

**ANGUSTIA Y LIBERTAD EN PERSPECTIVAS DE LA HERMENÉUTICA  
PSICOANALÍTICA DE DREWERMANN**

**ANGUISH AND FREEDOM IN PERSPECTIVE OF DREWERMANN'S  
PSYCHOANALYTIC HERMENEUTIC**

*“La mayor nobleza de los hombres es la de  
levantar su obra en medio de la devastación,  
sosteniéndola infatigablemente, a medio  
camino entre el desgarro y la belleza”*

*Sábado*

Wilfrido Zúñiga Rodríguez  
Universidad Católica de Oriente  
Facultad de Teología y Humanidades, Facultad de Psicología, Antioquía,  
Colombia

Correo electrónico: xtocamino@yahoo.es

[Fecha de recepción del artículo: 3 de marzo de 2014]

[Fecha de aprobación del artículo: 20 de marzo de 2014]

**RESUMEN**

Los elementos como angustia y libertad que se exponen y surgen de la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann en el presente texto tienen su asidero profundo en el contexto de lo religioso debido a que la vergüenza de la pequeñez es una causa de angustia que padece y un sentimiento que prolonga y renueva el fatalismo de la existencia en el hombre.

Lo que equivale a decir que la vergüenza de la pequeñez en el hombre es la causa central para que sienta y se acrecienta en él el elemento que engendra la angustia como es el miedo, en este sentido, también va a hacer su arribo en la filosofía para intentar comprender lo difícil que resulta para el hombre desarrollar la libertad, la construcción de un yo auténtico frente a sentimientos de: culpa y pecado predicados por la moralidad cristiana.

**Palabras claves:** Persona, individualidad, yo, sí mismo, alma.

### ABSTRACT

In this text, we have exposed Concepts such as *anguish* and *freedom* found in Drewermann's psychoanalytic hermeneutics which are deeply focused in a *religious* context due to the fact that *shame of smallness* is a cause for *anguish* and a feeling that extends and renews a fatalist existence in man.

This is to say, that the *shame of smallness* in man is a central cause for him to feel the element that causes anguish and for this element to grow such as in the form of *fear*, in this sense, he will also reach philosophy to try to understand the difficulty man has developing *freedom* and *the construction of an authentic self* when facing feelings of: *guilt* and *sin* preached by Christian morality.

**Keywords:** Despair, anguish, sin, Christian creation myth and psychoanalysis.

## 1. Introducción

La lectura de la angustia a partir de la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann y la filosofía existencialista de Kierkegaard permiten comprender las imágenes contenidas mediante símbolos que se nos da a través de mitos. En esta perspectiva, Kierkegaard intuyó que la angustia en el hombre no dependía de la violación de un precepto dictaminado por Dios, más bien intuía o tal vez se preguntaba por las causas bajo la pregunta ¿qué hubo de haber pasado para que el hombre quebrantara dicho precepto?, y, es posible que sospechara que el hombre no podía ser bueno a causa simplemente de sus acciones y voluntades, en este sentido, Kierkegaard dedicó años y escritos de reflexión a su intuición hasta el punto de ir en contra de la tradición de occidente en cuanto ha creído que la lectura de la vida humana es un asunto moral. Más allá de la moral, incluso antes, ha de suceder algo más complejo y enigmático en el hombre.

Esta mera intuición de Kierkegaard es recogida como proyecto de toda una vida por Drewermann quien propone una comprensión de la *angustia* bajo los parámetros de fragilidad, inseguridad e indefensión del hombre frente a sí mismo, frente a los demás y frente a la vida absurda, y frente al miedo que produce *lo trágico* de la vida, por causa de la lejanía del hombre con respecto a su creador y el sentimiento obsesivo por querer ser Dios. Sin embargo, desde el punto de vista del psicoanálisis, para Drewermann queda sin contestar la pregunta existencial de: ¿cómo sin Dios puede responder un hombre a la experiencia de su radical superficialidad y caducidad?, si no es por el esfuerzo desesperado de afirmar su propia justificación y necesidad mediante una absolutización artificial por el camino del rendimiento y del dominio al estilo de Dios.

Es así que el significado del hecho de pensar los misterios del origen de la existencia humana está en términos de aceptar las adversidades de la vida inmersa en un vacío y en un sin sentido. La vida humana no es un absurdo. El absurdo es la obstinación del hombre en buscar una perfección externa asumiendo la moral como premio y castigo. El hombre está destinado a morir. Es una verdad ineluctable. Sin embargo, tal verdad no impide que viva la experiencia de amar. El imperativo de responder siempre con un *sí* a toda lo trágico se convirtió para Nietzsche en la única posibilidad de aceptar lo que

es el hombre: fragilidad, fracaso, finitud, contradicción, miseria, gravedad, imperfección, tránsito, un ser con una porción de espíritu pero sin ser dios. Una síntesis de finito y de infinito como diría Kierkegaard.

## **2. ¿Qué es la angustia en el contexto de la tragedia de la vida humana?**

La expresión *la angustia es un sentimiento de la nada* de Kierkegaard indica una nueva visión para el psicoanálisis de Drewermann que aporta a la filosofía una reflexión sobre el hombre que vive en medio de la no aceptación de ser mero hombre. En cierto sentido, la angustia que engendra y recuerda al hombre la finitud de la vida se convierte en un fundamento para que el hombre descubra que su permanencia en el mundo no es eterna y no se esfuerce en afirmar la existencia con sus propios esfuerzos que a la postre son frívolos. Como expone Drewermann:

“[...] pero si a nosotros mismos nos vemos como simplemente nacidos del polvo, cual criaturas despreciables, cada uno se esforzará a su manera por sacar un diamante del polvo de carbón poniendo el mayor empeño, y comprobará que no lo consigue” (1996a, p. 47).

El hombre busca la manera de afirmar la vida por sus propios medios, esfuerzos y voluntades, para luego enterarse de que es imposible sin el referente metafísico y la confianza no en un dios sino en un creador que ha depositado el aliento de vida mostrado en su propio espíritu. Sin embargo, los ateos podrían refutar que sí se puede vivir sin referente metafísico y generar el asentamiento de la existencia en el mundo, pero, en este contexto de la filosofía existencialista como tal no es la condición religiosa lo que se ha cuestionado, más bien es el discurso acerca de lo que las religiones en el mundo de occidente ha llamado Dios.

En este sentido, cuando Dios infunde su *hálito* de vida sobre la figura de barro, tal vez quiso decir el narrador del génesis que la vida humana es aprender a respirar a través de Dios. La vida es respiración. No saber respirar es pretender en el lenguaje de Kierkegaard asentar la existencia sin Dios. “Al final -y es la escena última del cierre del paraíso- Dios se aparecerá a los hombres, como lo describen los mitos: como alguien que está allí con la espada

flameante, amenazador, vigilante, desconfiado y envidioso” (Drewermann, 1996a, p. 47). Entre tanto, en un sentido tradicional, Kierkegaard mostraba que la cuestión de la vida no es a dónde o a qué lugar se va a llegar, sino cómo el hombre ha de vivir la existencia y afirmarla en el mundo, es un hecho que puso en tela de juicio a los pretendidos del cristianismo protestante cuando le habla al hombre de un cielo. Por consiguiente, para Kierkegaard, predicarle al hombre de un cielo sin antes de vivir en la tierra es ocasión de despreciar la vida e ir en contra de lo que es en verdad: una *donación*, una *gratuidad*. En suma, mucho antes que Nietzsche cuestionara la predicación del cristianismo con respecto al cielo sin vivir plenamente la vida en la tierra, esta crítica a partir de la filosofía se encuentra en el existencialismo de Kierkegaard.

La filosofía de Kierkegaard puso a cuestionar los imperativos de la doctrina cristiana que se han establecido como fuente y garantía de haber comprendido la vida del hombre sin tener en cuenta lo complejo que habita en su condición. Entre tanto, ante estos argumentos del enfoque clásico expuestos por Kierkegaard con respecto a la existencia es de anotar que concluyen con expresar que la angustia tiene una consecuencia fatal en y para el hombre que viene a hacer la separación con su creador. Esta separación la dogmática cristiana la ha asumido como *pecado*, y está en lo cierto. Sin embargo, Kierkegaard intuye que dicha separación es posible que haya ocurrido porque el hombre experimentó la vergüenza de ser mera creatura. Este sentimiento tuvo un trasfondo, que Kierkegaard llamó *pecado*, pero su lectura a manera de intuición sirvió como sustento a la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann.

El pecado para Kierkegaard es la falsa relación que tiene el hombre consigo mismo. La filosofía existencialista de Kierkegaard se fundamentó en la narración del mito cosmogónico cristiano con el propósito de adentrarse en el estremecimiento de la *nada* como objeto de la angustia. El sentimiento de la *nada* es interpretado por la Doctrina y Dogmática cristiana católica como *pecado original* con base en la expresión bíblica “solo polvo” (Gn 3, 19 [Biblia de Jerusalén, 2000]) a partir de la moral. Los argumentos del enfoque tradicional de las posibles causas de la angustia expuestos a partir de criterios de la filosofía de Kierkegaard son apertura para la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann. En cierto sentido para la filosofía es importante preguntar:

“¿Cómo superamos nosotros ese abismo del miedo a no ser nada más que polvo, amorfos, inconsistentes, caducos y moldeables en manos aparentemente de cualquiera?, ¿Cómo encontramos nuestra dignidad en medio del polvo y regresamos a la grandeza de la luz estelar, que pese a todo seguimos siendo?” (Drewermann, 1994, p. 93).

Es un interrogante que nos pone ante búsqueda y afirmación de la vida en medio del mundo que nos produce vértigos, por el simple hecho de existir.

Lo que equivale a decir que la propuesta de Kierkegaard tiene que ver ante todo con la comprensión del *pecado original* no en sentido moral, sino en perspectiva de la psicología. Interpretar el *pecado original* desde la moral no es intentar conocer las causas, sino sus consecuencias en la vida del hombre. Consecuencias determinadas por la desesperación inherente al espíritu del hombre. Tanto que: “[...] el pecado original no puede, pues, ser explicado por la Dogmática; su explicación sólo puede consistir en suponerlo -como aquel torbellino de que tantas cosas decía la especulación física griega- motor que ninguna ciencia podía comprender” (Kierkegaard, 1982, p. 35). Es así que si se trata, pues, el problema del pecado a partir de lo psicológico, puede verse en seguida, por el estado afectivo, si el concepto es el justo. En este sentido se puede leer en Gn 3, 1-7 (Biblia de Jerusalén, 2000):

“La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que el Señor Dios había hecho. Y dijo a la mujer: ‘¿Cómo es que Dios les ha dicho: No coman de ninguno de los árboles del jardín?’. Respondió la mujer a la serpiente: ‘Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No coman de él, ni lo toquen, so pena de muerte’. Replicó la serpiente a la mujer: ‘De ninguna manera morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día en que coman de él, se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal’. Y como viese

la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores”.

Es sorprendente: siempre que poetas, escritores y pintores tienen algo esencial que decir, escribir y plasmar en sus obras para la inmortalidad, han acudido a la fuente del mundo de las imágenes míticas que se trasladaron al ámbito religioso hasta llegar a convertirse en arquetipos, instaurados por los pueblos del mundo primitivo.

El mundo profuso de imágenes, mitos y ritos, es posible que haya sido pensado por el hombre primitivo con el propósito de vincularse ontológicamente con la naturaleza, con sus dioses y con su cultura. Mas la grandeza para comprender este tipo de relatos míticos no está en cerrarse y sostenerse en una sola visión. Tal grandeza va mucho más allá de los pensamientos, de la razón cientificista o instrumental tiene que ver con lo que acontece en los sentimientos de los hombres, como nos dice Drewermann:

“Cuando los símbolos se interpretan a la manera como lo hacen los artistas, los músicos, los pintores y poetas y no como simples intelectuales que todo lo interpretan con la máxima exigencia de la razón sin dejar nada para el alma, que no habla a como expone la racionalidad sino que dice a la manera de mostrar con la vida lo que significa ¿qué es justificar la existencia?, ¿qué es afirmar la mismidad?” (1994, p. 13).

En suma se comprende a partir de la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann la condición humana en términos de *pecado* como fallo existencial; y los resultados exteriores son las consecuencias de las infinitas contiendas que lidiamos en el mundo interior y todo lo ocurre en cada ser humano. Por consiguiente:

“[...] un mito religioso no tiene nada que ver con los ‘hechos’ sino con la significación de los hechos, y precisamente esos significados (de los hechos) accesibles y experimentales de forma sensible en imágenes eternas, crean, para el ser humano que busca y espera, una realidad en sí incomparablemente más verdadera que la realidad externa” (Drewermann, 1995c, p. 254).

De hecho, la moralidad cuando ha leído y sigue leyendo el supuesto *pecado* del hombre como mera consecuencia presenta la realidad como mera transgresión de normas, sin embargo, la realidad para la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann es la síntesis de las imágenes de nuestros sueños que se guardan en el alma y las vivencias de una vida esforzada en avanzar y negar la caducidad en el tiempo hasta el punto de querer cambiar y transformar la vida humana desde la exterioridad desconociéndose que la importancia está en la vida interior, porque la vida exterior es consecuencia de lo que acontece en la vida íntima donde se revela lo divino mediante símbolos eternos en el alma del hombre. Se trata de criterios muy cercanos al sentido de las palabras del diálogo establecido entre Sócrates y Fedro:

“Oh querido pan, y todos los dioses que aquí habitéis; concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que pueda llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro” (Platón, 1998, p. 413) [279c].

Ahora bien, “¿de qué clase es la realidad que sólo puede exponerse en imágenes, pues aunque aparece en la historia no es susceptible de fundarse en ella? y ¿de qué clase son esas imágenes, las únicas en que se puede transmitir una verdad divina sobre la vida y la historia humana?” (Drewermann, 1994, p. 36). La realidad no se nos presenta mediante el *lógos*, sino a través de *mitos*. Para el hombre primitivo, aquél ser que vivía en función de los ciclos de la naturaleza, el *mito* era la aceptación incondicional de las fuerzas vivas que intervenían en su entorno.

La narración mítica que a menudo se ha confundido con *mito* a partir de la modernidad se ocupa de un hecho no acontecido aún o no verificado en su acontecer, o que quizá no acontezca, pero que representa un sentido; ésta es una de las características que le atribuye falsedad –la no verificación empírica- y denomina a su lenguaje *equivoco*. Lo que la narración mítica



dice no tiene literalidad inmediata, representatividad rápida en el lenguaje, porque expresa *algo* que no posee, en términos de su narrador -lenguaje humano- referente inmediato: su contenido es trascendente en un triple sentido: a) trascendente al narrador, porque no ha sido vivido por él para testimoniarlo en forma histórica; b) trascendente a su lenguaje, que sería eficaz en la descripción próxima, pero que debe volverse simbólico, es decir, recurrir a sus capacidades connotativas; y c) trascendente a las experiencias verificables y contextuales, vale decir, a cualquier realidad conocida con la cual comparar.

Las imágenes que contiene la realidad del hombre pueden expresarse mediante los sueños y los cuentos infantiles. El mundo intelectual no tiene cabida por la sencilla razón de que la diosa razón tiende a suplir lo onírico que existe en el alma y expresa todo en conceptos en contradicción con el mundo de los símbolos. Sin tener en cuenta que “en las imágenes del mito vive una verdad que sólo es comunicable por medio de ellas y cuya única evidencia se basa precisamente en que se opone a cualquier intento de interpretación conceptual” (Drewermann, 1995c, p. 254). Por consiguiente, los símbolos son *paidéticos*; es decir, tienen profundamente sentido de enseñanza y aprendizaje y nos inducen a la contemplación ya que: “el pensamiento es incapaz de penetrar en la paradoja de la vida” (Drewermann, 1995b, p. 143).

La vida humana es paradoja. Sólo los símbolos nos permiten unir lo que acontece en la esfera interna y la esfera externa, porque es la posibilidad que en el hombre se restaure la armonía entre pensamiento y sentimiento, razón y corazón, cuerpo y alma.

La narración de cada mito primitivo tuvo que ver con la evolución del hombre, con la sociedad y con la naturaleza. Cosmología, sociología y psicología, respectivamente. Sus hechos narrados no necesitaban ser demostrados, porque la *palabra* le daba la certeza y la credibilidad de un misterio que anidaba en el interior del hombre y la relación de éste con la naturaleza. Las narraciones míticas han perdurado a lo largo de la historia de los pueblos como fundamentos comprensibles a la hora de intentar responder el sin número de interrogantes que tiene el hombre a lo largo de la existencia en el mundo.

Una narración mítica contiene imágenes y símbolos que en el transcurrir del tiempo se tornaron universales cuyo propósito era intentar hablar de una realidad que acontecía en el interior del hombre, por ejemplo, nos dice Drewermann que:

“[...] conforme al símbolo de la serpiente en el relato de la caída primigenia, cuando el hombre comprueba la nada y la contingencia de todas las cosas, especialmente de su propia existencia, se ve invadido por una angustia abismal y todo parece en adelante girar en la sola cuestión de procurarse una tierra firme bajo los propios pies” (1997, p. 50).

A tal punto que el sentimiento del hombre sólo sea configurar la existencia mediante una imagen de Dios ambigua y netamente moral. Y se desconozca la circularidad en la que está inmersa la vida humana, porque:

“[...] así como el sol recorre las cuatro moradas del mundo en las cuatro direcciones del cielo y con ello configura el tiempo, así también nosotros los hombres podríamos comprender que la existencia humana es como si entrase en el curso solar, por cuanto en cada punto circula entre un comienzo y un fin” (Drewermann, 1996b, p. 25).

Estos argumentos sólo tienen la intención para comprender que:

“[...] nacer significa vivir para la muerte, y ser joven significa poder llegar a viejo y en cada punto de la existencia deberíamos estar conformes con la carrera del tiempo entre un comienzo y un fin. Esto contradice de lleno a nuestra alma y nuestra concepción del tiempo marcadas por la angustia, con la que planificamos, hacemos y proyectamos todo lo posible” (1996b, p. 25).

En esta perspectiva, la Dogmática cristiana tergiversa la interpretación del mito de la creación con su sentido moral y la pregunta sobre lo que *se quiere* decir (y no sólo lo que *se quería* decir). En suma, la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann más bien intenta mostrar las causas o motivos porqué se dieron las consecuencias que habla de la infracción del precepto divino como consecuencia del pecado cometido por el hombre. Es así, que a través de la comprensión del hombre en la lectura de *pecado* como fallo existencia, tal enfoque nos abre puertas y ventanas para comprender en el hombre que no es sólo polvo o sólo carne. Ante todo se permite tener una nueva perspectiva donde:

“[...] puede considerar al hombre: si se le mira en su exterioridad y materialidad, en su ser físico, no es sino polvo, carente de valor; amorfo, nada; pero, si se le contempla con los ojos del espíritu, el hombre vive verdaderamente del hálito de Dios; su grandeza y dignidad, su voluntad y su dotación para la vida delatan que lleva en sí algo divino y que una voluntad previa absoluta le ha llamado a la existencia en y a pesar de su pequeñez” (1996b, p. 49).

Pero, recordemos que *pecado* es para Kierkegaard en la filosofía existencialista: “la falsa relación del hombre consigo mismo” (1984, p. 25) es la intuición que resaltábamos al inicio de este artículo no en sentido moral, sino en sentido psicológico y lo que sí se le puede atribuir a la lectura moral cristiana es el hecho de haber intuido que en la vida humana existe *lo trágico* que tiene encuentro precisamente con la transgresión del precepto divino. La transgresión del precepto por parte del hombre inauguró en el jardín del Edén *lo trágico* según la filosofía existencialista de Kierkegaard, tanto que: “la existencia entera es de punta a cabo una organización trágica y, sin embargo, el hombre mismo, y sólo él, es el culpable de su desdicha” (1996b, p. 54).

En este sentido, la inauguración de *lo trágico* expone en la vida humana como intención primordial que Dios no es el culpable de las desgracias del hombre. Lo que equivale decir que:

“[...] el yahvista no sólo pretende confirmar el sentimiento trágico de los mitos a base de la realidad; quiere sobre todo evitar que se atribuya a Dios la desdicha de la vida humana. El hombre y el mundo, que Dios ha hecho son buenos. Solamente el hombre, que pierde de vista a Dios por angustia, parece una maldición la vida con sus estructuras fundamentales, y cuanto más combata contra ella tanto más enojosamente se verá apresado en la red de sus vanos empeños y cuanto mayor sea la lejanía del hombre con respecto al centro y eje de su existencia mayor será la desvergüenza que sentirá, es la moraleja expuesta por el yahvista como consecuencia del fallo existencia por parte del hombre. (Drewermann, 1996b, p. 53).

En cierto sentido, la angustia ha estado determinada en parte desde el ámbito religioso por *culpa*, *pecado*, y *culpabilidad*; y filosóficamente podrían ser utilizadas como categorías o conceptos que posibilitan reflexionar sobre la *inseguridad ontológica*, acompañada de lo trágico de lo humano y el desgarro

interno que no es más que aquello que ha tenido sensación de fracaso ante la invencible muerte.

Sin embargo, lo contradictorio de la narración mítica de los diálogos del hombre con su creador es que:

“[...] el relato del paraíso quiere decir precisamente que al hombre no le falta nada para ser plenamente feliz. Su problema es: ¿Por qué los hombres quieren romper en sí mismo con cualquier medida y ser como Dios? y ¿cómo es que los hombres se ven empujados a no soportar más el ser hombres y a descubrirse como seres deficientes, que necesitan a toda costa ser como Dios para conservar su humanidad? (1996b, p. 37).

El hombre se avergüenza de ser simplemente hombre. A sabiendas que sólo es posible ser verdaderamente hombre si está en constante relación con su creador; pero, ante la no aceptación de tal condición:

“[...] en la angustia parece la existencia como si ya no hubiera Dios, como si se hablara sólo el lenguaje de la serpiente y como si el único recuerdo de Dios fuera la imagen de un dios que, en vez de proteger la vida, amaga matar. Dios en la órbita de la angustia: un horrible demonio, no el portador y el fundamento de la vida” (1996b, p. 50).

La narración mítica del *fallo existencial* es a la filosofía existencialista de Kierkegaard lo que para la dogmática cristiana se llama *pecado*. En cierto sentido: “la dogmática empieza en lo real, para remontarse a la idealidad. No niega que el pecado exista; por el contrario supone el pecado, y lo explica suponiendo el pecado original” (1982, p. 35), sin embargo, pretender explicar el pecado original es para Kierkegaard una insensatez, sencillamente, porque “el mito hace que suceda externamente lo que es internamente” (1982, p. 64) en la vida del hombre. Aun cuando la época de Kierkegaard fuera heredera de la tradición racionalista de confundir sentido moral y sentido psicológico contenido en la narración mítica, sin embargo sí es cierto que su pensamiento es una contestación al sentimiento de incertidumbre que produce el hecho de estar en el mundo.

Ahora bien, anteriormente habíamos definido bajo los criterios de Kierkegaard que *la falsa relación consigo mismo* conducía al hombre a la escena de *pecado* y que concuerda con la personificación de un crimen y un

castigo si la interpretación está mediada por la moral. Es decir, conocer las causas de una enfermedad proporciona mayor acercamiento y comprensión de las consecuencias. En el juego de la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann sería: las causas se conocen en el interior y las consecuencias son el producto de lo que podemos ver en el campo exterior; en este sentido dice Kierkegaard que:

“[...] cuando pues, se refiere en el Génesis que Dios dijo a Adán: ‘Tan sólo del árbol de la ciencia del bien y del mal no puedes comer’, es natural que Adán no entendiese realmente estas palabras, pues ¿cómo había de entender la distinción del bien y del mal, si esta distinción era el resultado de gustar la fruta del árbol?” (1982, p. 62).

Por lo tanto, la creación dejó de ser un paraíso en ese instante para el hombre porque la astuta serpiente convirtió la prohibición en un estado de condenación. La moral tomó un sentido ambiguo, precisamente, porque lo ambiguo es la característica del astuto animal seductor según el yahvista.

En especial “si se admite, pues, que la prohibición despertó el deseo, se obtiene en lugar de la ignorancia un saber, pues Adán tuvo que poseer un saber de la libertad, si experimentó el deseo de usarla” (Drewermann, 1996b, p. 62). La prohibición se convirtió para el hombre en la necesidad de convertir a Dios en un ser ambiguo y se direcciona en otra dirección; y tanto que el hombre siente que la moral es ambigua por el simple hecho que quien la pronuncia crea pero a la vez prohíbe, en consecuencia:

“[...] la prohibición le angustia, pues la prohibición despierta la posibilidad de la libertad en él (Adán). Lo que por la ignorancia había pasado como la nada de la angustia, ha entrado ahora en él mismo, y surge de nuevo una nada: la posibilidad angustiosa de *poder*. Adán no tiene ninguna idea de lo que es eso que puede; si no se presupone (como así sucede comúnmente) lo posterior, la distinción entre el bien y el mal. Sólo existe la posibilidad de poder, como una forma superior de la ignorancia y como una expresión superior de la angustia, porque este poder en sentido superior es y no es, porque ama y huye en sentido superior” (1996b, p. 62).

Ahora bien, por la tergiversación del precepto emitido supuestamente por Dios convino la prohibición gracias a la serpiente, en la que el hombre

se da a la tarea de competir con Dios. Tanto es así, que “a las palabras de la prohibición siguen las palabras de la sanción: ‘tú morirás’. Adán no comprende en absoluto, naturalmente, lo que quiere decir eso de tener que morir; nada impide, sin embargo, que haya poseído la representación de algo espantoso cuando se le dijo esto” (Drewermann, 1996b, p. 63), en consecuencias el hombre va a percatarse que toda contradicción experimentada por sí mismo es generada por la imagen ambigua que ha construido de Dios.

Para Kierkegaard, en la doctrina del *pecado original* es de suma importancia buscar las causas. Es así, “lo que puede ocupar a la psicología y aquello de que ella puede ocuparse es, por tanto, cómo pueda surgir el pecado y no que el pecado surja” (1982, p. 37). Bajo esta óptica, Kierkegaard propone que es pertinente que la psicología tiene mucho que decir en cuanto a la experiencia de *pecado*, más no a la definición del mismo.

En otras palabras, el hombre experimenta la causa del *pecado* en la *desesperación* que suscita en su mundo interior cuando no hay un fundamento sólido – Dios - que le ayude a afirmación la existencia y si llegara a existir el fundamento metafísico se manifiesta mediante una imagen ambigua porque se debate entre donación y prohibición. Los datos facilitados por la narración mítica muestran en concreto la posibilidad de comprender la realidad interna originada por desesperación reflejada en la exterioridad, con esta afirmación se asume que “todo hombre entiende cómo ha venido el pecado al mundo única y exclusivamente partiendo de sí mismo; si quiere aprenderlo de otro, lo ha entendido mal *eo ipso*” (Kierkegaard, 1984, p. 70). Con la anterior afirmación se establece que:

“[...] mediante el primer pecado vino el pecado al mundo. Pero exactamente en el mismo sentido puede decirse del primer pecado de cualquier hombre posterior; que mediante él viene el pecado al mundo. Decir que el pecado no existía antes del primer pecado de Adán es una reflexión totalmente accidental, que no afecta en absoluto al pecado como tal y que, por ende, tampoco puede pretender la significación o el derecho de hacer mayor el pecado de Adán o menor el primer pecado de cualquier otro hombre” (1984, p. 48).

La herencia del pecado de Adán y de Eva compete y trasciende a todas las generaciones posteriores; precisamente, porque, Kierkegaard ve que la causa del pecado es *la angustia existencial*, y ésta se ha tornado universal, no simplemente por la dimensión moralista de la noción de pecado que la dogmática cristiana haya instaurado en la cultura de occidente sino más bien porque los hombres tiene un punto en común, y ese punto para Kierkegaard es la *angustia*. En consecuencia, “el individuo posterior es, como Adán, una síntesis que debe ser sustentada por el espíritu. Pero es una síntesis derivada y, por tanto, está puesta con ella y con ella la historia de la especie, esto constituye a la vez el más o menos de angustia en el individuo posterior” (1984, p. 72).

En esta perspectiva, “la narración que del primer pecado hace el Génesis es considerada con bastante indolencia en nuestro tiempo como un mito” (1984, p. 49), por entender *mito* de manera errónea como historia y como garante de un lenguaje fantasioso, en síntesis, esta actitud tuvo como consecuencia un desinterés absoluto por no comprender y no preguntar por la relación de unos símbolos que están íntimamente vinculados con los estados emocionales que emergen del mundo interior del hombre.

En este sentido, cuando el *mito* se ha comprendido como acontecimiento histórico se ha llegado a las instancias de eliminar los símbolos e imágenes contenidas en un mundo posible donde consciente e inconsciente, sueño y vigilia, sentimiento y pensamiento, mitos y logos, fe y razón, materia y forma, en la vida humana forman una unidad inseparable. En fin: “El mundo es sueño de evasión sin seguridad” (Drewermann, 1996b, p. 210) donde la vida humana se convierte es un velero que el mar conduce sin puerto de llegada cuando no tenemos la menor intención de retornar a las manos que nos formaron, debido a que, cuando esas manos nos asfixian en el mayor de los casos queremos huir y no soportamos el tener que vivir.

A pesar de que al final de nuestra vida tendremos que reconocer que nuestra huida era una insensatez, al menos, lo comprueban los testimonios de algunos filósofos que después de elaborar y argumentar discursos terminaron escribiendo acerca de experiencias místicas, tal es el caso de Nietzsche y de Kant, posible y únicamente, por el noble pretexto de aceptar la existencia del referente metafísico, de igual forma, “para aterrizar en la desesperación que los empujó a iniciar un viaje (muy anhelado por inalcanzable) de

descubrimiento. El único descubrimiento que los humanos pueden hacer en este viaje es darse cuenta de que la ruta que escogieron no era más que un rodeo que, tarde o temprano, los devolverá al punto de partida” (Bauman, 2009, p. 47).

Expuestos estos argumentos, lo que se pretende es constatar que el *pecado* ha sido motivo de interés para la misma filosofía en cuanto se ha relacionado con los problemas de la existencia humana. Por tal causa, si se habla, “del pecado como una enfermedad, de una anormalidad, de un veneno, de una desarmonía, también sea falseado” (Kierkegaard, 1984, p. 19).

Al contrario, el pecado no es un estado, propiamente, no tiene carta de naturaleza en ninguna disciplina, sin embargo, ha sido su explicación el mayor error de la religión cristiana, que lo ha intensificado de una manera moralista en el hombre y es ahí donde se ha incrementado en la vida humana la angustia que en primer lugar no es una culpa y en segundo lugar no es una pesada carga, sino que ha sido el profundo misterio por desvelar ante el fracaso por la reconciliación entre la beatitud y la inocencia.

Como indicara y defendiera el mismo Kierkegaard: “[...] la inocencia es una cualidad, es un estado, que muy bien puede existir; y por eso no debe significar nada la prisa de la Lógica por suprimirla, mientras que ella debería apresurarse en la Lógica algo más, pues, por prisa que se dé, llega siempre demasiado tarde” (1984, p. 54), por ejemplo, las leyes siempre llegan tarde para el hombre a la hora de decidir acerca de la vida y por la desesperación se inclina hacia el suicidio. En consecuencias dolorosas:

“[...] los hombres que han perdido el centro no pueden ya soportar el simple hecho de que tienen que morir. Cuanto más insensatamente se vive, tanto más tiempo se quiere vivir, para dar a la vida algún sentido que no se encuentra. Paradójicamente cuanto más desgraciado se es, tanto más se atormenta uno con la muerte. Si el tener que morir significa suscribir una vida que nunca tuvo una posibilidad real de ser vivida, y si la muerte sólo hace el balance de que uno ha existido en vano y que no encuentra motivo alguno racional para haber estado en el mundo, uno se resistirá a trazar ese balance” (Drewermann, 1997, p. 27).



En este sentido la muerte ya no hará parte de la circularidad que circunda a la vida humana, sino que se asumirá como un castigo y en adelante será para el hombre una entre tantas posibilidades para asumir la vida como un absurdo. Nada más tormentoso para el hombre que la predicación incoherente entre la intuición de un comienzo fantástico con un prólogo divino y una culminación trágica, donde el pensamiento se quedó vacío, y a la final ganó el sentimiento religioso. Tanto que:

“El relato del paraíso empieza diciendo que en el tiempo primordial el mundo estaba como envuelto en niebla, cuando Dios empezó la creación. Es un amanecer, que escapa a nuestra percepción clara, un misterio en el que ocurre algo. Pero la introducción con la que arranca el relato del paraíso –‘cuando... no había aún...’- abre un discurso mental, que en tales términos sólo a los hombres puede ocurrírseles” (1997, p. 22).

En el cierre de la narración mítica se dice que Adán y Eva fueron expulsados por desobedecer un mandato. Sin embargo, “¿Pecó algún ‘Adán’ en el comienzo de la humanidad?, ¿cómo se llegó a tener conocimiento de tal suceso?” (1997, p. 118). Para Drewermann si la respuesta a la pregunta tuviera sentido afirmativo dado el caso si asumimos la narración mítica como un hecho histórico, Adán y de Eva serían los arquetipos adecuados para hablar de la condición de cualquier hombre cuando por hacer el bien por desesperación resulta haciendo el mal.

En resumen, el punto común de los hombres es la *angustia* como anotábamos anteriormente en perspectivas de la filosofía existencialista de Kierkegaard, en contraste con el punto de la experiencia religiosa que tiene dentro de su objetivo existencial ayudar a soportar la *inseguridad ontológica* que configura y desconfigura la vida en el mundo. Así, Drewermann considera que el narrador yahvista piensa que:

“[...] el mundo sigue siendo un jardín ordenado, mientras posee un centro. Y el hombre tendría el cometido de incorporarse a ese orden preestablecido pero, la problemática se agudiza cuando no aceptamos nuestra condición, en consecuencias, ‘nadie puede sin Dios seguir siendo lo que es’. De la angustia de no ser más que hombre, brota el querer ser ‘como Dios’, un ser que puede perder la angustia de existir sin razón de ser, cuando alcanza el estatuto de una absoluta ficticia” (1997, p. 210).

“Entonces, el hombre angustiado, dentro del campo de la lejanía de Dios, en el círculo inclemente del proyecto de un mundo sin Dios, no puede en absoluto más que eludir la verdad de su existencia y ser un ‘mentiroso’ desde el principio, mendaz de punta a cabo. (1997, p. 210).

No hay otra manera de hablar del fracaso interno del hombre, sino a partir del contexto mítico-religioso. Es ahí, precisamente, donde el mito recobra su importancia, se redescubre y se recrea, con el propósito de intentar acercarse al origen del hombre, del mundo y de la divinidad.

Para Unamuno citado por Drewermann: “la religión, no está destinada a resolver los conflictos económicos o políticos-sociales. Para él, una democracia cristiana era como una ‘química azul’. La religión debe perdonar al hombre la culpa de estar en el mundo; debe darle el opio para dormir y soñar y ser buenos unos con otros; debe consolarle de haber nacido” (1997, p. 241).

Lo trágico de la vida es la supremacía de querer ser Dios. En consecuencia: “El hombre debe y tiene que concienciarse de sí, pero, al concienciarse, se aleja del punto ético-general y afirma su individualidad como culpa” (Drewermann, 1995a, p. 664), hasta el punto de llegar a comprender y vivir en este sentido que:

“[...] la fatalidad de la culpa dimana de las acciones remotas como de hontanar maldito de la existencia propia y arrastra a la vida a una zona donde no hay ya justificación alguna, salvo la de saber que jamás se es más obediente a los dioses que cuando se aguanta y se acata la insoslayable maldición de la culpa con responsabilidad, pero allende lo responsable” (1995a, p. 665).

Con base en esta argumentación se puede comprender que:

“[...] cuando los mitos de los antiguos pueblos formulaban la idea de una culpa primitiva de toda la existencia, la formulan casi siempre en términos muy anfibológicos: Con la caída del principio irrumpieron sobre el mundo de la naturaleza y del hombre unos daños importantes, pero, casi siempre se ocultó el sentimiento de la culpa bajo la idea de la necesidad del orden actualmente existente, el mundo presente quedó corrompido, no es como podría desearse, pero, hay que aceptarlo en general, y determinados ritos, que presentaban el fario de los primordios, coadyudaban a fundarlo y estabilizarlo” (1997, p. 52).

A tal efecto, *pecado, pecaminosidad, tragedia, fracaso, culpa y fatalidad*, además de ser criterios que fundan el sentimiento en el hombre de *inseguridad ontológica e inferioridad* se convierten en categorías filosóficas en la medida en que anidan en el profundo misterio de la inocencia y conciencia humana que en parte ha hecho que en el hombre habite la angustia.

El hombre ha pecado como ha pregonado a lo largo de la historia humana el cristianismo, pero, sin preguntarse expone Drewermann por las causas de tal acción. Tal como dice el relato mítico que: “en el comienzo del mundo, la primera pareja humana incurrió en una culpa, dando a la vida unas dimensiones de negatividad, sufrimiento y maldad, Consideraban, pues, la vida entera como una interminable tragedia, como una culpa permanente, inevitable a pesar de las mejores intenciones” (1997, p. 51).

En concreto, para la filosofía la vida humana no sólo se puede leer, entender, analizar, interpretar y comprender como mera tragedia y culpa, más bien, se sugiere mirarla en otras perspectivas, porque asumirla como culpa, absurdo y tragedia es reducirla a una lectura netamente moral y es peligroso como tanto lo pregonó Nietzsche porque nos divide en buenos y malos.

Por tal motivo, la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann considera que la existencia es una falsedad siempre y cuando el fundamento de la vida misma es la *vergüenza de la pequeñez* del hombre, porque, necesariamente, “el ser del otro se manifiesta esencialmente en el lenguaje mientras que la sinceridad del lenguaje resulta posible sólo por la sinceridad del ser: lo uno y lo otro se condicionan mutuamente” (1997, p. 207), en esta afirmación, mismidad y otredad se hacen responsables no por mera moral, mucho menos por obtención de un premio de acuerdo al comportamiento frente a los otros como pregonan las religiones, simplemente, porque el tú es intrínseco al yo y se conjugan en un *nosotros*.

En suma, para Kierkegaard sólo es posible sinceridad y transparencia como anulación de la “falsa relación consigo mismo” – es el significado que nos ha servido de reflexión en la noción de pecado de Kierkegaard- cuando el hombre sea consciente que: “El yo humano es una relación ‘derivada’, ‘una relación que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro’ y tiene que ‘apoyarse en el Poder que la fundamenta’, en el Poder que la ha puesto o creado. En una palabra, que ‘la relación con Dios’ del hombre

es ínsita a su misma esencia como relación consigo mismo. Es la raíz de la existencia, lo que nos hace existir, lo que nos da vida” (1984, p. 21).

Las formas religiosas o casi todas contienen entre sus libros sagrados narraciones míticas, en el fondo buscaban narrar la desesperación, la fragilidad y la tragedia humana configuradas mediante símbolos. En síntesis: “Es, preferiblemente comprensible que los símbolos contenidos en el mito afirme la inexplicabilidad del pecado” (1984, p. 30). Todo símbolo al parecer oculta algo más allá de lo que los ojos caducos del hombre pueden ver, y aun mortales que incurren en la naturaleza de la contradicción, en medio de la medida y desmedida, la luz y la oscuridad, salvación y perdición; en medio de la ascensión y el desgarramiento interno; en medio de la salud y la enfermedad.

El problema de la existencia del hombre en el mundo radica en interpretar la condición simplemente en perspectivas de la moral. Entre tanto, “es una herejía lógica y ética creer que la pecaminosidad se determina en un hombre cuantitativamente, hasta que por último produce, mediante una *generatio aequivoca*, el primer pecado de Adán” (1982, p. 75), en este sentido es desvelar una contradicción dialéctica e insensata. “La trasgresión de Adán y Eva no se puede entender como un acto único, que se dio en tiempos remotísimos, sin que realmente se sepa cuándo” (Kierkegaard, 1984, p. 30).

Ahora bien, ¿cuál es la intención del narrador del Génesis? Quizás no se conocería de manera absoluta, pero, la descripción del Génesis presenta un texto que en su profundidad no describe algo lejano, sino que ha querido poner al hombre mismo ante un espejo a fin de que pueda reconocerse en él.

La noticia reafirmada en Narciso, personaje mítico, que un día sintió sed y se acercó a beber agua a un arroyo, quedando fascinado por la belleza de su reflejo, que entre otras cosas prefirió ahogarse no por su belleza, sino posiblemente por la incapacidad de no saber quién es, misterio *perenne* de los mortales que tiene criterios y asidero en la filosofía existencialista, es por ejemplo, argumentos esenciales para pensar los misterios de la vida.

Cada mortal representa al personaje mítico de Narciso, en el desconocimiento de sí. A tal efecto: “El problema de la existencia humana nunca está en que los hombres no consigan lo que quieren sino que viven ante un velo y lo que obtienen resulta ser totalmente distinto de lo que

parecía" (Drewermann, 1994, p. 92), es una de las ideas consignadas a través del mito de la caverna de Platón en donde lo único que pueden ver los simples mortales son sombras. El mundo habitado por los mortales es apariencia. Para que se revele el mundo verdadero el hombre necesita la experiencia del sufrimiento mediante la cual lo divino se manifiesta tal como sucedió en el acontecimiento tormentoso de la crucifixión del hombre de Nazaret.

La tragedia del hombre está en que si se aleja de Dios, de su fundamento, de su refugio, más trágico será su destino. El hombre está urgido de un lugar en donde se sienta acogido y no tenga miedo sino que precisamente ese lugar le puede brindar la posibilidad de sentirse aceptado en su pequeñez, por tanto no sentir vergüenza de ser mero hombre. Para alcanzar lo divino sólo se da en la medida de ser profundamente humano ni siquiera demasiado. Porque, como argumenta Drewermann:

"[...] la cuestión decisiva no es cómo pueden los hombres, marcados por la experiencia de su nada y el odio de sí mismos, conferirse una cierta solidez y recuperar hasta cierto punto su valor y dignidad luchando por trazar su propio retrato en la arena movediza, sino más bien cómo van a ser capaces de superar su miedo a la *nada* mediante una confianza más profunda en la justificación de su existencia y poder así hallar de nuevo la medida tranquila de su existencia. (1994, p. 134).

En conclusión, medida, justificación y respuesta de una de las preguntas con las que viene y construye en ocasión el hombre gracias a la filosofía es: *¿De qué vive?*, que es mucho más interesante que la pregunta: *¿Qué debe hacer?* Para el mundo de la religión cristiana y para la filosofía platónica la respuesta a la primera pregunta sería *lo divino*, fundamento del criterio que el filósofo debe ser amante de los misterios no sólo de lo *divino*, sino también de los misterios profundos de la vida y el mundo mismo que se muestran mediante símbolos.

### 3. Libertad: causa de una mortal enfermedad

Posiblemente, en el fondo la existencia humana a partir de la experiencia de la *libertad* es un intento de querer restaurar la relación del hombre con su creador, sin embargo, sin el referente metafísico se convierte en una enfermedad. La intuición de crimen, de delito y de robo ha ocupado un lugar importante en la necesidad de explicar un origen y un final frente a la muerte que intensifica la *angustia* en la vida humana por medio de los mitos y las tragedias griegas. En el primer plano para hacerlo el hombre se ha valido de la frustración por no conocer quién es, como se anotaba anteriormente con el mito de Narciso y el no saber de qué vive, aquel que ha nombrado como Dios, en esto se ha establecido la existencia del hombre en el mundo, aspectos que han dinamizado la reflexión por la libertad en el hombre. Por tal motivo: “No tiene una preocupación más dolorosa que la de encontrar a quien pudiera entregar cuanto antes aquel don de la libertad con el que este desgraciado ser nace” (Dostoievski, 2000, p. 372).

En este sentido, no es pecado, culpa, delito, crimen sino la *libertad* lo que va a determinar el grado de angustia en el ser humano, imperfecto, creado para la burla, para la muerte. Sin embargo, la cuestión central y filosófica está en responder: ¿cómo justificar la existencia, de manera absoluta, a pesar de las manifestaciones deficientes de la propia vida? El formular la pregunta y el intentar responderla a partir de la angustia hace que “el hombre busca una justificación existencial, pero la ley y la moral le embaucan como si pudiera obtener la justificación mediante la práctica esforzada de una bondad a carta cabal, y así lo dejan en una estacada neurótica” (Drewermann, 1996b, p. 98).

En suma, ¿qué lugar ocupa el deseo de libertad en el hombre como el mayor tormento que ha tenido que padecer? La respuesta a esta pregunta, posiblemente, la tuvo Dostoievski a través de Iván Karamázov: “No hay preocupación más constante y dolorosa para el hombre que la de, sin dejar de ser libre, encontrar cuanto antes aquello a lo que debe adorar. Pero el hombre busca inclinarse ante lo que ya es indudable, tan indudable que todos convinieron de una vez en adorarlo” (2000, p. 372).

En esta perspectiva de la vida humana la preocupación de estas miserables o como diría Sileno efímeras criaturas “no se reduce a buscar aquello ante lo que yo o tú debemos inclinarnos, sino que se trata de encontrar algo en lo que todos crean y ante lo que se inclinen, con una única condición casi que obligatoria de que han de ser todos juntos” (2000, p. 373). Es posible considerar que la libertad no es la mayor tentación del hombre frente a su creador como pensaba Iván Karamázov, sino más bien es lo más noble con lo que ha sido dotado el hombre y en relación a la angustia se concibe en este sentido que “la angustia no es una determinación de la necesidad, pero tampoco de la libertad. Es una libertad sujeta; en ella, no es la libertad libre en sí misma, sino sujeta; pero no sujeta a la necesidad, sino sujeta en sí misma” (1982, p. 68), y en esta visión para Kierkegaard:

“[...] es la angustia el vértigo de la libertad. Surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo. La psicología no puede ir más lejos ni quiere tampoco. En el mismo momento cambia todo, y cuando la libertad se levanta de nuevo, ve que es culpable. Entre estos dos momentos está el salto, que ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar” (1982, p. 80).

El hombre ha sido arrojado en medio de la añoranza, la soledad, el dolor y el absurdo de la existencia, cuaternidad recreada en personajes como Gilgamesh, Prometeo, Sísifo, Atlas, Raskolnikov, Kirilov, Iván Karamázov, Zarathustra, también en el caballero de la fe de Kierkegaard, arquetipos literarios de la historia de la humanidad que se preguntaron por el sentido de la vida, sumergidos en un laberinto, que se puede interpretar como la vía en la que el hombre no bien pone el pie dentro del mismo, pierde su camino y se ve impotente así mismo, se detiene, al cabo de un cierto tiempo, para luego volver sobre sus pasos y dirigirse hacia algún lugar, sin sitio concreto, sin meta, anda sin saber adónde ir.

Drewermann considera que Dostoievski ilustra a través de su personaje *Raskolnikov* en sus tormentos psicológicos, que “al fin y al cabo todo hombre tiene que tener algún sitio a donde ir” (2008, p. 79), en cierto sentido si no fuera así es un perdedor si no tiene ningún lugar al que ir, por consiguiente, Raskolnikov se dirige a los brazos de la mujer de comportamientos indecentes según criterios del colectivo. Sin embargo, unir

dos miserias, la de una prostituta y la de un criminal desde el amor es para Dostoievski la forma de sanar el sentimiento vergonzoso de pequeñez que hay en el hombre; hasta que llega finalmente al punto en el que Dios los espera (Sonia y Raskolnikov) y Raskolnikov asume su condena, porque hay algo en sí que lo invita a soportar cualquier suplicio y es el amor el fundamento de la existencia, en el que la existencia “sólo se satisface en el amor, porque sólo el amor sabe que tiene que haber otro, sólo el amor nos vuelve agradecidos a Dios, desde el fondo de la existencia, por el don inmenso de la vida. Sólo el amor transforma al otro en ventana que alumbra el mundo y deja ver a Dios y, a la inversa, sólo sus apetencias se tornan camino y puente que llevan de este mundo a la eternidad” (Drewermann, 1997, p. 115). La narración mítica de Tántalo es también un ejemplo que contempla el martirio de la existencia, que:

“[...] por haber comido carne humana, se le pone en un arroyo al pie de un manzano. Cada vez que, empujado por la sed, se inclinaba hacia el agua corriente, el agua se le escapaba de las manos, y cuando las extendía, hambriento, a los frutos del árbol, un golpe de viento alejaba las ramas de su mano anhelante, y, constantemente alimentado por la propia necesidad, Tántalo se atormenta por toda la eternidad” (1994, p. 50).

Tántalo y Prometeo son arquetipos de la tragedia humana; figuras que determinaron y albergaron la intuición de que al hombre le tocó asumir y aceptar a lo largo de la historia de la humanidad las consecuencias de los actos y todo el torrente de males y de tormentos que los mortales se causan así mismo en su noble ascensión y supremacía por alcanzar *poder* y hacer de los demás estrado de sus pies, bien lo resalta el texto de la *Odisea* en la sentencia pronunciada por Zeus, el padre de los dioses griegos, “es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas” (Homero, 1995, p. 9), lo cual se corresponde con las intenciones del yahvista en salvaguardar la imagen de un dios bondadoso, donde el único culpable es el hombre por su impertinencia y arrogancia.

El fallo cometido por el hombre tuvo como consecuencia radical *el dolor*, interpretado según Platón como la disolución de la armonía, la separación de los contrarios. De ahí que el amor es el que puede brindar la posibilidad de unirlos, la unidad de la medida y la desmesura. Por su



parte tenemos el mito de Eros y Tánatos “mito sublime y deprimente de la unidad indisoluble del crear y destruir, del progreso y del ocaso, de luces y sombras” (Drewermann, 1994, p. 9). La armonía de la muerte con la vida propiciada después de haber probado la ambrosía, el manjar degustado por los inmortales o después de haber poseído la planta de la eterna juventud tan anhelada por *Gilgamesh* la que sólo se le concedió poseer a *Utnapishtim* en mínimo de tiempo, es el destino convertido en suplicio.

Es la misma unidad, la misma armonía que se puede leer en el acontecimiento oscuro, tormentoso y degradante de la tarde del Gólgota vivido por el hombre de Nazaret. “La tragedia de la existencia humana, que se despliega en tantos procesos neuróticos, es, según el yahvista, el resultado de que el hombre no ha recuperado la unidad culpablemente perdida en el origen” (Drewermann, 1996b, p. 53).

Hemos querido reflexionar sobre la falsa *relación del hombre consigo mismo* en el pensamiento de Kierkegaard porque precisamente creemos que es el puente para comprender y volver a darle sentido a la nueva lectura que intuyó el considerado fundador de la filosofía existencialista en occidente en cuanto a la comprensión de *pecado*. Ésta se lee a través de la narración mítica que hizo propia la religión cristiana para dar paso a la relación entre lo que fue una mera intuición para convertirse en comprensión de la condición humana en términos de la desesperación y la correlación con la comprensión de la libertad en el hombre como causa de una mortal enfermedad llamada *desesperación*. Este texto nos permite terminar con la concordancia de la profunda enseñanza que dejó el niño que siempre fue niño delante de su padre no sólo de él sino de todo el género humano que se perdió a los doce años acompañado con el presupuesto filosófico de Nietzsche determinado en la invitación que el espíritu en su última transformación sería *una mutación de ser niño*.

El pasaje de Lucas 2, 41-52 presenta la *irrupción de la libertad* en el hombre que está determinada por la experiencia religiosa donde Dios vuelve hacer el centro de la totalidad de la vida humana. El hombre que ha experimentado la *libertad* en su vida a la manera de Jesús de Nazaret también tendrá la osadía de descubrir lo divino en el rostro que manifiesta la miseria humana, en el rostro de las prostitutas, de los leprosos, de los ciegos, de los que tienen miedo de justificar la existencia en medio de la arena movediza que acosa porque desestabiliza los pies.

La *irrupción de la libertad* tiene consecuencias de apertura al mundo en el hombre más cuando es Dios o es una experiencia divina la que dictamina la máxima característica frente a sí mismo y frente a los demás. El vehemente filósofo alemán Nietzsche recuerda en su obra *Humano, demasiado humano*, con nostalgia, porque una de sus críticas estuvo en que el hombre de occidente desafortunadamente convirtió a *Dios* en un simple concepto ante de ser una *experiencia de vida*. Las arremetidas y duras críticas de Nietzsche con respecto a la doctrina cristiana a partir de la filosofía estuvieron centradas en que una predicación que ahogara la *libertad* en el hombre adquiriría el calificativo de *nociva*.

Nietzsche en su filosofía de *escribir con sangre* expone la experiencia de libertad en el hombre como una usanza de irrupción y seducción que se gesta interiormente y está en lo profundo del ser, que ata hasta para enfrentarse incluso contra la muerte:

“[...] Hemos de sospechar que un espíritu en el que el tipo del ‘espíritu libre’ haya de alcanzar algún día la perfección en madurez y sazón habrá vivido su acontecimiento decisivo en una *gran liberación* y que anteriormente habría sido en igual medida un espíritu atado, al parecer, para siempre a su rincón y su columna. ¿Cuál es la atadura más firme? ¿Qué cuerda es casi indestructible? Entre personas de una clase elevada y escogida, se tratará de las *obligaciones*: respeto propio de la juventud, aquella timidez y delicadeza ante todo cuanto es digno y honorable por su edad, aquel agradecimiento al suelo del que nacieron, a la mano que los guio, al santuario donde aprendieron a orar; sus momentos más elevados serán los que más firmemente los ligen, los que más duraderamente los obliguen. Para quienes están así atados, la gran liberación llegará como un terremoto: el alma joven se verá sacudida, arrancada, extirpada de *una vez*; ni ella misma comprende qué sucede. Son dominados por una acometida y un embate que se enseñoorea de ellos como una orden; se despierta una voluntad y un deseo de marchar hacia alguna parte, a cualquier precio; en todos sus sentidos arde y llamea una curiosidad vehemente y peligrosa por algún mundo aún no descubierto. ‘Mejor morir que vivir *aquí*’ así suena la voz y la seducción imperiosa: ¡y ese *‘aquí*’, ese ‘hogar’ es todo cuanto el alma joven había amado hasta entonces” (1980, p. 18).

Este es el poema y canto que tiene como título: *Independencia espiritual*, posiblemente experimentado por el mismo hijo de Dios, *Jesús de Nazaret*, mostrado con su propia vida a los demás hombres cuando Dios es el fundamento de la vida humana hasta llegar a la instancia de *aborrecer* al padre y a la madre incluso por amor de Dios (Lc 14, 26). Pero, ésta experiencia podría ser también el acceso de los hijos de Dios a su verdadera presencia, tal como fue vivida por Cristo, sin embargo, esta experiencia de la *libertad* se la tiene que ver con el factor que engendra la angustia que es el *miedo*.

Para la filosofía el *miedo* se convierte en motivo de angustia, porque trae a colación el sentimiento de la finitud que presenta la constitución del *yo como algo asfixiante*, de querer negar lo que es ese yo, y posibilitar una nueva imagen a partir del temblor, del miedo, de la hipocresía, de la inestabilidad e inseguridad ontológica. Esta situación coincide con la filosofía de Sartre, que insiste y “vive de repetir que los hombres son una aspiración infinita, que se consume en sus propias inutilidades” (1980, p. 79).

#### 4. Conclusiones

En síntesis, el hombre padece angustia por causa de la experiencia de la finitud, porque en sus deseos se encuentra que no es un ser absoluto. Nada en la tierra es absoluto en cuanto a lo humano. Perspectiva que se refleja mediante la forma más terrible de la angustia, que sólo le es posible al hombre: “saber que no es necesario” (Sartre, 1980, p. 80) pero, la desesperación de la finitud también se agudiza, necesariamente, porque “la tragedia está en que el hombre tiene que procurar ser necesario en su angustia, para poder soportar la pregunta de por qué existe” (Drewermann, 1996b, p. 43) que a la postre está resuelta en la única forma de que el hombre a partir de la filosofía comprenda que en su condición o naturaleza habita la *contradicción*; factor inherente a la existencia que tiene que ser aceptado para alcanzar una reconciliación consigo mismo, con el mundo, con lo divino y con todo lo existente y así fomentar la *libertad* en sí mismo, porque, el hombre no nace libre sino que se hace libre, y este hacerse libre se gesta en la vida interior de cada hombre en perspectiva de lo divino o en perspectiva de la experiencia de Dios en el lenguaje religioso, entendido lo religioso *como retorno a lo divino* según Sófocles. Por tal causa, repite constantemente Drewermann que: *no os dejéis arrebatar la libertad*, porque considera que es lo más preciado y lo más noble que puede habitar en el hombre.

## 5. Bibliografía

Bauman, Z. (2009): *El arte de la vida*. Barcelona: Paidós.

Biblia (2000) Biblia de Jersualén. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Dostoievski, F. (2000): *Los hermanos karamazov*. Madrid: Debate.

Drewermann, E. (2008): *Los diez mandamientos*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

\_\_\_\_\_ (1997): *Psicoanálisis y teología moral. Tomo III*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

\_\_\_\_\_ (1996a): *La palabra de salvación y sanación*. Barcelona: Herder.

\_\_\_\_\_ (1996b): *Psicoanálisis y teología moral. Tomo I*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

\_\_\_\_\_ (1995a): *Clérigos. Psicograma de un ideal*. Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (1995b): *Giordano Bruno o Espejo del infinito*. Barcelona: Herder.

\_\_\_\_\_ (1995c): *Tu nombre es como el sabor de la vida. El relato de la infancia de Jesús según el evangelio de Lucas: Una interpretación psicoanalítica*. Buenos Aires: Galaxia Gutenberg.

\_\_\_\_\_ (1994): *No os dejéis arrebatar la libertad*. Barcelona: Herder.

Homero (1995): *La Odisea*. Buenos Aires: Planeta De Agostini.

Kierkegaard, S. (1984): *El tratado de la desesperación*. Madrid: Espasa.

\_\_\_\_\_ (1982): *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa.

Nietzsche, F. (1980): *Humano, Demasiado humano*. Madrid: Alianza.

Platón. (1998): *Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.

Sartre, J. P. (1980): *Las palabras*. Madrid: Alianza.



# COMUNICACIONES

---



