que, a través de un pensamiento dialéctico, conduce al cuestionamiento sobre el futuro del hombre, en espera del mañana. Si la arqueología extrae la filosofía necesaria para pensar el freudismo, la pregunta sobre qué puede esperar el hombre ante un momento diferente o una dimensión nueva que se abre a lo que aún no está terminado en su vida, invita a la filosofía a interpretar los símbolos, descifrar la angustia por lo ya vivido y por lo que aún está por vivir. Para Freud, la cultura será la respuesta al conflicto del desconocimiento

---

<sup>28</sup> Rank, O. (1991). *El trauma del nacimiento*. Paidós, p. 114.

de lo originario y, al mismo tiempo, la ilusión de posibilidades que el ser humano tiene para llegar a ser.

En este punto, Ricoeur se plantea si el repaso filosófico del freudismo, y su lectura hermenéutica de la cultura, que abarca el arte, la religión y la ciencia, debe terminar en una filosofía de la reflexión. En particular, si una de las consecuencias de este trabajo es justificar o legitimar la teoría y el método psicoanalíticos como parte de la comprensión filosófica de la conciencia. Sin embargo, aún queda un problema pendiente: el lenguaje. ¿Existe algo opuesto a la doctrina freudiana —su método y teoría— que muestre y aclare la importancia de profundizar en la cuestión del doble sentido? El psicoanálisis, a través de su práctica, busca la cura, el alivio del sufrimiento psíquico causado por la angustia ante las cosas no resueltas y por aquello cuyo desenlace es incierto. La religión juega un papel crucial en este proceso, pues es una parte indispensable de la cultura que ha ayudado al hombre a soportar su ignorancia sobre lo que aún no ha ocurrido.

La postura hermenéutica que Ricoeur desarrolla en su filosofía es fundamental, pues introduce al psicoanálisis el concepto de teleología. Según su interpretación, la vida desentraña el propósito de lo vivido al reflexionar sobre su porvenir. El camino recorrido por Ricoeur comenzó con una revisión epistemológica del psicoanálisis, seguida de la incorporación del concepto de "arqueología", que convierte al psicoanálisis en un horizonte dentro de la filosofía de la conciencia, utilizando los términos propuestos por Freud para analizar la experiencia de obtención de sentido. Finalmente, amplía la comprensión del papel de la cura psicoanalítica, dejando al descubierto la cuestión de la religión.

El ser humano, según Ricoeur, es tanto su pasado como su futuro; es tiempo de esperanza y una realidad interminable. A pesar de sus esfuerzos, Freud no se convenció de que la cura psicoanalítica pudiera alcanzarse, pues consideraba que el incumplimiento del deseo transforma al hombre en una realidad incurable. Así, la cuestión de la religión parece desdibujarse y sublimarse, especialmente por la ilusión. El surgimiento de la religión, para Ricoeur, marcará el cierre del estudio filosófico del freudismo, dejando atrás la idea de la religión como mera ilusión. Nuestro autor inaugura un camino para el estudio psicoanalítico de la religión, conjugando dialécticamente la arqueología y la teleología.

Un sujeto en análisis experimenta su pasado como un problema irresuelto; la distancia entre su conciencia de lo que es en ese momento y lo que ha vivido, pero ha olvidado, negado o escondido. Luego, se siente avergonzado, confundido y en conflicto. La persona sufre y, en ese sufrimiento, se desplaza la función de la cura, que tiene que enfrentar lo que debe llegar a ser; aquello que el ser humano enfrenta lo empuja hacia adelante, hacia su situación futura. Lo que yace irresuelto en la cura psicoanalítica se convierte en la clave para una comprensión hermenéutica de la conciencia religiosa, que extrae lo esencial de la experiencia del encuentro con lo sagrado. A partir de esta comprensión, podemos reconocer la necesidad de un nuevo principio del psicoanálisis en el estudio de la religión, que se centra en el sentido del futuro del hombre.

El tema central de la religión ya posee su propia complejidad: alcanzar la experiencia de encuentro con lo sagrado. Podemos pensar lo sagrado como algo que nos es dado a través de una manifestación última, un hecho significativo que no puede explicarse, o como el llamado a la trascendencia, un drama teleológico

que desprendemos de la antropología filosófica al señalar el horizonte de la arqueología en el psicoanálisis. Ricoeur está de acuerdo con Freud en que es en el pasado del hombre donde se descubre la conciencia religiosa, pero complementa esta idea mostrando que la conciencia religiosa es también conciencia del porvenir; es teleología. Surge entonces la pregunta: ¿esta dimensión espiritual de la vida, la experiencia del encuentro con lo sagrado, está en el trasfondo último de la conciencia? Más que una manifestación de la vida psíquica, el psicoanálisis interpreta la conciencia del porvenir ligada al fenómeno religioso. Su punto de partida es cuestionar si la preocupación por el futuro es realmente una inquietud con un horizonte teleológico. Podemos decir, entonces, que el lugar donde se vinculan la filosofía y el psicoanálisis de la religión es en la constitución de una conciencia del porvenir esencialmente religiosa.

Para Ricoeur, la filosofía hermenéutica tiene la tarea de discernir cuándo la conciencia se angustia por el porvenir. La filosofía de la religión, al cuestionarse sobre cuál es el futuro del hombre, necesariamente lo vinculará a Dios, pues Él es lo Otro irreductible, la fuente del deseo mismo de alcanzar la experiencia de unión con lo sagrado. Si vemos al psicoanálisis como un método o guía para acceder comprensivamente a la región reprimida de la psique, entonces los conceptos que Ricoeur defiende en su lectura de Freud, como la experiencia de lo sagrado o la conciencia teleológica, pueden ser trabajados psicoanalíticamente a partir del contenido inconsciente que se revela durante la práctica clínica, en medio de una dinámica de ocultamiento y desocultamiento. Los textos freudianos sobre la religión manejan conceptos que poseen un profundo significado en la esfera de la vida psíquica inconsciente, pues son experiencias reprimidas vinculadas al sentir

religioso. Freud no se percató de la importancia de este fenómeno para comprender el futuro del hombre. En cambio, adoptó una perspectiva escéptica y materialista en *El malestar en la cultura* y *El porvenir de una ilusión*. Sin embargo, en *Moisés y la religión monoteísta*, Freud abrirá una nueva posibilidad para estudiar la religión. Antes de este giro, el médico vienés definió la religión como una neurosis, pero su análisis enfrentó la dificultad de sacar del parámetro del conflicto psíquico lo que está proyectado en la mirada teleológica.

Así, vemos que Ricoeur desarrolló una comprensión filosófica del psicoanálisis aplicada al estudio de la religión. Concluyó que el hombre busca el sentido de ser no solo hacia su pasado, sino también hacia su futuro. La pregunta por el tiempo que adviene es una cuestión teleológica, y gracias a la filosofía, esta dimensión puede ser elevada a un principio necesario. Así, nuestro autor, como creyente heredero de una formación religiosa cristiana protestante y como estudioso de la filosofía hermenéutica, realiza un riguroso ejercicio de diálogo con el psicoanálisis para mostrarnos por qué la preocupación del ser humano por el porvenir es una experiencia esencial vinculada a la comprensión de sí mismo.

Como lector de la obra freudiana, Ricoeur subraya la posibilidad de pensar la condición del sujeto sufriente ligada a la esperanza de salvarse de los efectos de su angustia psicológica, como el temor a la enfermedad o la muerte. A partir de su convicción, Ricoeur toma el camino de la hermenéutica para acercarse al psicoanálisis. No podía olvidar que, como creyente, miraba hacia el fundador del psicoanálisis y deseaba restablecer lo que Freud había dejado incompleto: trazar un camino en el que el hombre pudiera reconocerse en su futuro. Este ejercicio lo realiza también como filósofo, pues plantea al psicoanálisis una serie de preguntas

epistemológicas y éticas para delimitar y mostrar su alcance. Finalmente, su mirada también proviene del lugar del sujeto no analizado, pues declaró que nunca fue al psicoanalista, no se psicoanalizó. Sin embargo, esto no fue un obstáculo para mostrar que, a través de la filosofía hermenéutica, el psicoanálisis puede descubrir la naturaleza de la preocupación humana por el futuro. El psicoanalista observa las circunstancias en las que se encuentra el hombre, percibiendo en él un grave sentimiento de inferioridad y de alejamiento de Dios, cuya realidad se introyecta en las personas en crisis debido a las difíciles condiciones inherentes a la cultura. Para la conciencia religiosa, Dios es la realidad última, no condicionada a las necesidades culturales, y esta afirmación es un señalamiento importante que debemos notar en la obra final de Freud.

Por otro lado, Ricoeur no se propuso desarrollar una filosofía de la religión que estudiara racionalmente el hecho religioso como un acontecimiento real, histórico o de cualquier otro tipo. En cambio, en sus investigaciones sobre Freud planteó la tarea de una hermenéutica de la religión, comenzando por comprender qué hace que la conciencia se convierta en conciencia del porvenir, descifrando los símbolos sagrados de la misma manera en que se interpretan los sueños del individuo sufriente. Ahora bien, los símbolos sagrados representan la unión. Filosóficamente, el objeto de estudio del psicoanálisis de la religión es la función conciliadora de un pensamiento sobre el porvenir, más allá de extraer de la separación la viabilidad de la cura. Este estudio se delinea según la guía conceptual de la arqueología del sujeto frente a la teleología faltante del psicoanálisis, pero, como considera Ricoeur, alcanzable en tanto su meta.

Hemos establecido un acercamiento a la cuestión del psicoanálisis que interpreta el hecho religioso a través de los comentarios de Paul Ricoeur, los cuales forman parte de su hermenéutica. Para el pensador francés, esta postura filosófica es fundamental, dado que, en el psicoanálisis, la interpretación—especialmente si se trata de interpretar símbolos religiosos—es el medio indispensable para que se dé la relación entre la doctrina freudiana (teoría y método psicoanalíticos) y su práctica clínica. Es una ventaja que, para el psicoanalista, no pase desapercibida la importancia de comprender los fundamentos del psicoanálisis. A pesar de esto, Ricoeur reconoce que siempre será difícil lograr la autocomprensión, ya que el ser humano se ve rebasado cuando quiere, pero no puede, tener claridad sobre lo que es. Se siente superado por su ignorancia y no posee las herramientas suficientes para entender su nacimiento y muerte. Por ello, Ricoeur toma como punto de partida “saber cómo el discurso mixto de Freud se inscribe en una filosofía que sí es deliberadamente reflexiva” (Ricoeur, *ídem.*, p. 367).

Además del paso por la epistemología, con la cual el filósofo hermenéutico discute el papel del sujeto ante las posibilidades de adquirir conocimiento sobre sí mismo, se exige un esclarecimiento hermenéutico del sentido de lo inconsciente. De este modo, Ricoeur puede concebir una posición epistemológica para el psicoanálisis, saldando una deuda con el principio de realidad de Freud, y una posición hermenéutica, descifrando la conciencia religiosa desde el terreno de la subjetividad.

El compromiso que asume el psicoanálisis de la religión es valorar—con todas sus consecuencias posibles—qué le cabe esperar al hombre, cómo ha de verse a sí mismo ante su futuro si no descubre por sí mismo que su capacidad de

ser pensante ha de alcanzar la unión, comunión, acuerdo, arreglo, integración, con lo que es, en términos realmente absolutos, desconocido: el *mysterium tremendum*. Esto tiene dos significados esenciales: primero, que la filosofía hermenéutica insta a comprender por qué es necesaria la espera en el porvenir, reflexionando sobre lo que debemos esperar, y segundo, que la filosofía hermenéutica enseña que el pensar tiende a la unión y no solo se esfuerza por el distanciamiento—o la separación a través de la razón—entre lo que somos y lo que son las cosas. Según nuestro autor, esto no es un trabajo simple, ya que se debe evitar caer en reduccionismos psicológicos, como concluir irreparablemente que la religión tiene un valor psicológico negativo.

Cabe recordar que, a través de la filosofía, Ricoeur se mantiene al resguardo de las idealizaciones sobre el psicoanálisis, como la idea de que todo es pulsional o instintivo, y de que se puede probar la imposibilidad de un sentido real. La reflexión filosófica también es un reconocimiento, y por esa razón, es correcto reconocer el carácter autónomo de los principios más realistas de la teoría freudiana.

Nos preguntamos: ¿hacia dónde va Ricoeur cuando confronta el psicoanálisis, al mismo tiempo que lo integra a una filosofía hermenéutica? Él mismo responde:

“La idea directriz que me guía es ésta: el lugar filosófico del discurso analítico está definido por el concepto de arqueología del sujeto [...] Se trata de un concepto elaborado por mí a fin de comprenderme a mí mismo leyendo a Freud” (*ibidem*).

Como filósofo, el pensador francés asume el quehacer de elaborar una arqueología cuyo resultado será, al leer a Freud, hallar el camino de comprensión de sí mismo. Luego tendrá lugar el distanciamiento conceptual a través de medios epistemológicos para valorar el objeto del psicoanálisis; por último, incursionará en el cuerpo teórico de la obra freudiana apelando a un sentido hermenéutico, cuya etapa hace necesario reinterpretar la subjetividad. ¿Cómo lograrlo? Elaborando una crítica a la noción de Yo o conciencia. Este es un largo camino que, en el psicoanálisis, se puede ejemplificar claramente con el autoanálisis de Freud. Pero mientras el filósofo francés ve en tal esfuerzo un porvenir que abre a la experiencia de lo sagrado, el padre del psicoanálisis experimentó una dilucidación de la estructura interna de la psique, cuyas partes están en conflicto. Ricoeur asumió que el pensar supera todo distanciamiento y se vuelve una forma de unión. Esta es una idea crucial porque muestra cómo el hombre está en camino hacia sí mismo.

La filosofía hermenéutica se desenvuelve en la posibilidad de la autocomprensión como perdón, aceptación y amor al ser *sí mismo como Otro*. Ante tal apertura, el prejuicio de que Freud solo ha visto en la religión un sentido negativo es cuestionado, y la obra freudiana es reinterpretada, pues para el pensador francés existe un sentido positivo en el psicoanálisis, dado en la posibilidad del autoconocimiento, lo cual Ricoeur atribuye a la arqueología tácita del psicoanálisis. Su interpretación hermenéutica sobre esto señala la necesidad del paso de la arqueología del sujeto a la teleología faltante del psicoanálisis, que habrá de encausarse hacia la interpretación positiva de la religión. La falta de una teleología en el pensamiento freudiano pondera el tema central, u objeto de estudio, de un psicoanálisis aplicado a la comprensión del fenómeno religioso.

La función hermenéutica del psicoanálisis de la religión no solo puede interpretar la vida psíquica, sino también trazar el camino hacia la cura del sujeto sufriente que ignora su futuro, otorgando a la espera de vivir el encuentro con lo Otro absoluto un sentido real. Para Freud, la religión es una ilusión, y con el psicoanálisis concluyó que la esperanza del hombre en sí mismo le lleva a la decepción y a una confrontación con sus creencias más profundas. La práctica del psicoanálisis se ejerce en la sociedad contemporánea, donde el individuo siente que no es nada, ni está cerca de nada, niega los lazos que lo trascienden y, por lo general, es ciego de su propia condición de ser.

La propuesta hermenéutica de Ricoeur, que valora desde un nuevo horizonte el trabajo de Freud, reconoce el papel fundamental de la religión, apoyándose en el estudio de los conceptos filosóficos del psicoanálisis. Lo que Freud dejó sin desarrollar, debido a su escepticismo, es la posibilidad de la cura: poder soportar la angustia del mañana, que anuncia la llegada de lo completamente extraño o desconocido. Desde la hermenéutica, la práctica del psicoanálisis puede recobrar el compromiso de dar esperanza al paciente angustiado.

Ricoeur establecerá los lineamientos que respaldan su propuesta, la cual consiste en comprender el psicoanálisis como arqueología del sujeto, un camino hacia el análisis de sí mismo. Para él, al trabajo freudiano de interpretación le falta una teleología: señalar un punto de llegada, mirar hacia un horizonte vital. Los principios implican la consideración filosófica de la cuestión del sujeto para Freud, la idealización del sentido frente a la realidad del Ello, la deconstrucción del concepto de arqueología y, finalmente, el arribo a la filosofía del sentido. ¿Qué es,

sino la existencia en su franca vulnerabilidad, la que tiene que despertar y levantarse en busca de su sustento?

Cada uno de estos lineamientos crea tensión entre arqueología y teleología, por lo que la importancia crucial del psicoanálisis aplicado a la religión reside en redefinir la finalidad de la cura en el trabajo psicoanalítico, vinculándola a la conciencia del porvenir, pero sin exaltar el Yo errado, sino salvado. La conciencia religiosa, al surgir de la experiencia del encuentro con lo sagrado (cuando el hombre, ante lo trascendente, descubre que en su ser yace el poder de entrar en una etapa de reconciliación consigo mismo y con lo que está más allá de él mismo), se convierte en una cuestión esencial para advertir que el psicoanálisis tiene, como reflejo de sí, una filosofía hermenéutica. Esta pasa por la arqueología del sujeto y, al mismo tiempo, descubre su punto de integración en el psicoanálisis de la religión, al cual el mismo sujeto accede a través de la búsqueda de sentido (en la unión con lo radicalmente Otro). La conciencia religiosa debe sostenerse cuando puedo "comprenderme a mí mismo", porque es conciencia del porvenir, un estar a la espera de la llegada del Otro con el que cabe la reconciliación más urgente.

Tomando en cuenta que Ricoeur tiene el firme propósito de conciliar los fines del psicoanálisis, redefinido a través de la hermenéutica, con la filosofía del sentido, examinará la cuestión esencial de la religión para el psicoanálisis, desarrollando tres postulados:

1. El inconsciente vinculado a la experiencia del encuentro con lo sagrado halla su correlato en el reconocimiento de Dios, que permea la relación del Yo con lo incognoscible, perteneciendo a las "reglas de desciframiento" que

delimitan la reflexión sobre el psicoanálisis, sin equiparar el lenguaje inconsciente con el lenguaje consciente. Este criterio fundacional es pensado por el filósofo francés para mostrar lo que está por encima de las metas del trabajo freudiano: encontrarse en la búsqueda de lo originario. En Ricoeur, primero es el sentido, luego el sujeto. Por su parte, Freud consideró la mirada racional del sujeto y terminó traduciendo una cuestión no racional que lo constituye bajo la lógica de "remontarse desde los 'derivados' de lo inconsciente en el sistema preconsciente hasta su 'origen' en el sistema inconsciente" (*ídem.*, p. 382). El proceder de Freud podría parecer poco hermenéutico; sin embargo, aplicó su método a aquello que fue alguna vez derivado del psiquismo—por ejemplo, un deseo o una fantasía—y lo hizo fecundo, cuestionando la idea metafísica del principio de todas las cosas. Este proceder se desarrolla en *Tótem y Tabú*, donde se hace evidente "la relatividad de la tópica misma respecto a la constelación hermenéutica formada por el conjunto de signos, síntomas e índices, el método analítico y los modelos explicativos" (*ibidem*). En tal conjunto, se encuentran hechos psíquicos inconscientes que acompañan las experiencias religiosas, vinculando lo mortal con lo inmortal, creando religiones con sus propias estructuras y normas de integración. Estas religiones, especialmente las más antiguas, son testimonio del hombre primitivo, cuya lucha entre vida y muerte crea ritos para venerar los orígenes, engendrando—literalmente—la horda a la que se aplican principios que preservan y cuidan la vida. En el mundo arcaico, la vida vence al sellar un pacto con lo sagrado, representado por lo divino en el mundo mediante el tótem. Es una alianza inaccesible a la explicación racional. El psicoanalista, cuando escucha a su paciente, interpreta que ese pasado mítico está presente en las creencias que constituyen su historia, que hacen eco de las inclinaciones de la conciencia religiosa, expresándose en la angustia ante la muerte, el miedo al desconocimiento de sí mismo y la búsqueda que da sentido a su vida.

2. La dialéctica entre lo completo e incompleto en el psicoanálisis (o lo que Freud llamaba el análisis terminable e interminable) debe considerarse como un acto de la vida psíquica inconsciente, vinculado a la experiencia hermenéutica del encuentro y la reconciliación. Cabe señalar que dicha experiencia llega a través de la palabra, mediante la transmisión del analista al analizado, quien responde desde su transferencia. En este punto, Ricoeur subraya la posibilidad de llevar a cabo la tarea de desciframiento:

Solo aparecerá cuando el analizado mismo se revele como devenir-consciente y no únicamente como objeto de análisis, cuya consciencia ha sido puesta entre paréntesis y rechazada como origen del sentido. Contentémonos con decir que el inconsciente—y en general la realidad ordenada según la tópica—está elaborado como realidad por otro y conforme a reglas de interpretación (*ídem.*, pp. 382-383).

Esta verdad hermenéutica tiene repercusiones positivas en el esquema del psicoanálisis de la religión porque, primero, el sujeto deviene en su propia cura solo si se da cuenta de lo que llega a él en forma traducida, como un sentido, o, mejor dicho, como un sentido último: un llamado a ser.

Segundo, el sentido antecede a la palabra que emerge del vínculo entre analizado y analista, y darse cuenta de ello permite que el sujeto sufriente—que demanda la intervención del psicoanalista como portador de las herramientas para descifrar su angustia originaria—sea más que un objeto de la mirada, convirtiéndose en sujeto que ve la realidad a través de sí mismo.

Tercero, surge la inquietud existencial ligada a la reflexión última como fuente de todo sentido.

Cuarto, el lazo de transferencia que posibilita la intersubjetividad podría estar vinculado a una tercera posibilidad: no al espacio del duelo y la melancolía del sujeto de análisis, ni al espacio del supuesto saber investido en el papel del analista, sino a la idea de Dios, que colma toda presencia de lo incognoscible. Y, finalmente, quinto, el propósito del psicoanálisis de la

religión—que indirectamente altera el contenido doctrinal del freudismo—es restablecer la posibilidad de la cura en manos de la práctica clínica, otorgando todo el peso a las acciones del sujeto en análisis que despiertan su preocupación por descubrir el sentido último, papel clave de la teleología del psicoanálisis.

3. El fenómeno de la transferencia marca los bordes de la realidad para comprender si existe algo más allá del sujeto de análisis que pueda ser clave de su alivio, y devela la profundidad de lo que suele llamarse “realidad inconsciente”. Ricoeur concluye que este fenómeno es diagnosticado por el abismo desde el cual se asoma el individuo. Es cierto que no hay un cierre ideal; por eso Freud afirmó que la cura no es una meta posible. Sin embargo, tampoco es un constructo que dependa exclusivamente de los principios establecidos por el freudismo. En el otro extremo del análisis se encuentra la disposición—que incluso podría parecer un “acto de buena fe”—del psicoanalista de escuchar el sueño de su paciente, situándose “en la frontera de lo contingente y lo imprevisible” (*ibidem*), un lugar fuera de la conciencia, porque no se conoce. No hay que olvidar que se trata de un “más allá” que viene o llegará; es una noción teleológica del tiempo, lo que está por suceder, algo seguro e irracional para el individuo religioso. Si el psicoanálisis tiene alguna posibilidad de ayudar a comprender el peso y el valor de las creencias en un hombre que se encuentra en conflicto consigo mismo y busca reconciliarse con su Dios, es gracias a establecer la absoluta libertad del sentido que pone en el encuentro con el Otro primordial—de cuyo ejemplo es la transferencia del ejercicio de análisis—todo lo que es esencial de aquella sentencia adherida al pensamiento cristiano: *credo ut intelligens*, creo para entender.

Las religiones toman al ser humano en la misma condición en que el psicoanalista recibe al paciente: un ser sufriente ante la posibilidad del descubrimiento y el develamiento. La religión, para la conciencia, es un constante deseo de lo originario; busca la causa creadora, lo que está al

comienzo, un amor inicial, al parecer, irrecuperable. Más que retroceder, la práctica psicoanalítica consiste en simbolizar lo vivido, traducir lo que ha sido olvidado por el sujeto analizado. ¿No pasa algo similar con la religión? ¿Acaso el creyente no espera una respuesta a la pregunta de Dios: “¿Dónde estás!”? La conciencia religiosa es teleológica, aun cuando esté angustiada por el desenlace de los acontecimientos fundacionales, recrea la relación entre el hombre y Dios. Es en el terreno del mito y de la historia donde da forma a sus preceptos. Ricoeur, reflexionando sobre la época, sabe que, en tiempos anteriores, el ser humano había sido invitado a morar junto al Padre. Las creencias en lo absolutamente Otro tienen la firme esperanza de volver a Dios, pues solo Él invita a la fe del creyente a escuchar su llamado. Justo en ese momento, donde el porvenir anuncia un nuevo presente, la pregunta de Dios será: “¿Dónde estabas tú cuando yo fundé los cielos?” El pensador francés sostiene que la religión cristiana es un ejercicio de memoria, un gran relato de los acontecimientos humanos entretejido por la llamada y la escucha, acciones que permiten a Ricoeur establecer el diálogo entre la religión y el psicoanálisis. Este último llevará a cabo la interpretación de lo ya vivido, mientras que la religión será la lucha contra el olvido de Dios.

El psicoanálisis de la religión realiza el trabajo hermenéutico de descifrar el sentido de la palabra que promete hallar el camino a la vida, y de la palabra que pide redención y cuidado, recuperando el amor originario, aquel que consuela al sujeto herido en lo más profundo de sí mismo, tal como infunde al hombre creyente la fuerza para elegir la unión en lugar de la imperante separación. Es en ese último momento cuando la conciencia trasciende sus límites. Aunque el psicoanálisis —al igual que la filosofía— afirma que el conocimiento no puede ser alcanzado plenamente, no rechaza la experiencia genuina de buscar la unidad, lo completo y

lo absolutamente verdadero. De la separación con el mundo crece el deseo —para Ricoeur, espiritual— de pertenencia.

De acuerdo con el filósofo francés, el psicoanálisis realizó arduos estudios en el campo de las religiones comparadas y llegó a la noción del deseo inconsciente hacia lo que fue primero, es decir, al comienzo de todas las cosas cuando aún eran indistintas entre sí. Al no poder recuperar la religión primitiva y su poder de cohesión con el principio perdido, Freud asigna nuevas tareas a la primera tópica del aparato psíquico. El inconsciente reprimido llevaría la huella de haber experimentado alguna vez ese encuentro originario con lo desconocido. El preconsciente se mostraría como la estructura moral del salvaje, obligado a vencer todas las pruebas hasta ser digno, en un giro total de lo primitivo a lo culto, dejándose guiar por el contenido de lo revelado. Finalmente, renacida ante el aparente cierre de una fuerza creadora y primera, la conciencia se alimentará del conflicto, avanzará sobre las ruinas de los dioses caídos y hará de la religión un monumento a la cultura de los grandes héroes trágicos, de los escogidos de Dios. Ante la falta de experiencias inmediatas de encuentro con lo sagrado, se dará cuenta de que se debe a sí misma.

La reformulación del psicoanálisis propuesta por Ricoeur comienza precisamente en este punto, observando que el valor universal de la experiencia religiosa es el motivo principal para hacerse de una promesa inquebrantable o de una pérdida irreparable. La promesa, nunca cumplida según Freud, es la causa de la melancolía del espíritu crítico, mientras que la pérdida trae consigo un duelo que jamás se asume. El pensador francés sostiene, en cambio, que el hombre podría llegar a creer peligrosamente que no hay porvenir, pero Dios vendrá, y por tal razón es esencial reconocernos, reencontrarnos.

La interpretación hermenéutica de nuestro autor se refiere al lenguaje de sentido —no pulsional— que es “toda una visión de las cosas y del hombre”, porque “un trastrueque tan radical de la comprensión de sí no puede, en efecto, encerrarse dentro de un modelo, ni proceder de una simple elección metodológica” (Ricoeur, *ídem.*, p. 385). Y continúa Ricoeur:

“Personalmente veo en el freudismo una revelación de lo arcaico, una manifestación de algo siempre anterior. Es ahí donde el freudismo tiene antiguas raíces y planta nuevas raíces que lo ligan con la filosofía romántica de la vida y de lo inconsciente. Cabría revisar toda la obra teórica de Freud desde el punto de vista de sus implicaciones temporales, y se vería que el tema de lo anterior representa su obsesión característica” (*ibidem*).

El psicoanálisis, como arqueología, tiene como fundamento una comprensión de lo irrecuperable e incognoscible. Constituye un modelo, pero no se agota en él; demanda un método, pero su efectividad se da rompiéndolo. El psicoanálisis es una interpretación del pasado del hombre, de las huellas que cada sujeto sufriente porta en su camino, dejando caer pedazos de sí mismo, expresando en silencio lo que ocurrió en el origen de su mundo, cuando todo se iluminaba con la actividad de ser. Luego, al volver, recoge engaños, fijaciones y temores. Incontables vivencias estructuran el escenario de su inconsciente, pero en el individuo ha ocurrido algo con anterioridad; es posible que ocurriera cuando tomó conciencia de estar en el mundo.

Hubo en el hombre de cada época un placer primero, hubo dolor en el comienzo de su historia, rechazos y dependencias. Freud aportó algo nuevo: explicó la inevitabilidad de interrogarse sobre el sentido del nacimiento y la muerte, más allá

de verlos como hechos naturales. Por ello, el médico Georg Groddeck (1866-1934) y el escritor Romain Rolland (1866-1944) llamaron a Freud un romántico, afirmando que el creador del psicoanálisis había visto crecer desde la tierra inconmensurable las inalcanzables dimensiones de un mundo espiritual. Su última obra, *Moisés y la religión monoteísta*, será el testamento de dicho descubrimiento. Más aún, Ricoeur tomará en cuenta los conceptos centrales del psicoanálisis y afirmará que la amplitud de sentido ganada por Freud se relaciona con:

“un triple aspecto: es un retorno al material bruto de la imagen; es un retorno a la infancia, y es un retorno tópicamente hacia la extremidad perceptiva del aparato psíquico, en lugar de una progresión hacia la extremidad motriz” (*idem.*, p. 386).

El psicoanálisis pensado como arqueología representa, para el pensador francés, la validez de la regresión, sosteniendo que esa infinita vuelta, siempre nueva, al comienzo de todo, es evidencia del sentir religioso. Las travesías de dolor que ha afrontado el ser humano, y que posibilitan el encuentro con lo sagrado, lo acercan a Dios. ¿Cuándo?

La respuesta es desde siempre, pues, ante la conciencia religiosa:

“sí hay en el psicoanálisis un sentido de lo profundo, de lo abisal, lo encontramos en la dimensión temporal o, más exactamente, en la conexión entre la función temporalizante de la conciencia y el carácter ‘fuera del tiempo’ del inconsciente” (*idem.*, p. 387).

Como puntos contrarios (la finitud y la infinitud) que se tocan.

Freud construyó un modelo hermenéutico para interpretar los sueños, y Ricoeur sostendrá que los sueños de la cultura son los mitos. El hombre en los sueños se desentiende de las tareas impuestas por la conciencia y accede a un escenario donde se ha suspendido el tiempo natural, de tal forma que no le queda más que entregarse al misterio de la circularidad del mundo fuera del tiempo. El sujeto sufriente está angustiado porque ignora qué sucede cuando sueña, está preso en la lógica del deseo. Para el filósofo francés, Freud no estaba dispuesto a “conceder a esa intemporalidad de lo inconsciente otro sentido que el de una simple anterioridad temporal”.

La arqueología, al traer a la conciencia lo inconsciente como una nueva experiencia, nos permite descubrir y comprender la imposibilidad de controlar el tiempo ya vivido —y el que está por ser vivido— sujetos al campo consciente; esa es la ilusión. El pasado no es un allá antes de mi presente y el futuro no es aquello que puedo prevenir. Antes de las dimensiones del tiempo, fui proyecto de lo que hoy soy; regreso al principio, a la infancia, a las primeras sensaciones investidas, sostenidas en la simbolización de ver en la satisfacción de mis demandas un acto de amor. La regresión es la incapacidad de amar lo que fue y lo que será. Así, el individuo acaba en un conflicto narcisista, cree que solo se tiene a sí mismo y siente temor de que su ser revele en la regresión. Sabe también que el tiempo no vuelve, pero aún queda la marca, y un psicoanalista interpreta que en ella Dios adviene y sigue los pasos del sujeto falible para fortalecerlo. La realidad, para el creyente, es aceptar que la vida consiste en atravesar este destino: un puente que une dos extremos: su condición de ser finito y el lado que lo une a la infinitud.

### **2.III. Repensar los fundamentos del psicoanálisis ante la necesidad de la religión**

El mensaje de conciliación entre Dios y el hombre está dirigido, en primer lugar, al creyente, pero no menos importante, también a quien reflexiona sobre la herida de la finitud grabada en la existencia. El creyente sufre y justifica su actuar incorporando a su situación los modos de ser propios del recogimiento. ¿Cómo se vinculan el pensamiento y la creencia? El pensamiento, en su manifestación activa, es razón, sentimiento, voluntad, pasión, creencia. Pero ¿qué experiencia funda la creencia? Y, como preguntaría San Juan: "¿A quién se dirige este mensaje?" Cuando Ricoeur habla del destinatario de la salvación (y, en el mismo sentido, del destinatario de la cura para nosotros), se refiere a una persona concreta, por ejemplo, un sujeto que reflexiona sobre su conciencia religiosa. Esta persona está formada, quizás, en la tradición del cristianismo; puede ser estudioso de la filosofía e incluso ejercer el psicoanálisis. Nuestro personaje, mediante un ejercicio hermenéutico, toma la decisión de alcanzar otro modo de ser.

Quien trabaja con el psicoanálisis reconoce que las creencias ocultan una forma de franqueza del discurso, y es a través de la hermenéutica que puede identificar al destinatario del mensaje de salvación: el individuo que sufre al no encontrar el vínculo con lo trascendente. En otras palabras, el destinatario es cualquier hombre cuyo conflicto esté centrado en la conciencia de encuentro con el misterio de lo sagrado. Esto demuestra, para el pensador francés, una fuerte adhesión a la teleología, porque las personas, escépticas o creyentes, se angustian por el porvenir.

La diferencia entre separación y conciliación radica precisamente en la vivencia de esa experiencia de encuentro, la cual puede ayudar a enfrentar el hecho de la muerte. Para Freud, la muerte no es el fin para el creyente, quien, parece ser, está religado a una instancia superior de moralidad cósmica, cuyo plan justiciero-escatológico tiende hacia el bien general (y, en su caso, el mal general para los pecadores incrédulos; como dice Cristo en los evangelios, predicando la llegada del Día del Juicio Final, amenazando con que

“van a crujirnos los dientes durante toda la eternidad por nuestros pecados e infidelidades”). La muerte, al parecer, no es la transformación de un individuo en un cadáver (aunque fenoméricamente parezca eso). Para el religado esperanzado, la muerte es una fase superior de la existencia, y no simplemente “un retorno a lo inanimado e inorgánico” (S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, *Obras Completas*, Vol. XXI, p. 18).

Seguramente, cualquier individuo —y con mayor inquietud la persona creyente— se ha preguntado sobre su muerte: si separa o une, si nos extingue por completo o, bien, si a través de ella existe un lazo que conecta al ser humano con una realidad más allá de la vida. En el campo del psicoanálisis, Freud reflexionó sobre este tema y, en nuestra opinión, asumió la postura de ver la muerte como una separación absoluta, intentando explicarla como parte fundamental del desarrollo de la vida psicológica.

El maestro vienés siempre trató de dotar de objetividad a su teoría; por esta razón, debía explicar racionalmente qué ocurría con la preocupación de los pacientes que hablaban de su finitud en las sesiones de análisis. Lo que cabe

resaltar al preguntarnos por la separación y reconciliación con Dios en relación con la muerte, es que se percibe la finitud de una manera tal que la angustia generada por esta reflexión trasciende hacia una apertura de mayor significado, al menos para el creyente. Tomemos en cuenta que, al abordar la muerte de un ser querido, Freud explicó el origen del sufrimiento en el terreno de la psique como una experiencia radical que transforma al individuo, cuyo camino es asumir la pérdida a través del duelo y, mediante él, restablecer la unidad entre la ausencia del ser querido y la oportunidad de hallar consuelo.

Paul Ricoeur señaló una inversión, donde el *Ello* freudiano se encuentra en el espacio (o contralugar) del Yo pienso. Esta alteración se fundamenta en el sistema tópico del psicoanálisis (consciente, preconsciente e inconsciente), específicamente en los actos fallidos de la conciencia. "Tal es el reino fuera del tiempo, el orden de lo intempestivo" (Ricoeur, *ídem.*, p. 387). Con esta idea, el filósofo francés muestra que el inconsciente atemporal sostiene la contradicción entre vida y muerte en cualquiera de sus proyecciones, ya sea interpretando los deseos reprimidos pero realizados en el sueño como contenidos manifiestos de la actividad inconsciente, o simplemente como deseos latentes, es decir, no cumplidos en la vida onírica. La cuestión ontológica de la realidad del inconsciente puede pensarse a partir de esta dimensión atemporal de la vida pulsional, que está por encima de las raíces naturales de la vida psíquica.

El concepto griego de caos, que Freud recuerda para señalar dichas raíces, tiene una estrecha vinculación con los fundamentos del trabajo de interpretación expuestos en su libro *La interpretación de los sueños* (1900). Sin embargo, es a partir de la segunda tópica que la idea del *Ello*, entendida hermenéuticamente como

lo propone Ricoeur, desempeñará el papel central en el desciframiento de las impresiones que causan en la conciencia los signos o señales de lo indecible e invisible, como, por ejemplo, la ausencia o presencia de Dios, a través de los símbolos sagrados. Aquí podemos confirmar que las bases para llevar a cabo un psicoanálisis de la conciencia religiosa son parte de un estudio aún más profundo que conduce a la reflexión hermenéutica sobre el sentido de lo sagrado, tomando de Freud los elementos que a él mismo lo habrían llevado a comprender la realidad originaria del sentido.

El *Ello* no se dirige a la realidad de la misma manera en que lo hace la conciencia, que se apoya en la existencia de un mundo regularmente condicionado por principios ideales. Pero los sentimientos del hombre, sacudidos por el miedo al retorno de lo que no tiene nombre ni puede pronunciarse, muestran que en el *Ello* hay una lucha constante. Ricoeur cita las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* de 1933, para señalar que “los deseos que jamás han salido del *Ello*, y las impresiones sumidas en él a causa de la represión, son virtualmente inmortales y se encuentran tal como estaban al cabo de largos años” (Ricoeur, *ídem.*, p. 389; ver cita 27, p. 388). Preguntémonos ahora si la vida misma, en su propio desarrollo, no es un encuentro permanente con lo desconocido.

La experiencia de ser, el simple hecho de vivir, va acompañada del deseo de trascender el tiempo. Un claro ejemplo en el psicoanálisis es la sexualidad, inscrita en la superficie de la conciencia —en su función tópica— aunque realmente oculta y profunda hasta condicionar la actividad inconsciente. Aparente es una acción del cogito, placer por el placer, cuando su verdadero alcance es lograr la meta pulsional de amor o destrucción. Será el analista quien ayude al paciente a interpretar el

conflicto psíquico que esta experiencia provoca, un enigma entre lo consciente y lo inconsciente. Aunque el *Ello* habla sin revelar el sentimiento destructivo del sujeto, es imposible retener aquello ante lo cual se siente provocado, excitado o llamado, como si su estado de alerta fuera un intenso deseo de respuestas.

El paciente habla desde la represión de sus deseos inconscientes. Si la religión, como sistema de creencias autoimpuestas, es una fuerte sanción superyóica para dicho individuo, también es cierto que el sentir religioso, en algunas ocasiones, se libera de la represión y vuelve consciente lo que estaba oculto. La religión, inscrita en la parte primitiva de la conciencia, además de castigar e imponer, anima a la reconquista del sueño de integración entre mortales y dioses. Está en la raíz de los ritos y mitos, como la necesidad inconsciente de llamar o nombrar lo sagrado. Por ejemplo, el cristianismo exalta los sentimientos de la experiencia religiosa, tal como lo testimonian las confesiones de los creyentes. Cada rito es una invocación que restablece el camino para la llegada de un poder invisible capaz de dar paz al corazón confundido.

En el cristiano tiene lugar el peso de la culpa que debe ser redimida con la llegada de Cristo, quien es la promesa de vida para un nuevo tiempo. Ahora, en términos psicoanalíticos: el individuo —supongamos que está en análisis—, con su presencia y ausencia, pone ante el analista su deseo reprimido, estando sometido a un sistema de creencias. Por lo tanto, vive en conflicto. El psicoanálisis, como campo teórico, explicará las causas y, antes de mostrar la crisis en la etapa del desarrollo de la conciencia moral, condicionada a la dimensión superyóica, el analizado permitirá que su sufrimiento psíquico se revele como anterior a las imposiciones introyectadas de su familia o de cualquier otro vínculo con lo social.

En este punto, la religión jugará un papel importante, pues es ella quien determina los modos de ser de la conciencia del sujeto en un contexto social, histórico o cultural en contacto con lo religioso. No olvidemos que en los cimientos de la religión vive el deseo de alcanzar la experiencia de encuentro con lo sagrado. Esta experiencia, celebrada por el creyente, puede llevarlo a la locura. Aunque se la tome objetivamente desde la mirada clínica, está dirigida hacia una experiencia diferente a lo que sucede en el mundo tal como lo percibe la conciencia. El delirio religioso pone en contacto al creyente con diversos elementos de la vida inconsciente y proyecta, en su aceptación de un ser que responde a su deseo, no el miedo al padre, sino la certeza de que existe un poder superior a él que se abre hacia la trascendencia. Este poder funda la conciencia del sujeto que, al analizarse, tiene presente la culpa por desear lo que está en contra del mandato del superyó, y, sin embargo, le devuelve al anhelo de lo originario, mucho antes de que supiera del discurso religioso.

Esta regresión, como la llama el analista,

"cuyo testigo y modelo es el sueño, atestigua la impotencia humana para efectuar de manera completa y definitiva tal sustitución, a no ser en la forma inadecuada de la represión; la represión es el régimen ordinario de un psiquismo condenado al retraso y siempre presa de lo infantil y de lo indestructible" (Ricoeur, *ibidem*).

La religión aprendida en el seno familiar crea un modelo de comportamiento ante la sociedad y ante uno mismo, pero no es la experiencia íntima ni última de la religiosidad que siente o vive el creyente. Esta experiencia ocurre cuando se

interroga por su propio ser y se debate entre estar cerca de Dios o distante de Él. La religión enseñada en el medio externo al sujeto crea un molde ligado al sentir religioso, atribuyéndole otro valor y propósito. Regularmente, este enfoque desvía al creyente del fin espiritual de restablecer su vínculo con Dios, superando la separación.

Será tarea del psicoanálisis, renovado con la aportación de la filosofía hermenéutica, hacer la distinción entre un individuo que asume sus creencias religiosas adquiridas por imposición de otro y aquel creyente que tiene plena libertad para pensar su relación con Dios. Para este último, la relación con Dios es crucial para tener una visión espiritualmente clara de lo que alguna vez fue él y lo que llegará a ser.

Ricoeur aborda otro aspecto esencial en el psicoanálisis de la religión: el problema del narcisismo. Existe un conflicto narcisista en el sujeto creyente cuando se sabe responsable —y, por lo tanto, culpable— de todo lo que sucede. Al darle un sentido religioso a su vida y a la de los demás, siente la obligación de pagar por otros, como sucede en la expiación cristiana. Filosóficamente, el narcisismo adquiere relevancia en el psicoanálisis de la religión tal como lo entiende Ricoeur, pues sin él no sería posible sugerir la parte arqueológica del psicoanálisis.

Además, el filósofo francés escribe lo siguiente:

"Es obvio que toda la interpretación psicoanalítica de la cultura constituye una arqueología. La genialidad del freudismo consiste en haber desenmascarado la estrategia del principio de placer —forma arcaica de lo humano— bajo sus racionalizaciones, idealizaciones y sublimaciones. La misión del análisis consiste en reducir la novedad aparente al resurgimiento

de lo antiguo: satisfacción sustitutiva, restauración del objeto arcaico perdido y derivados de la fantasía inicial son otras tantas expresiones para designar esa restauración de lo antiguo bajo las nuevas apariencias. Evidentemente, dicho carácter arqueológico del freudismo culmina en la crítica de la religión. Bajo el título de 'retorno de lo reprimido', Freud distinguió lo que podríamos denominar un arcaísmo cultural, ampliando el arcaísmo onírico hasta las regiones sublimes del espíritu. Sus últimas obras, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura*, *Moisés y la religión monoteísta*, acentúan con creciente insistencia la tendencia regresiva de la historia humana. Se trata, pues, de un rasgo que, lejos de debilitarse, fue reformulándose cada vez más" (*ídem.*, p. 391).

Ricoeur distingue dos sentidos fundamentales de la idea de religión en el trabajo psicoanalítico. Primero, la fuente primordial de la psique acoge los sentimientos originarios de una vida expuesta a la verdad de lo incognoscible. El segundo sentido es que la religión toma lo incognoscible como algo que ha llegado al hombre desde la cúspide de su inclinación por el espíritu, al tiempo que forma parte de la búsqueda humana de dar sentido a lo vivido y a lo que se ha olvidado.

La filosofía de la religión de Ricoeur sostiene que hemos olvidado el amor que Cristo nos mostró en su absoluta gratuidad. Fue necesario construir históricamente una conciencia que se encargara de nuestro pasado y mostrara si era posible volver a él para hallar respuestas a las inquietudes que surgen al estar expuestos a lo desconocido. Ciertamente, es desde un tiempo antiguo que se lleva a cabo la comunión de la criatura con su Creador, revelándose la unidad de la naturaleza, la convivencia entre luz y oscuridad. El hombre ha querido recuperar o volver a sentir tal experiencia originaria, pero no puede hacerlo. Para regresar a lo reprimido, debe acceder a la vida inconsciente, y luego el camino a seguir debe ser

dialéctico con la conciencia, que se percata de ese tiempo lejano y, sorprendentemente, no ha dejado de ser.

Para dar sentido a nuestro mundo, interpretamos la realidad que vivimos. Pensar que puede haber reconciliación entre el presente, el pasado y el porvenir enfrenta varias dificultades. El desafío de la reconciliación es encontrar la unidad de ese sentido. Al acceder a lo inconsciente en la vida de una persona, se abre un camino hacia su pasado que avanza luchando con múltiples resistencias. Por ejemplo, se enfrenta a la acción calculadora de analizar los peligros del espacio incierto e irracional del Ello. Sin embargo, como afirma Ricoeur, lo que haya allí es el material del que están hechos los sueños del individuo y de la cultura, en forma de mitos.

No se debe perder de vista algunos aspectos problemáticos de considerar la cultura como parte de la búsqueda de sentido. Hoy atravesamos una profunda crisis de las experiencias de encuentro con lo sagrado. Es una cuestión filosófica que ya estaba presente en los pensadores de la existencia del siglo pasado. Siguiendo la mirada hermenéutica de Ricoeur, se considera que el distanciamiento entre el hombre y Dios tiene una relación directa con examinar la caída del sujeto moderno, erigido como amo del saber. Detrás de dicha pretensión se esconde la idea de tomar únicamente a la razón como base del conocimiento, negando toda posibilidad de acceder a la verdad por otras formas. Cabe recordar que el psicoanálisis surgió de estas condiciones históricas y sociales y contribuyó a entender los cambios profundos en la cultura. Para nuestro filósofo, los trabajos de Freud dedicados al tema despertaron una fuerte sospecha contra la religión, pero también valoraron

otras posibilidades de entender el hecho religioso, sobre todo si se plantea el asunto fundamental de la religión.

El freudismo descubrió que el conflicto narcisista se relaciona con el drama del individuo histórico, quien enfrenta profundos sufrimientos en su psique, como si lo último visible en su alma fuera un espejo roto. Según Ricoeur, el psicoanálisis, concebido como arqueología, interpreta las huellas del hombre que busca conocimiento y experiencia hasta llegar a lo sagrado manifestado en lo inexplicable. Aunque este contenido es irreconocible, deja indicios en el sujeto que pueden descifrarse más allá de su propia ignorancia.

Para Ricoeur, el hombre creyente confía en la religión y en lo que esta puede revelar, como la vida eterna, siempre que acepte el vínculo con lo espiritual y trascendente. En este sentido, la religión se convierte en un tesoro (*Evangelio de Mateo* 6, 21) que permite al individuo admirar a Dios y desear la comunión con Él. Sin embargo, no todo lo desconocido lleva a este sentimiento de religación; solo una ignorancia maravillada ante un amor primigenio puede generar el reconocimiento de lo sagrado.

El sujeto puede elegir vivir según su razón u optar por otras formas de conocimiento, como la cura psicoanalítica. Este trabajo clínico permite tomar conciencia de los límites del conocimiento, particularmente sobre el inconsciente, e interpreta cómo el encuentro entre el hombre y Dios da sentido a la vida. Aunque Freud consideraba que la conciencia religiosa era causa de ilusión, los hechos muestran que el análisis puede revelar cómo la forma de pensar del sujeto lo lleva a sufrir decepciones y rupturas, e incluso a fallar en su fe.

La religión, impuesta culturalmente como oficial o única, puede causar dolor al negar la libertad de encuentro con lo sagrado. Sin embargo, el psicoanálisis, además de estudiar el conflicto, explora su cura. Para el creyente, esta cura implica descifrar el tránsito hacia la comunión con un saber originario que resguarda el sentido de ser.

Ricoeur revisa el enfoque hermenéutico de Freud, integrando aspectos arqueológicos y teleológicos del psicoanálisis. En su análisis estructural, destaca el *Esquema del psicoanálisis*, obra que sintetiza los conceptos centrales del médico vienés. Al considerar la idea de Dios desde el modelo freudiano del Yo, Ello y Superyó, Ricoeur elabora una hermenéutica del símbolo que revela lo esencial de las experiencias religiosas. Estas reflejan una intersección entre lo finito y lo eterno, donde el hombre busca la unidad con Dios, no como algo externo, sino como una experiencia interna e irrefutable.

Para Ricoeur, la conciencia del porvenir se caracteriza por la esperanza de trascendencia y la reconciliación del hombre consigo mismo. Esto ocurre cuando el inconsciente desafía la distancia con lo incognoscible. Sin embargo, esta reconciliación enfrenta resistencias, como la necesidad de analizar racionalmente el Ello, que se encuentra cargado de material onírico y mitológico.

En este contexto, Ricoeur cuestiona si estamos "sobre interpretando a Freud". Considera que ciertos problemas no resueltos, como el de la sublimación, dejan un espacio vacío en la teleología psicoanalítica. No obstante, reconoce la importancia de reinterpretar conceptos freudianos para valorar el psicoanálisis como ejercicio de escucha y desciframiento del fenómeno religioso.

Ricoeur también reflexiona sobre la transferencia como concepto clave en la teleología. Para Freud, la transferencia tuvo un uso positivo en el terreno religioso, mientras que, para Ricoeur, esta representa una mediación que conecta al sujeto en conflicto con el futuro y con lo otro. La transferencia no solo permite que el analista y el paciente compartan una verdad, sino que crea un espacio de reconciliación entre el sujeto y su ser inconsciente.

Finalmente, Ricoeur concluye que la transferencia, como fenómeno terapéutico, revela que el análisis logra su objetivo cuando el enfermo deja de estar alienado y se convierte en sí mismo. Esta lucha entre conciencias abre paso a algo aún más importante: la reconciliación y la trascendencia del sujeto. Así lo describe el pensador francés:

"Uno de los signos de que el análisis está terminado consiste precisamente en la conquista de la igualdad de las dos conciencias, y esto sucede cuando la verdad del analista se convierte en la verdad de la conciencia enferma. Entonces el enfermo ya no está enajenado, ya no es otro; ha llegado a ser un sí, se ha convertido en sí-mismo. Más aún; lo que sucede en la relación terapéutica, esa especie de lucha entre dos conciencias sólo sirve de acceso a algo todavía más importante" (Ricoeur, *ídem.*, p. 415).

La finalidad del análisis consiste en un encuentro real, donde el sujeto se reconoce en relación con lo otro cercano: el mundo o Dios, que hacen posible la experiencia de lo sagrado. Este ámbito de dramas encubiertos y situaciones vitales que reclaman un suelo propio traza una trayectoria: el camino de la transferencia en la relación clínica, que va de la satisfacción al reconocimiento (*ibidem*).

La relación, nombrada como encuentro con intención religiosa, se establece entre lo deseado y lo desconocido. Es conflictiva, dual y primitiva, lo que exige estudiar las desarmonías psíquicas y el proceso de enajenación de la conciencia. Estas desarmonías operan según principios opuestos, como amor-odio o inhibición-exhibición, y están presentes en las relaciones psíquicas inconscientes con los objetos. Ricoeur subraya que lo primitivo es central en el estudio psicoanalítico de la religión, ya que la condición primitiva de la psique está estrechamente ligada a lo sagrado.

El encuentro entre el individuo común, guiado por sus instintos, y lo sagrado, entendido como una fuerza cósmica según Jung, originó una represión bajo condiciones históricas únicas. Estas dieron lugar al nacimiento del símbolo y al acceso a la palabra, señalando el papel del hombre en el cosmos. En este relato de los orígenes se delimita el campo del psicoanálisis de la religión, al cual Ricoeur incorpora su reflexión hermenéutica sobre las condiciones de encuentro entre el individuo y lo absolutamente Otro.

Bajo este enfoque, el principio hermenéutico ve en el psicoanálisis un medio para descifrar la palabra oculta y comprender el futuro desconocido. Este entendimiento puede transformar el rechazo hacia la clínica psicoanalítica tradicional, permitiendo aceptar la posibilidad de curar los malestares del espíritu que habitan en el ser humano. Es esta dimensión espiritual la que puede proteger al individuo creyente y pensante –un sujeto de análisis según el freudismo– al restablecer su cercanía con Dios, incluso en un tiempo donde el psicoanálisis se percibe como innecesario.

El encuentro entre la creatura y lo trascendente tiene un valor fundamental para la vida psíquica, como lo muestra el psicoanálisis de la religión. La filosofía hermenéutica de Ricoeur proporciona la base para interpretar la conciencia religiosa, destacando que lo sagrado es búsqueda y destino para el hombre. La sublimación, descubierta por Freud, confirma la inclinación humana hacia la religiosidad. Este sentimiento es real porque surge como una afección primaria y tan arcaica como el deseo humano.

Ricoeur describe esta evolución desde el hombre primitivo hasta el creyente moderno como una aventura que transita del *mythos* al *logos*. En esta transición, el símbolo siempre lleva un principio de interpretación, pues “donde el hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar” (*ibidem*, p. 20). Según el filósofo, la última dificultad del freudismo radica en reconocer la sublimación, que en la vida religiosa actúa como una defensa para el individuo que aspira a la salvación de su ser.

Lo humano no se reduce a sus instintos ni pulsiones materiales, porque su historia –desde la infancia hasta la adultez– integra lo voluntario y lo involuntario en una existencia marcada por éxtasis temporales del pasado, presente y futuro. Existe también un llamado a los comienzos, una invitación a ser y a llegar a ser sí-mismo. La sublimación implica comprender una conciencia que percibe la salvación como necesaria. Tal vez sea también urgente creer, ya que renunciar a la salvación significa elegir el conflicto y la ruptura. No se trata del conflicto racional de siglos pasados, sino de una lucha más profunda, con raíces que intentan destruir las fuentes de sentido.

En este contexto, la sublimación no solo trasciende el conflicto, sino que permite el acceso a un encuentro nuevo. Apunta a la elección de una vida en constante búsqueda de sentido.

Para Paul Ricoeur, la referencia a la tradición cristiana aclara que el hombre, teleológicamente, experimenta el deseo de alcanzar un horizonte originario. Ser sí-mismo implica trascender y curarse de la angustia mediante la fe, con la esperanza de un nuevo comienzo que otorgue propósito a su existencia. Estas experiencias vitales son posibles si el individuo logra reconciliarse con Dios, a quien ha olvidado. Dios, en esta perspectiva, posee múltiples significados: creador, consolador, acompañante, pero principalmente el Otro que llama.

El psicoanálisis de la religión, en este marco, tiene la tarea de identificar, a través de la cura, momentos esenciales de escucha. Estos se caracterizan por la construcción de significados que restauran la confianza del paciente, facilitando su experiencia de encuentro con lo sagrado. Así, se configura un psicoanálisis orientado hacia la reconciliación, entendida como la superación de la separación entre el hombre y Dios.

Ricoeur exploró profundamente el problema filosófico del psicoanálisis, enfrentándose a críticas académicas que lo acusaban de "cristianizar" a Freud. Sin embargo, demostró la importancia de reflexionar sobre la relación entre Dios y el hombre desde una perspectiva histórica y mítica, puntos donde el freudismo aportó grandes avances. Un ejemplo significativo es la obra *Moisés y la religión monoteísta* (1939), donde Freud interpretó la religión como un elemento esencial del desarrollo histórico y cultural de la humanidad.

En el diálogo entre filosofía de la religión y psicoanálisis, la relación del hombre con Dios adquiere gran relevancia para la vida espiritual y psíquica. El individuo necesita saber si la promesa de salvación a través de Dios, anunciada en el Evangelio, es real y alcanzable. La hermenéutica ricoeuriana del texto bíblico aborda esta cuestión, destacando la vigencia y profundidad de las palabras del cristianismo.

Ricoeur reconoce en el psicoanálisis un papel crucial para la cultura: acercar al ser humano la verdad del mundo mítico, que actúa como sustento esencial de su existencia (*Escritos y conferencias III: antropología filosófica*, 2016, p. 194). El mito permite al hombre acceder a sus orígenes, descubriéndose como intérprete de los símbolos del pasado y del porvenir. En este sentido, la tarea hermenéutica actual es comprender estos significados perdidos o desacreditados, ofreciendo un camino de reconciliación con lo sagrado.

Siguiendo esta línea, Ricoeur transforma lo humano y lo sagrado en temas centrales de su hermenéutica, interrogándose sobre el destino del sujeto y la cultura en ausencia de Dios. La falta de un fin digno haría que la acción humana perdiera propósito y que los bienes espirituales cayeran en el olvido. Inspirándose en la visión histórica de las religiones comparadas de Mircea Eliade,<sup>29</sup> Ricoeur reflexiona sobre el llamado del ser por lo absolutamente Otro, cuando la invocación de la Palabra última protege el deseo de unidad.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> M. Eliade. (2000). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. p. 84.

<sup>30</sup> G. Rivara. (2015). *Ontología y hermenéutica: Freud en Ricoeur o el maestro de la sospecha*. UNAM-Itaca. p. 32.

El símbolo ocupa un lugar clave en la filosofía ricoeuriana, especialmente en los mitos constitutivos de la conciencia. Según él, los mitos son parte fundamental de nuestra condición humana, ya que revelan al hombre como intérprete de símbolos. Ricoeur, lector de Freud, utilizó la hermenéutica para buscar símbolos de salvación y comprendió que la donación del ser –que abriga lo humano– libera al individuo de su carencia y lo atrae hacia la caridad.

En esta invitación a reencontrarse con Dios, el Otro responde: “El que me halla ciertamente halla la vida”. Este encuentro, mediado por la hermenéutica, apunta a la reconciliación espiritual como una vía para integrar la dimensión sagrada en la vida humana.

## **Capítulo 3. Pensar lo sagrado, ¿queda alguna alternativa entre la hermenéutica y el psicoanálisis?**

### **3.1. La tensión entre hermenéutica y psicoanálisis: convergencias y divergencias**

Entre la hermenéutica y el psicoanálisis no solo se da una relación cercana, sino que existe una tensión que ha permitido el desarrollo de un diálogo entre ambas disciplinas, aunque también se evidencian diferencias significativas en los aspectos epistemológicos y metodológicos. Ambas comparten un interés por la interpretación de significados ocultos, ya sea en los textos, los sueños o las acciones humanas. Sin embargo, difieren en la manera en que conciben la naturaleza de los fenómenos que interpretan y en los fines que persiguen al hacerlo.

La conexión entre la hermenéutica y el psicoanálisis puede encontrarse en el acto de interpretar. Desde la perspectiva de Paul Ricoeur, la hermenéutica se orienta hacia los textos como "mediadores de significados simbólicos" (Ricoeur, 2006). Esto implica que los símbolos tienen la capacidad de "dar que pensar", es decir, provocar reflexiones sobre significados que trascienden su expresión literal. Este enfoque de Ricoeur tiene un paralelismo con el psicoanálisis freudiano, cuya característica principal radica en interpretar fenómenos como los sueños, los lapsus y los síntomas. Según Freud (2008), estos elementos actúan como vías para explorar el inconsciente, espacio donde se encuentran reprimidos los deseos y conflictos que estructuran la subjetividad. De este modo, ambas disciplinas coinciden en su objetivo de desvelar significados ocultos tras lo explícito.

No obstante, las diferencias se hacen evidentes al analizar el objeto de interpretación y el horizonte de sentido en cada disciplina. Desde la hermenéutica, el texto o el símbolo son entendidos como realidades que no pueden ser reducidas a un único significado. Ricoeur (2004) sostiene que la interpretación opera en un contexto de pluralidad, donde los significados se despliegan en diversas capas que invitan a múltiples lecturas. Por otro lado, el psicoanálisis busca identificar un núcleo específico detrás de los síntomas, es decir, las raíces inconscientes de un conflicto concreto. Freud (2006) compara este proceso con una "arqueología de la mente", cuyo propósito es llegar a una "verdad" que explique los fenómenos observados. En este sentido, el enfoque psicoanalítico tiende hacia una perspectiva más unidireccional, mientras que la hermenéutica se caracteriza por su apertura a una diversidad semántica.

Otra diferencia importante se relaciona con el rol de la subjetividad en la interpretación. En la hermenéutica filosófica, el proceso interpretativo está profundamente influenciado por la experiencia histórica y cultural del intérprete. Gadamer (2003), siguiendo esta línea, afirma que "la comprensión es siempre una fusión de horizontes", donde los contextos del texto y del lector se encuentran para generar significados. En contraste, el psicoanálisis busca minimizar la influencia subjetiva del analista, promoviendo una postura de neutralidad relativa que permita centrarse en el discurso del paciente y en sus manifestaciones inconscientes (Freud, 2008). Este contraste evidencia diferencias fundamentales en cómo ambas disciplinas conciben la interacción entre intérprete y objeto interpretado.

Finalmente, la divergencia más significativa radica en la relación de cada enfoque con la religión y lo sagrado. Freud (2008) interpreta la religión como una

"neurosis universal de la humanidad", una construcción psicológica que busca satisfacer necesidades emocionales y superar el temor a lo desconocido. En cambio, para Ricoeur (2006), lo sagrado constituye un fenómeno simbólico irreductible, que no puede limitarse a una explicación meramente psicológica. Según el autor, aunque lo sagrado necesita ser interpretado, conserva una dimensión trascendental que no debe ser ignorada.

En resumen, aunque la hermenéutica y el psicoanálisis comparten un interés común por la interpretación, divergen en aspectos clave como el objeto, el método y el horizonte de sentido. Mientras que el psicoanálisis se centra en descubrir las raíces inconscientes de los conflictos humanos, la hermenéutica apuesta por explorar la pluralidad de significados y el diálogo simbólico. Esta tensión, lejos de ser un obstáculo, ofrece una oportunidad para establecer un diálogo interdisciplinario más amplio, especialmente en torno a la comprensión de lo sagrado y su relevancia en la experiencia humana.

### **3.II. Lo sagrado como categoría filosófica: un espacio común para la interpretación**

La necesidad de lo sagrado, entendida como un fundamento vital y trascendente, refleja una época que, en su desesperación por encontrar sentido, oscila entre la alienación y la posibilidad de redención. Este reconocimiento filosófico nos invita a replantear cómo, en el siglo XXI, la humanidad puede restablecer su vínculo con lo Absoluto, superando la fragmentación existencial y la desesperanza que emergen tras la "muerte de Dios" (Zambrano, 2016). Lo sagrado no es solo una categoría

teológica, sino también un espacio de interpretación donde convergen la filosofía y las necesidades espirituales del hombre moderno.

María Zambrano, al reflexionar sobre la relación entre lo humano y lo divino, describe la posibilidad de un renacimiento espiritual incluso en el tiempo de ruinas y desencanto: “Si en la tierra no quedara un solo individuo que se afligiera por la muerte de Dios, entonces lo sagrado emergería...” (Zambrano, 2016, pp. 246-247). Este renacimiento no es automático ni meramente nostálgico; requiere de un sujeto dispuesto a asumir su vulnerabilidad frente a lo infinito. En este marco, la filosofía actúa como un puente que posibilita una comprensión profunda de las categorías religiosas, a la vez que las libera de las ataduras de la dogmática.

La inquietud existencial de ser "una nada frente al infinito", como escribe Pascal (2011, p. 29), representa un punto de partida para entender la experiencia de lo sagrado. Este sentimiento de finitud no paraliza, sino que impulsa al hombre a buscar sentido y trascendencia. Sin embargo, en el contexto contemporáneo, la razón, que según Pascal “separa”, a menudo desplaza al corazón, que “unifica” (Pascal, 2011, p. 80). Este conflicto subraya la necesidad de reconciliar ambas dimensiones para alcanzar una espiritualidad integral.

El acto de invocar, como explica Jean-Louis Chrétien, revela la esencia de la conciencia religiosa. Escuchar es un acto de entrega que permite al sujeto ser transformado por aquello que lo interpela: “Cuando la escuchamos, no estamos preparados para nada; surge en lo repentino del vacío y lo insospechado de la nada...” (Chrétien, 1997, p. 37). Esta actitud de apertura radical a lo Otro, descrita también por Gabriel Marcel, resalta la importancia de restituir el honor y la dignidad como fundamentos de la experiencia humana. En este sentido, lo sagrado

trasciende lo humano, pero no lo abandona; lo sostiene y lo llama a una mayor plenitud.

En una sociedad marcada por la desacralización, como la que describe Marcel, el redescubrimiento de lo sagrado se convierte en un acto de resistencia frente al nihilismo y el fanatismo. La poesía de Hölderlin, retomada por Marcel, expresa esta tensión entre la fragilidad de lo humano y la posibilidad de una renovación espiritual: “Tú vives, como leve brote de invierno, / en este mundo agostado sola y callada floreces...”. Aquí, lo sagrado se manifiesta no como una certeza, sino como una esperanza que desafía las tinieblas del desencanto.

La filosofía, en su diálogo con la religión, juega un papel crucial para iluminar el significado de lo sagrado en la contemporaneidad. Como sostiene Wolfhart Pannenberg, “La filosofía debe proporcionar una orientación reflexiva y comprensiva sobre la vida consciente” (Pannenberg, 2016, p. 378). Este esfuerzo no implica sustituir a la teología, sino complementarla al ofrecer una comprensión crítica y universal de la relación entre el hombre, el mundo y lo divino. Filosofar seriamente sobre lo sagrado significa, entonces, diagnosticar la pérdida de sentido y proponer caminos hacia el encuentro con lo Absoluto.

La experiencia de lo sagrado, como subraya Roger Caillois, contiene una dualidad esencial: es a la vez atracción y temor, deseo y rechazo (Caillois, 2013, p. 31). Esta ambigüedad refleja la profundidad del encuentro con lo trascendente, que desafía las categorías rígidas de la racionalidad técnica. En este contexto, lo sagrado no desaparece, sino que se transforma, adoptando formas nuevas y, a menudo, inesperadas. Es tarea de la filosofía y la teología revelar estas

manifestaciones y orientarlas hacia una comprensión más plena de la existencia humana.

Lo sagrado, entendido como categoría filosófica, representa un espacio común para la interpretación de la experiencia humana y su relación con lo trascendente. La filosofía, al abrirse al diálogo con la religión, no solo explica, sino que también conmueve hacia la reflexión espiritual. Este esfuerzo conjunto busca restituir el lazo perdido entre lo humano y lo divino, integrando el honor y la dignidad del hombre en su búsqueda de sentido y trascendencia. De esta manera, lo sagrado emerge como una necesidad vital que, lejos de ser relegada al pasado, sigue iluminando el camino hacia una existencia más plena y significativa.

### **3.III. Reflexiones sobre lo sagrado en el mundo contemporáneo**

El contexto actual está profundamente marcado por la secularización, un fenómeno que ha desplazado a lo sagrado de su lugar central en las narrativas culturales y espirituales. Sin embargo, esta aparente disminución de su importancia contrasta con el resurgimiento del interés por lo espiritual y la persistencia de crisis éticas, las cuales reflejan una constante necesidad humana de trascendencia. Frente a estos desafíos, las teorías de Sigmund Freud y Paul Ricoeur ofrecen claves relevantes para entender las tensiones y posibilidades que lo sagrado enfrenta en el presente. Desde el psicoanálisis, Freud concibe lo sagrado como una construcción derivada del inconsciente colectivo, que da respuesta a las pulsiones internas y los conflictos psicológicos del ser humano. Según su análisis, las creencias religiosas funcionan como un recurso para aliviar la incertidumbre y el sufrimiento, lo que las convierte en una manifestación de la búsqueda de consuelo humano (Freud, 2008). Aunque

su postura hacia lo religioso es crítica, sus estudios sobre los símbolos y mitos proporcionan una base para interpretar cómo lo sagrado conecta con las experiencias más profundas de la psique. Por su parte, Ricoeur, desde la hermenéutica, amplía esta perspectiva al entender lo sagrado como una experiencia simbólica que trasciende el nivel psicológico y aporta significado a la existencia. Para él, los símbolos religiosos no solo son expresiones culturales, sino que también comunican valores éticos y espirituales que guían tanto al individuo como a las comunidades (Ricoeur, 2006).

En el contexto contemporáneo, donde la ética parece fragmentada y los sentidos colectivos se desdibujan, resulta esencial abordar lo sagrado desde una óptica interdisciplinaria. En este ámbito, la filosofía actúa como un puente que articula el enfoque psicoanalítico de Freud y la visión hermenéutica de Ricoeur. Por un lado, la filosofía explora las bases psicológicas del deseo humano de trascendencia, y por otro, propone nuevas interpretaciones de los símbolos sagrados como fuentes de orientación ética y espiritual. Este diálogo no solo arroja luz sobre la persistencia de lo sagrado, sino que también ofrece herramientas conceptuales para enfrentar problemas actuales, como la pérdida de valores compartidos y el distanciamiento entre lo humano y lo trascendente.

En términos generales, la filosofía tiene el potencial de reconciliar la aparente oposición entre la secularización y la espiritualidad. A partir del diálogo entre Freud y Ricoeur, es posible interpretar lo sagrado no como algo que desaparece, sino como una realidad que se transforma en nuevas formas de búsqueda de sentido. Así, el pensamiento filosófico puede contribuir significativamente a crear un puente

entre las vivencias individuales de lo sagrado y las necesidades éticas y espirituales de las sociedades actuales.

### **3.IV. Hacia una comprensión filosófica del vínculo entre psicoanálisis, hermenéutica y religión**

El estudio del vínculo entre psicoanálisis, hermenéutica y religión proporciona una perspectiva interdisciplinaria que enriquece la reflexión filosófica contemporánea. Desde el enfoque del psicoanálisis, Sigmund Freud entendió la religión como una manifestación del inconsciente humano, asociándola con deseos reprimidos y pulsiones universales. En su obra *El porvenir de una ilusión*, Freud (2008) sostiene que las creencias religiosas funcionan como un recurso para mitigar el miedo y la incertidumbre que generan lo desconocido y las adversidades de la vida. Si bien su análisis pone de manifiesto cómo la religión satisface necesidades psicológicas fundamentales, también subraya sus limitaciones como fuente de verdad objetiva.

Por su parte, Paul Ricoeur, desde la hermenéutica, aporta una perspectiva complementaria al señalar que los símbolos religiosos no se reducen únicamente a su dimensión psicológica, sino que representan significados éticos y espirituales que trascienden al individuo. En *El conflicto de las interpretaciones*, Ricoeur (2006) plantea que la religión y sus narrativas simbólicas ofrecen una manera de interpretar la realidad, no solo comunicando valores, sino también orientando a las personas hacia la trascendencia. Este enfoque hermenéutico, al igual que el psicoanalítico, se interesa por los procesos internos del ser humano, pero amplía su mirada hacia los aspectos comunitarios y culturales de la experiencia religiosa.

En este contexto, la filosofía actúa como un puente entre ambas perspectivas, favoreciendo una reinterpretación más profunda del fenómeno religioso. Mientras el psicoanálisis se enfoca en las raíces inconscientes y los conflictos internos asociados con lo religioso, la hermenéutica examina cómo los símbolos y narrativas sagrados articulan un sentido que conecta a los individuos con su entorno social y cultural. Tal interacción, como se resalta en los capítulos anteriores, demuestra que la religión no solo responde a necesidades subjetivas, sino que también opera como un espacio donde confluyen las dimensiones personales y colectivas, influyendo directamente en los valores éticos y las dinámicas sociales.

En definitiva, el diálogo entre psicoanálisis, hermenéutica y filosofía abre una puerta hacia una comprensión más holística de la religión en el mundo contemporáneo. Este enfoque interdisciplinario permite interpretar fenómenos complejos como la fe, la espiritualidad y lo sagrado, considerando tanto sus raíces psicológicas como sus significados culturales. Además, la filosofía contribuye a fortalecer este diálogo, proporcionando herramientas para enfrentar las crisis de sentido y la fragmentación ética que caracterizan a las sociedades actuales.

## Conclusión

La presente investigación filosófica ha tenido como propósito central explorar la relación entre religión y psicoanálisis desde una perspectiva hermenéutica, con especial atención a la obra de Paul Ricoeur. Este análisis ha permitido identificar cómo el concepto de lo sagrado se convierte en un punto de encuentro y tensión entre dos formas de comprender la experiencia humana: la crítica psicoanalítica de Sigmund Freud y la hermenéutica filosófica de Ricoeur.

En el *primer capítulo*, se delineó el camino trazado por Freud para explicar los orígenes de la religión y su función en la vida humana. Desde una postura que oscila entre la crítica y la fascinación, Freud identifica la religión como una expresión simbólica de los conflictos más profundos del psiquismo humano. Sus hallazgos sobre el inconsciente, el deseo y las proyecciones culturales abren una vía inédita para pensar el lugar de lo sagrado, aunque lo reducen a un epifenómeno psicológico. Esta lectura freudiana, esclarecedora en muchos aspectos, deja fuera la posibilidad de interpretar la dimensión trascendental de la experiencia religiosa, marcando así una de sus principales limitaciones.

El *segundo capítulo* abordó la respuesta de Ricoeur a este reduccionismo, replanteando los alcances del psicoanálisis en diálogo con la hermenéutica. Ricoeur no solo reconoce el valor crítico del psicoanálisis, sino que también señala su insuficiencia para captar la riqueza simbólica y existencial de la religión. Su propuesta hermenéutica busca superar esta limitación al interpretar los textos religiosos no como meros síntomas de conflictos psicológicos, sino como portadores de sentido, capaces de abrir al individuo a la experiencia de lo trascendente. Ricoeur

sugiere que el psicoanálisis, lejos de invalidar la religión, puede contribuir a desentrañar sus estructuras profundas, siempre y cuando reconozca los límites de su método y la necesidad de un diálogo interdisciplinario.

En el *tercer capítulo* se reflexionó sobre las alternativas que surgen al pensar lo sagrado desde este encuentro entre hermenéutica y psicoanálisis. La cuestión central radica en si es posible integrar ambas perspectivas sin sacrificar la autonomía de ninguna. Se concluye que lo sagrado, entendido como una dimensión fundamental de la existencia humana, requiere una aproximación que combine el rigor analítico del psicoanálisis con la apertura interpretativa de la hermenéutica. Este enfoque permite abordar lo sagrado no solo como un fenómeno psicológico, sino también como una realidad simbólica que interpela al ser humano en su totalidad, conectándolo con un horizonte de sentido más allá de lo meramente individual.

En síntesis, *el vínculo entre psicoanálisis, hermenéutica y religión abre un espacio fértil para repensar la relación entre estas disciplinas*, ofreciendo herramientas conceptuales para comprender la complejidad de lo sagrado en el mundo contemporáneo. Al interpretar lo sagrado como un espacio de reconciliación entre lo finito y lo infinito, entre lo inconsciente y lo trascendente, se redefine la religión no como un vestigio arcaico de la cultura, sino como una experiencia vital que sigue siendo relevante en la construcción de la identidad humana.

Esta investigación *ha mostrado que el diálogo entre Freud y Ricoeur no solo enriquece el análisis filosófico, sino que también proporciona claves para afrontar las crisis de sentido y fragmentación ética de nuestra época*. La propuesta de una hermenéutica de lo sagrado contribuye al pensamiento contemporáneo sobre la

relación entre psicoanálisis, filosofía y religión, abriendo nuevas preguntas sobre el sentido de la existencia y la búsqueda de lo absoluto. Al hacerlo, resalta la importancia de un enfoque interdisciplinario que permita integrar lo inconsciente y lo trascendente como dimensiones esenciales de la experiencia humana.

## Glosario

### 1. **Psicoanálisis**

Método terapéutico y teoría psicológica fundada por Sigmund Freud, que busca explicar el comportamiento humano a través del análisis de los procesos inconscientes. El psicoanálisis se centra en la interpretación de sueños, la asociación libre y la transferencia, considerando el inconsciente como el núcleo de la vida psíquica.

### 2. **Lo sagrado**

Concepto que hace referencia a aquello que está relacionado con lo divino, trascendental o espiritual, y que se considera digno de veneración y respeto. En el contexto de esta tesis, lo sagrado no se reduce a una dimensión religiosa, sino que también abarca una experiencia humana que va más allá de lo racional o lo consciente.

### 3. **Freud y la religión**

Freud, en su obra, aborda la religión desde una perspectiva psicoanalítica, viéndola como una proyección de los deseos humanos inconscientes y como un mecanismo para lidiar con las angustias existenciales. En este sentido, la religión se interpreta no como una verdad trascendental, sino como un fenómeno psicológico.

### 4. **Hermenéutica**

Disciplina filosófica que se ocupa de la interpretación de textos y de los significados subyacentes en la experiencia humana. En este contexto, la hermenéutica se asocia con la filosofía de Paul Ricoeur, quien defiende un enfoque interpretativo de la religión que va más allá de la reducción psicoanalítica de la experiencia religiosa.

### 5. **Ricoeur y la religión**

Paul Ricoeur ofrece una crítica a la visión freudiana de la religión, proponiendo una interpretación más abierta y simbólica. Considera que el psicoanálisis tiene algo que aportar a la comprensión de la religión, pero

subraya que no debe reducirse a una explicación de la religión como síntoma de conflictos inconscientes.

#### **6. Simbolismo religioso**

En el contexto de esta tesis, el simbolismo religioso hace referencia a las imágenes, rituales y lenguajes utilizados en las tradiciones religiosas que no deben ser vistos simplemente como representaciones de deseos reprimidos, sino como portadores de un significado profundo que puede abrir a la experiencia trascendental.

#### **7. Inconsciente**

Concepto central en la teoría psicoanalítica, que hace referencia a los procesos mentales que ocurren fuera de la conciencia y que influyen en el comportamiento humano. Freud veía el inconsciente como el lugar donde se almacenan los deseos reprimidos, traumas y conflictos no resueltos que afectan al sujeto.

#### **8. Interpretación**

En términos hermenéuticos, se refiere al proceso mediante el cual se extraen los significados profundos de los textos, símbolos o experiencias humanas. Para Ricoeur, la interpretación permite un acceso más amplio a lo sagrado, que va más allá de los aspectos puramente racionales o psicológicos.

#### **9. Reconciliación**

Concepto filosófico que en esta tesis está vinculado con la capacidad de integrar los aspectos conscientes e inconscientes del ser humano, así como la reconciliación con lo trascendental. Es un proceso de unificación que se da a través del entendimiento y la aceptación de lo sagrado en la vida cotidiana.

#### **10. Reduccionismo**

Actitud que se presenta cuando un fenómeno complejo es explicado en términos simplificados o reducidos a uno de sus aspectos, como ocurre cuando el psicoanálisis de Freud interpreta la religión exclusivamente como un producto del inconsciente y no toma en cuenta su dimensión simbólica o espiritual.

### **11. Fundamentos del psicoanálisis**

Principios básicos que sustentan la teoría y práctica psicoanalítica, como la importancia del inconsciente, la represión, la sexualidad, los complejos de Edipo, entre otros. Estos principios, según Freud, son clave para entender fenómenos psicológicos, incluido el fenómeno religioso.

### **12. Dimensión trascendental**

Concepto que hace referencia a lo que trasciende la experiencia empírica y material del ser humano, en particular en relación con lo divino o lo absoluto. En el enfoque de Ricoeur, lo trascendental se presenta como un horizonte de sentido que abre la experiencia humana más allá de lo limitado y finito.

### **13. Dialéctica**

Método filosófico que implica un proceso de diálogo o enfrentamiento entre ideas opuestas, con el fin de llegar a una síntesis superior. En esta tesis, la dialéctica se refiere al enfrentamiento entre el psicoanálisis y la hermenéutica, que permite una visión más completa y enriquecedora de lo sagrado.

### **14. Revelación**

Acto por el cual se descubre o se hace visible lo divino, lo absoluto o lo trascendental. En la religión, la revelación es el medio por el cual se accede a la verdad última. Desde la perspectiva de Ricoeur, la revelación no debe ser vista solo como un fenómeno psicológico, sino como un acontecimiento simbólico de gran profundidad.

### **15. Teoría simbólica**

En esta tesis, hace referencia al uso de símbolos para representar realidades que no pueden ser directamente expresadas en lenguaje racional. Los símbolos religiosos son considerados por Ricoeur como vehículos de significado que abren al ser humano a la experiencia de lo sagrado, más allá de lo literal.

### **16. Crítica al psicoanálisis**

En el contexto de la obra de Ricoeur, la crítica al psicoanálisis se refiere a la limitación de la teoría freudiana de reducir la religión a un fenómeno

patológico o psíquico, sin reconocer sus dimensiones espirituales y simbólicas. Ricoeur aboga por una lectura más compleja y multifacética de la religión, que considere tanto sus raíces psíquicas como su capacidad para abrir a la experiencia trascendental.

17. **Ética en el mundo contemporáneo**

La ética en el mundo contemporáneo se aborda como una respuesta a los desafíos planteados por la secularización y el nihilismo, fenómenos que han afectado profundamente las estructuras tradicionales de valores. La secularización, al desplazar la religión como fuente principal de moralidad, ha generado una crisis en la que la ética debe ser reconsiderada sin apoyarse exclusivamente en principios trascendentales o dogmáticos. El nihilismo, por otro lado, cuestiona la existencia de un sentido inherente o universal en la vida, lo que lleva a una sensación de vacío existencial y desorientación moral. Frente a estos retos, la ética contemporánea se ve en la necesidad de ofrecer un marco para la toma de decisiones responsables, sin depender de valores preestablecidos por la tradición religiosa o filosófica.

## Bibliografía

- Assoun, P.-L. (2003). *El freudismo*, México. Siglo XXI.
- Assoun, P.-L. (2002). *La metapsicología*. Siglo XXI.
- Babin, P. (2015). *Sigmund Freud. Un trágico en la era científica*. Blume.
- Balmory, M. (2018). *El sacrificio prohibido. Freud y la Biblia*. Fragmenta Editorial.
- Balmory, M. (2011). *Freud hasta Dios*. Fragmenta.
- Braunstein, N. (coord.). (2013). *Freud: A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*. Siglo XXI.
- Braunstein, N. (2015). *A medio siglo del malestar en la cultura*. Siglo XXI.
- Caillois, R. (2013). *El hombre y lo sagrado*. FCE.
- Chrétien, J.-L. (2014). *Del cansancio*. Mardulce.
- Chrétien, J.-L. (1997). *La llamada y la respuesta*. Caparrós.
- Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. FCE.
- Eliade, M. (2000). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Kairós.
- Eliade, M. (2009). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Eliade, M. (2010). *Mito y realidad*. Kairós.
- Frankl, V. (2012). *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Herder.
- Freud, S. (2008). *Análisis terminable e interminable, Obras completas, V. XXIII*. Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *Duelo y melancolía, Obras completas, V. XIV*. Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *El interés del psicoanálisis por las ciencias no psicológicas, Obras completas, V. XIII*. Amorrortu.

- Freud, S. (2008). *El motivo de la elección del cofre*, Obras completas, V. XII. Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *El porvenir de una ilusión*, Obras Completas, V. XXI. Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *Psicología de las masas y análisis del yo*, Obras completas, V. XVIII. Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *Tótem y tabú*, Obras Completas, V. XIII. Amorrortu.
- Freud, S. y Pfister, O. (1966). *Correspondencia, 1909-1939*. FCE.
- Freud, S. (2008). *El malestar en la cultura*, Obras Completas, V. XX. Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*. Obras Completas, V. IX. Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor I)*, Obras Completas, V. XI, Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *Moisés y la religión monoteísta*, Obras Completas, V. XXIII. Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *Una dificultad del psicoanálisis*, Obras Completas, V. XVII. Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa, (Contribuciones a la psicología del amor II)*, Obras Completas, V. XI, Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *La interpretación de los sueños*, Obras Completas, V. IV. Amorrortu.
- Fromm, E. (2005). *El miedo a la libertad*. Paidós.
- Fromm, E. (2014). *La misión de Sigmund Freud. Su personalidad e influencia*. FCE.

- Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis y religión*. Psique.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme.
- Godina, C. (2006). *Hombre y técnica en el mundo contemporáneo. Una mirada desde la ética*. BUAP.
- Hernández, V., et all. (1994). *Experiencia de Dios y psicoanálisis*. Grupo Épsimo, México.
- Jaspers, K. (1958). *Filosofía I*. Revista de Occidente.
- Jones, E. (2003). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Anagrama.
- Jung, C. (2009). *Respuesta a Job*. FCE, México.
- Kierkegaard, S. (2011). *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. Trotta.
- Kollbrunner, J. (2002). *Freud enfermo*. Herder.
- Laplanche J. y Pontalis, J.-B. (1983). *Diccionario de psicoanálisis*. Ed. Labor.
- Laplanche, J. (2012). *La angustia. Problemáticas I*. Argentina, Amorrortu.
- Marcel, G. (2005). *Homo Viator*. Sígueme.
- Marcel, G. (2001). *Los hombres contra lo humano*. Caparrós.
- Marcel, G. (2003). *Ser y tener*. Caparrós.
- Merani, A. (1974). *Freud y el Talmud*. Grijalbo.
- Mueller, F.-L. (2010). *Historia de la psicología. De la antigüedad a nuestros días*, México. FCE.
- Neumann, E. (2009). *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*. Trotta.
- Otto, R. (2009). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza.
- Pannenberg, W. (2016). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Sígueme.

- Pascal, B. (2011). *Pensamientos*. Alianza.
- Rank, O. (1991). *El trauma del nacimiento*. Paidós.
- Ricoeur, P. (2012). Mitos de salvación y razón. En *Escritos y Conferencias 2. Hermenéutica*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2000). *Amor y justicia*, España, Caparrós.
- Ricoeur, P. (2006). *El conflicto de las interpretaciones*. FCE.
- Ricoeur, P. (2006). *La simbología del mal*. Trotta.
- Ricoeur, P. (2008). *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*. Prometeo Libros.
- Ricoeur, P. (2008). *Vivo hasta la muerte. Seguido de fragmentos*. FCE.
- Ricoeur, P. (2009). *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2009). *Freud: una interpretación de la cultura*. FCE.
- Ricoeur, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Trotta.
- Rivara, G. (2015). Ontología y hermenéutica: Freud en Ricoeur o el maestro de la sospecha. En *Filósofos después de Freud* (pp. 27-55). UNAM-Itaca.
- Ricoeur, P. (2016). *Escritos y conferencias III: antropología filosófica*. Siglo XXI.
- Roudinesco, É. (2011). *A vueltas con la cuestión judía*. Anagrama.
- Roudinesco, É. (2016). *Freud. En su tiempo y en el nuestro*. Debate.
- Roudinesco, É. (1999). *La Batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia 1 (1885-1939)*. Fundamentos.
- Torralla, F. (2013). *Los maestros de la sospecha*. Fragmenta.
- Zambrano, M. (2016). *El hombre y lo divino*. FCE.