

# ANÁLISIS EXISTENCIAL DEL HOMO RELIGIOSUS

Eugenio FIZZOTTI

## Resumen

El trabajo parte de la consideración de cuatro criterios metodológicos: intencionalidad, en cuanto que a toda acción subyace una intención; totalidad e integridad de la conducta humana religiosa; construcción dinámica del fenómeno religioso y contextualización cultural de la experiencia religiosa. En base a estos supuestos, se establece una comparación con las diferentes formas de psicología para acabar determinando cinco dimensiones existenciales: experiencial, ideológica, prácticas rituales y religiosas, dimensión existencial y consecucional.

La reflexión sobre la obra de Frankl “La presencia ignorada de Dios” abre el camino para profundizar en las ideas franklianas de Dios inconsciente, inconsciente espiritual y trascendente, dilucidando sobre la existencia de una religiosidad innata o personalizada, que es la apuesta de Frankl: una religiosidad profundamente personalizada, en que cada uno encuentra su lenguaje propio al referirse a Dios, idea que aparece refrendada en las conversaciones de Frankl con Pinchas Lapide, teólogo de las religiones. Desde la experiencia personal de Frankl y su sentimiento religioso, se concluye que desde la visión frankliana, el sentimiento religioso forma parte del ser humano, aunque desde la logoterapia hay que considerarlo un objeto, no una posición. Precisamente porque somos seres libres y creemos en la capacidad de reconocer el valor infinito de la persona y su dignidad por encima de todo y al margen de barreras y prejuicios, somos capaces de entender que hay algunas facetas que escapan al mero entender psicológico y forman parte de la integridad de la persona, siendo la religión una expresión de la búsqueda del sentido, aunque debe mantenerse convenientemente alejada de la terapia aplicada.

## Abstract

### **Existential Analysis of the *Homo religiosus***

Four methodological criteria form the basis of the following work: Intentionality (because underlying every action is an intention), whole-

ness and integrality of religious human conduct; dynamical construction of the religious phenomenon and cultural contextualization of religious experience. We compare them with the different forms of psychology, and finally shape five existential dimensions: Experiential, ideological, ritual and religious conducts, existential dimension and consequential dimension.

Reflecting on the Frankl's work "The Unconscious God" opens the way to further the ideas of unconscious God, unconscious spirituality and transcendence, elucidating the existence of innate or customized religiosity. That is the Frankl's bid: a custom deep religiosity, in which everyone finds his own language when referring to God; an idea that appears endorsed in Frankl talks with Pinchas Lapide (theologian of religions). From Frankl personal experience and religious feeling, it is concluded that religious sentiment is part of human being, but logotherapy consider it an object, not a position. Because we are free beings and we believe in the ability to recognize the infinite value of the person and his dignity (above all and regardless of barriers and prejudices) we can understand that there are some aspects that are beyond the mere psychological understanding and make part of the integrity of the person; being religion an expression of the search for meaning, but a part that must be kept away from applied therapy.

**Palabras clave:** Análisis Existencial. Religiosidad. Frankl.

**Key words:** Existential Analysis. Religiousness. Frankl.

## Introducción

Como uno de los tres responsables de la publicación de la *Obra Omnia* de Viktor E. Frankl asumí con empeño la tarea de preparar el material para el quinto volumen, que se publicará a principios del año próximo, y que ofrece de manera explícita un estudio exhaustivo del tema de la visión religiosa, según la logoterapia y el análisis existencial. Permítanme dar a conocer un resumen de la introducción de este libro. Para poder iniciar una reflexión adecuada de lo que el psicólogo tiene que decir de ésta experiencia religiosa, considero conveniente hacer una aclaración en un triple sentido:

- Los criterios con los que la psicología se acerca de manera correcta y honesta a la experiencia religiosa de la persona (Fizzotti, 2012, pp. 20-23).

- El pluralismo de modelos teóricos que subyacen a la interpretación psicológica (Fizzotti, 2012, pp. 28-75).
- La multi-dimensionalidad que caracteriza una actitud religiosa (Fizzotti, 2012, pp. 76-87).

## 1. Cuatro criterios metodológicos

El primer criterio nace de la consideración de que una sola acción tiene como contexto todas las demás acciones de la persona, así como la persona con todas sus funciones resulta estar en relación con los demás y con el todo. Esto significa, que en cada conducta subyace una intención y, por tanto, una correcta interpretación implica la necesidad de permanecer fieles al sentido intencional que la persona concede.

El segundo criterio surge del hecho de que la actitud religiosa no es algo separado de la totalidad de la experiencia humana, no es una actividad segmentada que se yuxtapone a otras actividades (trabajo, deporte, maestro, creyente), sino que se encuentra en un horizonte de totalidad e integridad, y es, según la feliz expresión del psicólogo estadounidense G. W. Allport, un "concepto unificador de la vida" (Allport, 1987, p. 256).

El tercer criterio es la dinámica, según la cual todo comportamiento religioso "se hace" progresivamente según se va haciendo la persona misma, se relaciona con su historia (y en conjunto, la historia más amplia que concierne a toda la humanidad) y refleja (con la diversificación comprensible) cada momento de la evolución de la persona y el grupo al que pertenece. El resultado es un doble nivel de la expresión genética o de aspecto evolutivo de la religiosidad. El primer nivel hace que te preguntes: ¿Es posible ser "santos" cuando todavía somos niños o pre-adolescentes, y por lo tanto, con un buen camino aún por recorrer hacia la autonomía y la responsabilidad? El segundo nivel se relaciona con la "posibilidad" y pone gran énfasis en el hecho de que también hay una evolución lógica, no necesariamente cronológica, en la historia personal de cada uno, según la cual se reconoce que es posible ir hacia formas de religiosidad cada vez más maduras y aceptar, por consiguiente, que cada edad puede tener su propia "madurez", que es superada continuamente (Fizzotti, 2006).

El cuarto criterio se revela del hecho de que no se puede pretender hacer una lectura psicológica del comportamiento religioso, sin tener en

cuenta el significado cultural que este asume en un determinado contexto histórico. Es diferente, por ejemplo, el origen y el desarrollo de la religiosidad individual en un contexto cultural predominantemente católico o en un contexto cultural predominantemente musulmán o budista; diferente también es la organización religiosa en un momento histórico que considera la experiencia de la fe como punto de referencia indiscutible, o en un momento histórico caracterizado por el pluralismo cultural y la investigación inter-ideológica; muy diferente es la dinámica religiosa en un país que tiene una larga historia con fundamentos en la doctrina de los Padres, de un país que ha visto proclamarse el Evangelio sólo en los últimos siglos y por lo tanto, presenta una cultura de diferente espesor cultural e histórico.

## **2. Cinco modelos interpretativos**

Al ser un campo heterogéneo con diferentes interpretaciones, cada una de las cuales se basa en suposiciones que representan un marco bien definido de referencias culturales, la psicología ofrece una lectura cada vez nueva del significado psicológico del comportamiento religioso (Fiz-zotti, 2002).

El modelo psicodinámico, cuyas raíces se fundan en la escuela de pensamiento de Sigmund Freud que a través de sucesivas elaboraciones ha sufrido cambios significativos, observa en la relación entre el hombre y la religión, una búsqueda de una figura ilusoria que, dando protección y seguridad, reemplaza la figura del padre con el que, en los primeros años de vida, habría establecido un conflicto irreconciliable.

El modelo social ve en la actitud religiosa el resultado de buenos modelos de los procesos psicológicos y sociales que se realizan en la vida real y destaca la conformidad voluntaria con las normas establecidas por un determinado grupo.

El modelo cognitivo deriva de la creencia de que la mente procesa la información antes de reaccionar a los estímulos, lo que significa que la persona responde al significado de un estímulo, es decir, a la interpretación que le da, más que al propio estímulo.

El modelo humanista existencial supone que la persona nace con un potencial positivo a desarrollar, es decir, con una tensión a ser más huma-

na y la actitud religiosa se interpreta como una de las formas en que se puede lograr la plena autorrealización – dicho desde la perspectiva específica de Abraham Maslow – ó, como una tarea única y original de la propia existencia – según la orientación de Viktor E. Frankl.

El modelo transpersonal, finalmente, tiende a superar los límites ilusorios del aislamiento individual y las diferencias de la nacionalidad, la cultura, la orientación profesional y la personalidad, y se dirige hacia una comprensión holística y sistémica de la existencia que las realidades superiores experimentan sólo subjetivamente, a través de la creatividad, el amor cósmico, la intuición genial, los estados de iluminación mística.

### 3. Las experiencias pluri-formes

En las últimas décadas, se han realizado numerosos estudios, por los psicólogos de la religión, para conceptualizar y medir la experiencia religiosa, en la creencia de que ésta no se puede reducir a una sola dimensión, sino que implica una amplia y variada gama de aspectos.

A lo largo de la abundante producción científica de Gordon W. Allport (1985, 1987), está reservado un lugar especial al estudio del sentimiento religioso, y esto, a nivel tanto de relaciones personales como interpersonales. Para Allport, *extrínseca* es la religiosidad experimentada como instrumento, que se utiliza para mejorar la confianza en sí mismo, para organizar una determinada forma de vida, para alcanzar cualquier finalidad. *Intrínseca* es aquella religiosidad que, experimentada profundamente, reconoce que la fe tiene valor en sí misma, trasciende los propios individuos, implica sacrificio y compromiso; es la razón principal de la vida. Es una religiosidad madura y propulsora, de la cual el sujeto recibe una energía constante hacia la superación de sí mismo (Allport, 1985).

Es interesante también la investigación realizada por Charles Y. Glock y Rodney Stark, que sugirieron la posibilidad de identificar algunas áreas generales, “percibidas como dimensiones centrales de la religiosidad” (Glock y Stark, 1965, pp. 19-20) con las cuales se ha de clasificar a las personas dependiendo de su nivel de compromiso y participación en la dinámica religiosa.

#### 4. Cinco dimensiones existenciales

La primera dimensión identificada fue la *experiencial*, que hace referencia a una serie de impresiones, percepciones y emociones, ya sea de un individuo o un grupo, que resulta de la interrelación de una comunicación con lo trascendente.

La segunda dimensión, *ideológica*, está instituida por el conjunto de expectativas que el sujeto exterioriza frente a los contenidos de la fe y que varía de una religión a otra y dentro de la misma tradición de fe.

La tercera dimensión se refiere a las prácticas *rituales* y religiosas que el creyente está llamado a desempeñar y concierne al credo, la adoración de la deidad, la oración ó la participación de los sacramentos.

La cuarta dimensión es la *intelectual* y se refiere a la expectativa de que, el creyente debe poseer una mínima información acerca de las creencias básicas de su fe, sus ritos, sus tradiciones y sus textos sagrados.

La dimensión *consecuencial*, por último, se identifica con los efectos que se encuentran en la vida cotidiana, en las decisiones existenciales, la disponibilidad de servicio a los demás y la aplicación de las normas morales, en la recepción de necesidades y comportamientos socialmente aceptables.

#### 5. Historia del libro: La presencia ignorada de Dios

En 1948, tres años después de su regreso a Viena de la trágica experiencia en los campos de concentración nazis, Viktor E. Frankl pronunció una charla ante un grupo reducido de personas sosteniendo la tesis de que, a diferencia de la interpretación de Freud, no sólo existe un inconsciente instintivo, sino también un inconsciente espiritual. El material se publicó el mismo año bajo el título *Der unbewußte Gott* (Amandus, Wien) y le valió para obtener su doctorado en filosofía.

Inmediatamente apareció la oposición a la lectura, demasiado reducida y unilateral que el psicoanálisis hacía no sólo del hombre tomado en su globalidad de *soma-psyque-nous*, sino además del inconciente, considerado sólo como un almacén de impulsos e instintos. Con ese trabajo

Frankl ofreció a sus lectores un marco de lectura, para la interpretación del mundo interior del hombre, desde el punto de vista de lo trascendente.

El texto fue reeditado en 1949 con la ampliación de cinco breves y significativas integraciones, pero después de haber sido vendido nunca más fue reimpresso. Fue traducido al español en 1955, holandés y sueco en 1959 y al japonés en 1961. Después de 25 años, precisamente en 1974, la editorial Kösel de München logró convencer a Frankl para publicar una nueva edición la cual se enriqueció con cuatro nuevos capítulos, que destacaron el proceso de maduración realizado, mientras tanto, por el pensamiento frankliano.

Con una buena sincronización se editó en 1975 la traducción al italiano, contemporáneamente apareció, con ampliaciones del original, la edición en inglés y francés, seguido por la edición española en 1977, la edición en polaco en 1978, danés, griego y coreano en 1980, croata en 1981 y la versión en portugués y hebreo en 1985.

Posteriores ediciones en alemán dejaron inalterado el texto. Ya en 1988 apareció una séptima edición en la que Frankl introduce como duodécimo capítulo, el texto de una conferencia que pronunció el 20 de mayo de 1985 en Dallas (Texas) en la reunión anual de la American Psychiatric Asociación (17-25 de mayo de 1985), cuando fue galardonado con el Premio Oscar Pfister (el pastor suizo que fue amigo y alumno de Sigmund Freud), reservado para aquellos que ofrecen importantes contribuciones en el contexto de los estudios interdisciplinarios entre la psiquiatría y la religión.

## **6. Dios en el inconsciente**

Tras indicar que el ser humano se caracteriza fenomenológicamente, como ser-consciente y ser-responsable, aparece así el profundo amarre del conocimiento y de la responsabilidad humana, gracias al descubrimiento del inconsciente espiritual, contemplado como el lugar en el que se toman las decisiones existenciales. Junto a la responsabilidad consciente emerge también una responsabilidad inconsciente (Fizzotti, 1987).

A partir de ésto, Frankl define que dentro de la espiritualidad del hombre hay un inconsciente religioso “en el sentido de un estado incons-

ciente de relación a Dios, que aparece como una relación a lo trascendental inmanente al propio hombre, aunque a menudo latente en él” (Frankl, 2011, p. 66). Esta religiosidad inconsciente puede distinguir el Tu trascendente detrás del Yo inmanente, lo que demuestra que el inconsciente espiritual se desarrolla como inconsciente trascendente.

La tesis “Dios inconsciente” no debe, sin embargo, interpretarse en un sentido panteísta porque, si bien el hombre lleva en sí una religiosidad inconsciente, esto no quiere decir que el inconsciente debe estar rodeado por el halo de la divinidad. Al mismo tiempo, se ha de tener en cuenta que el discernimiento de Dios no debe equipararse a una supuesta omnisciencia del inconsciente, como hace una metafísica apresurada.

## **7. Del inconsciente freudiano al inconsciente frankliano**

De forma original y científicamente documentada el volumen destaca el papel de lo trascendente en la búsqueda e identificación del sentido de la vida y sobre toda la concepción integral del hombre como un ser bio-psico-espiritual, característica de la logoterapia de Viktor E. Frankl, que extiende sus efectos al concepto de lo inconsciente.

Considerando que ‘un enano encaramado sobre los hombros de un gigante puede dominar un campo visual mayor que el gigante mismo’ (Frankl, 2009, p. 13), Frankl pretende, de hecho, llenar los vacíos del concepto de lo inconsciente desarrollado por los grandes Freud y Jung, integrando ambos y ampliándolos en gran medida. Él, subido en los hombros de Freud, no sólo ve en lo inconsciente el área psicológica, sino también una zona noética, descubriendo la existencia de un inconsciente espiritual. Y sobre los hombros de Jung contempla en la esfera del inconsciente espiritual no sólo algo colectivo relacionado con los arquetipos, sino algo personal, existencial.

En resumen, para Frankl, la parte noética (o espiritual) del inconsciente es una región en la que el hombre no es un Yo impulsado desde el Ello, sino un Sí-mismo, una persona relacionada con otros individuos humanos para amar y comprender. En esta región, el artista se inspira y el religioso fundamenta su fe; en ella el hombre puede escuchar la voz intuitiva de su propia conciencia que le dice cuáles son sus funciones y, de esta manera, dirigirlo al sentido de la propia vida (Fabry, 1968, p. 27).



Frankl reconoce a Freud el mérito de haber sido uno de los primeros en promover la liberación del hombre de mecanismos de lo inconsciente, para restablecer el autodomínio del Yo sobre el Ello. Sin embargo, se siente obligado a someter a la crítica una concepción del hombre atomista y energética, lo que termina haciendo del Yo “un juguete de los impulsos” (Frankl, 2011, p. 17). De esta manera, el Yo es un compromiso de lucha continua entre la impulsividad del Ello y la heteronomía del Super Yo.

Las experiencias clínicas llevaron a Frankl a la conclusión de que las represiones no actúan sólo sobre las pulsiones, sino que también reprimían el área noética y se reflejaba sobre la psicofísica. De esto llegó a la conclusión de que ‘no se trata ya de un mero inconsciente impulsivo, sino también de un inconsciente espiritual’ (Frankl, 2011, p. 21). La persona real y profunda es la persona que tiene vida espiritual- existencial, y que en su profundidad es siempre inconsciente.

## 8. Lo consciente y lo inconsciente

En “*La presencia ignorada de Dios*” se lee: ‘Para explicar con la mayor precisión eso que primero caracterizábamos como el “inconsciente espiritual” y que luego hemos contrapuesto netamente al inconsciente impulsivo, vamos ahora a utilizar en nuestras disquisiciones, a manera de modelo, el fenómeno “conciencia”’ (Frankl, 2011, p. 32), que pertenece incondicionalmente al ser humano como “ser que decide”, alcanza una profundidad inconsciente y luego se sumerge en el inconsciente. Por tanto, la conciencia es irracional porque las decisiones humanas desafían cualquier intento de completar la racionalización y es prelógica en cuanto en el hombre ‘hay también una inteligencia premoral de los valores, asimismo fundamentalmente previa a toda moral explícita’ (Frankl, 2011, p. 33).

Él se refiere, pues, al fenómeno de la conciencia no en el nivel de la facticidad psicológica, sino en su esencial trascendencia. Por consiguiente, ‘así también la conciencia sólo puede entenderse en su sentido pleno cuando la concebimos remitiéndola a un origen trascendente’ (Frankl, 2011, p. 57). Como tal ‘de este modo la conciencia, que ya desde un principio hemos considerado como modelo del inconsciente espiritual, se convierte en una especie de punto clave en el que se nos revela la

esencial trascendencia de este inconsciente espiritual’ (Frankl, 2011, p. 58).

La conciencia también se puede definir ‘como la facultad de descubrir y localizar ese único sentido que se esconde detrás de cada situación [...], la facultad propiamente humana de descubrir formas de sentido no sólo en lo real, sino aun en lo posible’ (Frankl, 2011, p. 101). De esta manera, la conciencia se vuelve un ‘órgano del sentido’ (Frankl, 2011).

A partir de aquí, Frankl (2011) señala la tarea de la educación, que no es tanto transmitir conocimientos teóricos, cuanto el refinamiento de la conciencia para que el hombre pueda reconocer las exigencias contenidas en situaciones individuales: ‘porque sólo una conciencia despierta y vigilante puede hacerle “resistente”, de tal modo que ni se abandone al conformismo ni se doblegue al totalitarismo. Así pues, hoy más que nunca la educación es educación para la responsabilidad’ (Frankl, 2011, p. 105).

## **9. El inconsciente espiritual obligación superior**

La primera cualidad que Frankl atribuye al inconsciente espiritual es su necesidad. Según Frankl la persona profunda, que es espiritual y existencial, no es inconsciente en manera voluntaria, sino obligatoria, ya que ‘lo espiritual, o sea la existencia, es algo tan forzoso, y por ende tan necesario, por ser esencialmente inconsciente: en cierto sentido la existencia es siempre irrefleja, sencillamente porque es irreflexionable’ (Frankl, 2011, p. 22).

La profundidad real del ser humano no se puede asignar sólo al Ello freudiano, porque la persona en su verdad más profunda, no es un sólo hecho de pulsión, sino un hecho noético original e inobjetivable, ya sea en sí misma o en sus actos: ‘a decir verdad, siempre que aludimos a la “persona profunda” podríamos con todo derecho referirnos únicamente a esta persona espiritual-existencial, a su profundidad inconsciente, ya que sólo ella es una verdadera *persona* profunda’ (Frankl, 2011, p. 28).

La explicación se basa en la teoría de Scheler de la objetividad del espíritu y de sus acciones. La persona, como unidad ontológica de acciones concretas, es actualidad pura y objetiva, fenómeno original que no es objeto de ninguna reducción, es subjetividad total que tiene lugar en la

realidad de la realización pura de los actos espirituales, sin ser nunca susceptible a una reflexión completa. ‘En este sentido la existencia espiritual, el yo propio y auténtico o, por decirlo así, el yo “en sí mismo”, es irreflexionable y en consecuencia solamente ejecutable, sólo “existente” en sus realizaciones o, dicho de otro modo, como “realidad de ejecución”. La existencia propiamente dicha es por consiguiente irrefleja al ser irreflexionable, y por ello en último término tampoco puede ser objeto de análisis’ (Frankl, 2011, p. 29).

En cuanto a la calificación de "superior", Frankl, refiriéndose al ‘sueño parcial o semivigilia’, sostiene que ‘no sólo en su origen, no sólo en lo primero el espíritu es inconsciente, sino también en lo último, “en última instancia”; no sólo es inconsciente en lo más profundo, sino también en lo más alto: la instancia suprema, la que, como si dijéramos, tiene que decidir entre conciencia e inconsciencia, es ella misma inconsciente’ (Frankl, 2011, pp. 30-31).

## **10. El espíritu inconsciente del *ethos*, *eros* y *pathos***

Una segunda manera de identificar la existencia del inconsciente espiritual tiene en cuenta algunas de las posibilidades de la experiencia humana que a menudo se consideran ajenas a la espiritualidad del hombre y son apartadas, bien en el mundo de los instintos, bien bajo restricciones ambientales. Evidentemente, no se tiene en cuenta que el espíritu humano antes de ser lógico es intuitivo.

El inconsciente espiritual se expresa en una triple dirección: la *ética*, entendida como preformación moral, el *eros*, interpretado como la intuición del amor, y *pathos*, que significa emoción estética. En todas estas experiencias, si son vividas en su estado original, la persona experimenta un encuentro con la realidad, que no es lógico y científico, ya que es simplemente intuitivo.

## **11. El inconsciente trascendente**

La última aplicación de la categoría del inconsciente espiritual tiene que ver con un inconsciente religioso, ‘en el sentido de un estado inconsciente de relación a Dios, que aparece como una relación a lo tras-

cidental inmanente al propio hombre, aunque a menudo latente en él. De este modo, mientras que con el descubrimiento de la espiritualidad inconsciente aparece el yo (lo espiritual) detrás del ello (el inconsciente), con el descubrimiento de la religiosidad inconsciente se hace visible aún detrás del yo inmanente el tú trascendente. Si antes el yo se nos mostraba como pudiendo ser “también inconsciente” o el inconsciente como algo “también espiritual”, ahora este inconsciente espiritual se descubre como algo “también trascendente” (Frankl, 2011, p. 66). Por lo tanto, el inconsciente trascendente significa que tendemos a Dios de una manera inconsciente.

Esta fórmula de Dios inconsciente no significa que Dios es en sí mismo y para sí mismo inconsciente, ‘más bien significa que Dios a veces *nos* es inconsciente, que nuestra relación con él puede ser inconsciente, es decir, reprimida y por tanto oculta para nosotros mismos’ (Frankl, 2011, p. 67).

Frankl advierte tres posibles ambigüedades. En primer lugar, habla de “el peligro del panteísmo”: hablar de la relación inconsciente con Dios no quiere decir que Dios está presente en nosotros, inconscientemente, para llenar nuestro inconsciente, casi siendo parte de él.

En segundo lugar, en contra de la interpretación en sentido ocultista, del “Dios inconsciente” Frankl afirma que el inconsciente no es divino, ni pertenece al atributo divino.

En tercer lugar, aclara que el inconsciente, ya que contiene una relación inconsciente con Dios no es algo impersonal, unido al Ello, como afirmaba Jung. Reconoce a Jung el gran valor de haber identificado el aspecto religioso en el inconsciente, pero también señala el error de poner la religión en la esfera inconsciente del Ello. De hecho, para Jung la religiosidad del inconsciente está relacionada con los arquetipos religiosos del inconsciente colectivo. Por consiguiente, es algo impulsivo y no forma parte en la decisión personal del hombre. Según Jung, el inconsciente religioso es algo que determina a la persona. En cambio, para Frankl ‘la religiosidad inconsciente, y de modo general todo el inconsciente espiritual, es un ser inconsciente que decide, y no un ser impulsado a partir del inconsciente; para nosotros, repetimos, el inconsciente espiritual y muy en particular la religiosidad inconsciente, es decir el “inconsciente trascendental”, no es un inconsciente determinante, sino existente’ (Frankl, 2011,

p. 71). Como tal, pertenece a la existencia espiritual como el núcleo central del hombre y no a la facticidad psicofísica, como afirmaba Jung.

Por lo tanto, el carácter espiritual-existencial de la religiosidad inconsciente no permite hablar de “religiosidad innata”, debido a que no está ligado al elemento biológico. Frankl reconoce la existencia de formas pre-establecidas de religión, pero se trata de modelos de nuestra cultura religiosa y no de arquetipos.

Por lo tanto, la religiosidad inconsciente emerge desde el núcleo central del hombre y de la misma persona, ‘en cuanto que en la profundidad de la persona, en el inconsciente espiritual, no se queda en estado latente como religiosidad reprimida’ (Frankl, 2011, p. 72).

Al concepto de religiosidad reprimida, es decir, una religiosidad que llega a la obligada expulsión de la referencia a la trascendencia, Frankl llegó a través del análisis de los sueños de algunos pacientes, con el método psicoanalítico y con entrevistas realizadas con los que estaban luchando con el tema de la religión. En esta perspectiva, sostiene que la religiosidad reprimida podría crear un fenómeno patológico.

De ello se deduce que la tarea del análisis existencial consiste en restaurar la realidad espiritual inconsciente que está presente y para llegar a la raíz del carácter neurótico que se revela cuando ‘su relación a la trascendencia se halla perturbada. Esta su dimensión trascendental está reprimida’ (Frankl, 2011, p. 74).

## **12. Hacia una religiosidad profundamente personalizada**

Una corresponsal de la revista americana Time, preguntó, en una entrevista a Frankl, si las tendencias actuales nos llevan lejos de la religión. Él respondió diciendo que, según su criterio, ‘nuestra tendencia no nos aparta de la religión, y si en cambio de aquellas confesiones que no parecen tener otra cosa que hacer más que luchar entre ellas logrando así que sus propios fieles acaben por abandonarlas’ (Frankl, 2011, p. 94).

La periodista, entonces, preguntó que si esto anunciaría la llegada, tarde o temprano, de una religión universal. Él respondió negativamente: ‘más bien vamos hacia una religiosidad personal, es decir, profundamen-

te personalizada, una religiosidad a partir de la cual cada uno encontrará su lenguaje propio, personal, el más afín a su naturaleza íntima, cuando se torne a Dios. Ni mucho menos quiere esto decir, por supuesto, que no han de existir rituales y símbolos comunes. También existe un gran número de idiomas; sin embargo ¿no utilizan muchos de ellos un alfabeto común? De alguna manera las diferentes religiones se asemejan en su diversidad a las lenguas. Nadie puede decir que su lengua sea superior a las demás, en todas y cada una de ellas puede el hombre acercarse a la verdad, que es una; y en todas ellas puede también equivocarse e incluso mentir. Así también puede servir al hombre de vehículo cualquier religión para llegar a Dios, al único Dios' (Frankl, 2011, pp. 94-95).

De este modo, Dios no representa el significado final de la existencia humana, sino que se coloca como la fuente en la que el hombre se constituye en su existencia personal. Y el significado y los valores se experimentan y se viven en sus propias vidas en relación con Dios, como la raíz original y la autenticidad absoluta de todo ser.

La existencia humana se plantea, otra vez, como respuesta a la "llamada" que la vida dirige continuamente y la realidad se estructura como un conjunto de indicaciones que deben ser redescubiertas, un complejo de valores que pretende se convierta en "vocación". Y la vida se revela en su sentido más profundo, con la voluntad de aceptar y cumplir las tareas que se plantean en cada situación.

En este sentido, la existencia personal adquiere valor sólo si es "consagrada", y, por lo tanto, entregada a una realidad que la trasciende. En esencia, la intencionalidad experimentada en el valor, percibida como una tarea para ser realizada, permite a la persona 'ser capaz de elevarse sobre sí misma, entra en una zona espiritual y se confirma como ciudadano de un mundo espiritual cuyos valores quedan adheridos a él' (Frankl, 2009, p. 94).

Es por eso que Frankl insiste en que 'en tanto que existo, existo de cara a un sentido y a unos valores; en tanto que existo de cara a un sentido y a unos valores, existo de cara a algo que me rebasa necesariamente en valor, que es de un rango esencialmente superior a mi propio ser; en suma: yo existo de cara a algo que no puede ser algo, sino que tiene que ser un alguien, una persona o – por exceder totalmente de mi persona – una superpersona. Es decir: en tanto que existo, existo de cara a Dios' (Frankl, 2003a, pp. 286-287).

### 13. La apertura de Frankl a la dimensión religiosa en el diálogo con Pinchas Lapide

Es conveniente, en este punto, recordar que el extenso y variado panorama de la producción científica de Viktor E. Frankl se enriqueció con la publicación del volumen *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, que es de particular interés ya sea por la forma literaria que utiliza, o por el tema que afronta. Nació, de hecho, a raíz de un prolongado e intenso diálogo que tuvo el psiquiatra, en agosto de 1984 en su casa de Viena, con el teólogo de las religiones Pinchas Lapide, que también era judío (Frankl y Lapide, 2005).

El carácter coloquial de esta obra la distingue de las otras publicaciones de Frankl, al igual que su enfoque temático, que presenta muchos aspectos nuevos, nunca antes expresados y haciéndolo en forma muy sincera. La elección le ofrece la oportunidad de sincerarse acerca de la validez de los pensamientos expresados sobre la experiencia religiosa, para profundizarlos y desarrollarlos durante el debate y, en su caso, para refutarlos en un contexto relacional de verdadero respeto.

Quienes están familiarizados con las obras de Frankl, saben bien que, a menudo, abordó asuntos de carácter religioso, hablando de ellos con extrema cautela y discreción y siempre con una fórmula pragmática según la cual ‘para la logoterapia la religión sólo puede ser un objeto, no una posición’ (Frankl, 2003b, p. 109). Al mismo tiempo, el modelo psicológico reconoce la autenticidad de la religión y la fe del hombre y niega la pretensión de querer explicarlas exclusivamente desde el punto de vista psicológico.

Frankl reconoce el papel legítimo que la religión puede desempeñar en la vida del individuo, le otorga el significado que merece como una expresión de la búsqueda de sentido y lo mantiene lo más alejado posible de la terapia aplicada, en pleno respeto e indispensable discreción teórica del médico y del terapeuta. Asumiendo una actitud neutral, se limita a reconocer lo que motiva al hombre religioso, sin evaluar las creencias y los deseos psicológicos y sin hacer ningún juicio de valor sobre las expresiones de su búsqueda religiosa.

## 14. En la raíz de la fe hay verdadera libertad interior

El diálogo con Pinchas Lapidé es, en cierto modo, una excepción a la regla, ya que la línea de base tiene esencialmente un peso diferente. De forma personal y durante una conversación muy amigable, Frankl expone abiertamente, de manera extraordinaria, sus opiniones personales acerca de la fe. Se conoce bien -o por lo menos se supone- que él era un creyente, que frente a las desgracias soportadas (la más grave de las cuales fue el internamiento, durante tres años, en los campos de concentración de Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering e Türkheim) no estaba dispuesto a renunciar a su fe religiosa y durante su vida muchas veces se reunió con representantes de muchas religiones.

Sin embargo, algunos pasajes del libro son notables, precisamente porque Frankl rara vez expresó sus puntos de vista religiosos, de una manera tan completa. Es por eso que es necesario destacar el carácter relativamente íntimo del diálogo aquí publicado. Algunas veces, cuando describe la relación personal con las raíces de su fe, Frankl ya no se expresa sólo como psiquiatra y neurólogo, más aún, ni en nombre de la logoterapia en general, sino que se coloca como una persona normal ante la pregunta sobre el sentido religioso de todo el mundo.

La obra lanza, por primera vez, una mirada profunda y de largo alcance en la fe personal de Frankl y debe leerse y entenderse como un testimonio personal de la profunda amistad entre dos interlocutores, que, a pesar de y no a causa de su historial académico y profesional, discuten abiertamente, entre otras cosas, sobre cuestiones de los límites entre la religión y la psicología, sacando a la luz una visión extraordinaria, hasta entonces imprevisible.

Un documento nuevo, aún más valioso, abre detalles extraordinarios sobre la actitud religiosa de Frankl. Se trata de una carta encontrada en los archivos de su casa en Viena, de fecha 15 de octubre de 1946 y enviada al pastor de Kahlenbergerdorf, en el distrito XIX de Viena. En el que decía:

*“¡Reverendo Padre! Cuando yo era jefe de la unidad neurológica del hospital judío Rothschild, murió una joven de dieciséis años, proveniente de Schlesien (Silesia) e internada en Viena, a causa de un tumor cerebral imposible de operar. La joven era católica y en ese tiempo a*



*ningún párroco del interior de la ciudad de Viena le estaba permitido, a excepción del párroco correspondiente, proceder con la inhumación. De este modo, los restos de mi paciente –estábamos en octubre de 1941– fueron bendecidos en la iglesia de Kahlenbergerdorf y enterrados en el cementerio local. Yo mismo, junto a mi esposa (que después murió en el campo de concentración de Bergen Belsen), que entonces era enfermera en la misma unidad donde fue hospitalizada la joven y que había entablado con ella una bella amistad, tomé parte, junto a unos pocos parientes, en la celebración del funeral y el entierro [Agrega con pluma: aún siendo de religión judía].*

*Hace unos días he buscado la tumba de la joven y he podido comprobar que no hay ninguna señal de reconocimiento. Ya que tengo buenas razones para creer que los familiares de mi paciente –que eran judíos– han desaparecido, por lo que no hay nadie más que cuide de la tumba, me siento interiormente dispuesto a hacerme cargo. En este sentido me permito, Reverendo Padre, pedirle que celebre una misa en sufragio de la joven: a tal fin le envió una contribución de 10 chelines, con la esperanza de que sean suficientes. Además, le estaría muy agradecido si pudiera recuperar el nombre de la joven de la lista de los difuntos y me indicara el número de la tumba, de manera que yo pueda proveer a colocarle una sencilla cruz de madera con el nombre de la joven enterrada y ser yo quien vaya a visitarla con frecuencia. Con la esperanza de no haber causado demasiadas molestias, le saludo cordialmente. Suyo Viktor E. Frankl [agrega con bolígrafo: Adjunto 10 chelines]".*

La señora Elly Frankl, viuda del psiquiatra vienés, es un testimonio de que, efectivamente lo dicho se realizó y que a menudo acompañó a su marido a la tumba de la joven, confirmando de este modo, la fe personal de Frank y su extraordinaria apertura a la experiencia religiosa en el respeto de las afiliaciones individuales. Al mismo tiempo, asombra positivamente la idea de que, mientras aún estaba presente el recuerdo marcado de la tragedia de la deportación de la que había sido víctima él y su familia, completamente exterminada, Frank se preocupó de pedir a un sacerdote que celebrara una misa por el descanso de una chica muerta hace años y de ofrecerse a cuidar su tumba, colocando incluso una cruz de madera.

Sólo una personalidad interiormente libre, capaz de reconocer el valor infinito de la persona y su dignidad indiscutible, es capaz de ir más allá de todas las barreras y prejuicios y, al mismo tiempo, comprender que

la ciencia y la fe son en realidad caminos diferentes, pero ambos, dentro de una misma búsqueda. Es interesante, en este punto, volver a un fragmento del diálogo del libro mencionado anteriormente *Búsqueda de Dios* y sentido de la vida, expresión más de apertura a la fe y a la humanidad, Lapide dice:

“Mire, el Dios en quien yo creo es un Dios de la libertad, en el doble sentido de la palabra. Es libre en sí mismo, es decir, no se atiene a nuestras reglas de juego, y al mismo tiempo nos ha otorgado el tremendo don de darle a Él nuestro sí o nuestro no; puede ser, como usted escribe, el inconsciente Dios en nuestro interior, y cuando hacemos ruido o gritamos demasiado no podemos oír la suave voz de Dios dentro de nosotros. Ésta es la libertad que nos ha dado. Siendo esto así, preguntas como ¿por qué tolera Dios esto, por qué permite esto o lo otro? son antropomorfismos no menores que los de toda la teodicea. En el fondo, Dios sería así el supremo gendarme del cielo que puede tolerar y prohibir, permitir y aprobar. Considero que estas imágenes de Dios, propias más bien de la infancia de la humanidad, han muerto en Auschwitz, y no sé si he de guardar luto por ello. El Dios que ciertamente ha muerto en Auschwitz es el bondadoso abuelo de larga barba blanca. Dios, como viejo notario que anota diariamente las buenas y las malas acciones de un hombre, ha sido incinerado en Auschwitz’ (Frankl y Lapide, 2005, p. 85).

Y Frankl, recordando también los años transcurridos en los campos de concentración, los amigos y colegas que perdieron la vida allí y los torturadores que se ensañaron sobre ellos, afirma: ‘A los hombres hay que saber perdonarlos. Sólo odiaban el sistema, que a unos los llevaba a la culpa y a otros a la muerte. ¿Y no es mejor no excederse en llevar a otros a los tribunales? Por tanto, queremos no sólo recordar a los muertos, sino también perdonar a los vivos. De ese modo tendemos la mano a los muertos más allá de todas las tumbas, más allá de todo odio. Y cuando decimos: honor a los muertos, queremos añadir: y paz a todos los vivos de buena voluntad’ (Frankl y Lapide, 2005, p. 88).

*Eugenio FIZZOTTI es doctor en filosofía, discípulo directo de Frankl y, fundador y presidente honorario de la Asociación de Logoterapia y Análisis Existencial Frankliana (ALAEF) italiana; trabaja como profesor de psicología de la religión en varias universidades.*

## Referencias

- Allport G.W. (1985). *L'individuo e la sua religione. Interpretazione psicologica*. Brescia: La Scuola.
- Allport, G.W. (1987). *Psicologia della personalità*. Roma: Las.
- Fabry, J. (1968). *The Pursuit of Meaning. Logotherapy applied to life*. Boston: Beacon Press.
- Fizzotti, E. (1987). L'approccio di Viktor E. Frankl alla psicologia della religione. *Orientamenti Pedagogici*, 34: 592-618.
- Fizzotti, E. (2002). *La compagnia della fede. Istanze psicopedagogiche*. San Cataldo / Caltanissetta: Centro Studi Cammarata/Edizioni Lussografica.
- Fizzotti, E. (2006). Orizzonti esistenziali e relazionali del divenire della maturità. *Ricerca di senso*, 4 (1): 85-95.
- Fizzotti, E. (2012). *Introduzione alla psicologia della religione*. Milano: FrancoAngeli.
- Frankl, V.E. (2003a). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V.E. (2003b). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V.E. (2009). *Psicoanálisis y Existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V.E. (2011). *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder. (12ª ed.).
- Frankl, V.E. y Lapide, P. (2005). *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*. Barcelona: Herder.
- Glock, Ch.Y. y Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand Mc Nally & Co.