

PSICOANÁLISIS Y CRISTIANISMO

Varias y variadas son las cuestiones que se plantean al pensamiento cristiano a la luz del análisis psíquico del hecho religioso. Todas se plantean a partir del dato de la omnipotencia infantil como motor de lo ilusorio y de la ambivalencia afectiva. Estos elementos, descubiertos por la labor psicoanalítica, condicionan y determinan la relación con la autoridad, la representación de Dios, la idea de salvación, la problemática siempre difícil de los sentimientos de culpabilidad y sus vinculaciones íntimas con la sexualidad y las tendencias agresivas.

Psicoanálisis y cristianismo, Proyección 50(2003) 333-355.

INTRODUCCIÓN

La crítica freudiana del hecho religioso, al enlazar el acto de fe y la práctica de la religión con elementos tan oscuros y arcaicos del ser humano como la violencia, el sexo o el instinto de supervivencia animal, representa una de las impugnaciones más inmisericordes de la historia. Freud pretendió mostrar el negativo de la experiencia religiosa.

Esta deconstrucción de la experiencia de fe y su reducción a los componentes más cuestionables del ser humano ha repercutido en nuestra sociedad occidental. La experiencia religiosa ha quedado estigmatizada como expresión de un infantilismo o de unos conflictos psíquicos no resueltos, no sólo en círculos psicoanalíticos, sino también en ámbitos más amplios de las ideas, donde el hecho religioso quedó marcado por la sospecha. Muchos piensan que, tras la experiencia religiosa, se ocultan mecanismos de represión, proyección y neu-

rosis que alienan al ser humano o, al menos, bloquean su desarrollo y plenitud personal.

Es obligado emprender una reflexión teológica, intentando repensar sus propias formulaciones con fidelidad a los propios presupuestos. La fe cristiana siempre mostró la capacidad de traducir su creencia en los moldes de la cultura que le tocó vivir. Tampoco hubiera podido sobrevivir sin esta capacidad de replanteamiento de sus propias categorías.

Tras las revoluciones científicas de Galileo y Darwin, la revolución sociopolítica y cultural de la Revolución francesa y la revolución sociológica sobrevenida con el pensamiento marxista, la fe cristiana se enfrentó a una difícil situación. El espíritu de Dios movilizó la apertura necesaria para asumir esos cambios. El Concilio Vaticano II supuso el intento más serio de la Iglesia de acoger como propios los nuevos planteamientos para pensar la teología en con-

sonancia con este mundo. La experiencia del resucitado mostró su temple y audacia para plantar cara a lo que, para muchos, sólo era una liquidación de las posibilidades de la fe.

A pesar de muchas formulaciones de Freud, no es propio del psicoanálisis pronunciarse sobre la verdad o falsedad de ningún postulado religioso, sino sólo de la verdad o mentira con la que el sujeto pronuncia estos enunciados. El psicoanálisis no se plantea-

rá la posibilidad de la existencia de Dios, de la vida en el más allá o de la concepción virginal de María. El psicoanálisis sólo sabe de la cuestión del inconsciente. Pero esta cuestión le plantea al pensamiento teológico una revisión de cualquier decir o sentir que pueda llevar a cabo, ya sea en términos propios del pensamiento más tradicional o progresista. Los mecanismos inconscientes de fondo pueden, paradójicamente, ser idénticos en uno u otro caso.

RELIGIÓN Y OMNIPOTENCIA

El psicoanálisis cuestiona las conexiones existentes entre la formulación de tal o cual creencia y los eventuales contenidos inconscientes que puedan estar condicionándola en un sentido u otro. El inconsciente determina siempre cualquier tipo de formulación consciente, religiosa o no. La cuestión que se plantea es la de la dirección más sana o más patológica, más elaborada o más primitiva, más madura o más regresiva o infantil en la que se está produciendo esa ineludible determinación inconsciente.

Esas conexiones entre la creencia religiosa y los dinamis-mos del inconsciente son innumera-bles. En cada historia singular poseerán una estructura única y específica. De toda la crítica freu-diana al hecho religioso se deduce la cuestión de la omnipotencia infantil, motor que alimenta el posible dinamismo de la religión, como ilusión o como intento de solventar la problemática de la ambivalencia afectiva y la culpa

que de ella se deriva. En el senti-miento de omnipotencia tendríamos que encontrar la raíz común de esos dos grandes temas en los que Freud insistió a la hora de intentar comprender el hecho religioso.

Freud nos conduce hasta la infancia, enlazada al narcisismo como estadio infantil de la evolución libidinal. De él procede este alto valor concedido a las propias ideas, sentimientos o afectos. El neurótico, deudor de su pasado infantil, se resiste a conceder a la realidad una causalidad que de modo tan importante le afecta y prefiere atribuírsela a su propio mundo de deseos. Sólo considera eficaz lo que él previamente ha pensado o sentido. La madurez del ser humano pasa por la renuncia a esta primacía del mundo interno de los deseos sobre el de la realidad. El adulto ha realizado un duelo por sus antiguos e infantiles sentimientos de omnipotencia.

Este duelo no resulta fácil. Según Freud, la religión se presta, en

su doble vertiente protectora y de lugar camuflado, para perpetuar el conflicto paterno. La figura idealizada del padre (omnipotente por la identificación proyectiva que realiza el narcisismo) es transferida a Dios, salvaguardan-

do la omnipotencia. En algún lugar existe el todo poder, el todo saber y la ilimitación de la inmortalidad. Es la omnipotencia infantil jugando en el corazón de la ilusión religiosa.

LA REPRESENTACIÓN DE DIOS

Esta cuestión de la omnipotencia puede hallar en la creencia religiosa una vía nada desdeñable para encontrar una realización, que probablemente sería más problemática en otros campos de la actividad humana. En la creencia religiosa se puede pretender muy bien que dos y dos sean cinco o tres, conforme a la aspiración del deseo en las variadas coyunturas vitales.

La representación de Dios se ofrece al ser humano como una tentación para proyectar los sueños infantiles de omnipotencia. Ninguna otra aparece ante los ojos del deseo y de su demanda de plenitud tan exenta de cualquier tipo de limitación. Ese deseo empuja hacia la búsqueda de una totalidad que, fantaseada primero en la madre, va progresivamente desplazándose hacia el padre y otras figuraciones sucesivas. Dios entre ellas.

Desde un punto de vista evolutivo, el deseo infantil es forzado a enfrentar la realidad y sus limitaciones en áreas muy diversas del desarrollo. El descubrimiento de las leyes de la naturaleza le obliga a corregir su visión egocéntrica de la realidad; el intercambio con los otros le fuerza a despojar a los adultos, primordialmente a sus

padres, de los caracteres de omnisciencia, omnipotencia y omnibenevolencia que les atribuyó. En el pensamiento religioso, en la representación de Dios, sin embargo, todo funciona de otro modo: Dios, por esencia, es ajeno a toda limitación. Lo sabe todo, lo puede todo, es todo también en el orden del amor. No conoce ninguna diferencia ni está sometido a ninguna norma, ya que lo juzga todo. La correspondencia es casi perfecta con la demanda de los deseos omnipotentes infantiles.

La representación de Dios se nos transmite a través de imágenes pertenecientes a las esferas más íntimas del mundo afectivo, enlazadas a su vez, con la cuestión de la omnipotencia. Los cristianos confiesan a Dios por medio de imágenes que tienen su raíz en la afectividad profunda: lo llaman Padre, Hijo, Espíritu (Ch. Duquoc). Imágenes que pueden estar llenas de ambigüedad, porque se pueden referir tanto al nivel de lo imaginario como de lo simbólico. La imagen paterna, indica Duquoc, corre el peligro de provocar graves ilusiones, si no se mide bien su función afectiva. Para muchos, el Padre, revestido de todo poder y saber, sólo podría ser una proyección del deseo de

no deber a otro la propia existencia.

No se trata de instaurar una fe ajena totalmente a los avatares de nuestra historia afectiva ni de renunciar al padre, sino a la omnipotencia proyectada sobre él como estrategia para mantenerla siempre de algún modo posible. No se trata de “matar” al padre. Se trata más bien de “dar por muerto” ese sueño de omnipotencia que se proyectó sobre el Padre imaginario infantil. Es necesario asumir la “castración simbólica” (J. Lacan) como medio de convertir el deseo a la finitud que le conviene y como único modo de acceder a un nuevo orden en el que la ley estructura al sujeto, situándolo en el marco de la intersubjetividad humana.

De otro modo, la representación de Dios se convierte en la gran estratagema y en la gran trampa para el mismo sujeto que la sostiene. Estratagema por la que se intenta recuperar la omnipotencia, ponerla al propio servicio, con la esperanza secreta de que algún día pueda ser reconquistada plenamente. Trampa para el propio sujeto, porque esa representación de Dios, inscrita en el orden de lo imaginario, si bien le promete y le salvaguarda su sentimiento de omnipotencia, le excluye del orden propiamente humano, cuya condición es ser contingente, relativo al deseo del otro y abocado a la muerte. La condición humana se inicia plenamente cuando el sujeto es capaz de ponerse en camino hacia *un lugar desconocido*, aquel en el que todos somos convocados tras *dejar atrás*

la casa del padre y de la madre.

El Dios de la omnipotencia, refugio del fantasma arcaico, cierra el camino de la propia autonomía. Sólo cuando Dios aparece como “principio de realidad”, que separa el fantasma del símbolo y se revela como palabra de un Otro que cuestiona el deseo o como alteridad que se abre al intercambio, se hace posible un encuentro en el que el ser humano puede salir auténticamente con vida.

Sólo en la fragmentación histórica de Jesús de Nazaret, la totalidad atemporal de Dios deja de ser un riesgo para el creyente. Jesús, Dios que baja a la condición humana con todas sus consecuencias y a la espacio-temporalidad de la historia con todas sus limitaciones, es la Palabra que cuestiona al deseo y revela a un Dios cuestionante de ese mismo deseo humano.

El Dios de Jesús no se corresponde con la totalidad ansiada por el deseo. No viene como el omnipotente ni se presenta como el omnisciente que imagina el deseo infantil. No explica el mundo con una respuesta para cada problema que plantea la existencia. Es un Dios que oye: “Hágase tu voluntad y no la mía”, o “Dios mío, Dios mío ¿porqué me has abandonado?”. Exige el respeto a su libertad, ya que sólo así somos fieles a la nuestra. El Dios de Jesús no desconoce la muerte como cómplice del niño que la niega. No liberó a su Hijo de su condición humana ni de la muerte que pertenece a esa condición. Jesús acoge el deseo para descentrarlo en

una apertura hacia los otros. El cristiano tiene que emprender una enorme reconversión desde el Dios común, tan ligado a las aspiraciones de la infancia, hasta este otro del que nos habla Jesús.

Por otra parte, resultaría muy cuestionable la negación de la omnipotencia de Dios. No encontramos tal atribución a Dios en los evangelios. Pero encontramos formulaciones equivalentes (cf. Lc 1,37; Mc 10,17; Mt 28,18). El NT no plantea problema alguno para llamar a Dios Padre, Rey, Juez o Señor del cielo y la tierra, ni para confiar este poder a su Hijo. Se trata de un poder real, que supera a todos los poderes humanos. También en diversos pasajes paulinos es atribuido a Dios o a Cristo imperio, poder.

El Dios de Jesús cuestiona radicalmente las imágenes de poder que el ser humano tiende a formular sobre la divinidad, sin que se cuestione la cualidad de omnipotencia que, tanto la filosofía como la teología, han atribuido tradicionalmente a Dios. La omnipotencia que debemos proclamar del Dios de Jesús guarda un sentido muy particular, inteligible sólo desde el contexto general de la Revelación que Jesús nos trae.

Cuando situamos el atributo de la omnipotencia junto con el del amor y la misericordia, como se nos da a conocer a través de las palabras y la vida de Jesús, po-

demos entender el sentido cristiano de la afirmación de Dios como Todopoderoso. La teología paulina lo expresa de un modo rotundo. La sabiduría de Dios se ha hecho manifiesta, no en el ejercicio del poder, sino en la locura y el escándalo de la cruz (1 Cor 1,23.25).

En la debilidad extrema del crucificado podemos entender el sentido de la omnipotencia de Dios, no como dominio de la fuerza sobre la debilidad, sino como una expresión del amor. Sólo la fuerza del amor, la misericordia y la entrega, que se hace capaz, como en Jesús, de soportar la más extrema de las debilidades, puede transformar el mundo. Sólo ante el crucificado los cristianos podemos confesar abiertamente la “omnipotencia de Dios”, que es la del amor y que se ha expresado en la más rotunda de las debilidades. No encontramos en Jesús crucificado el Dios del poder que se impone, sino el Dios del amor que se expone a la mayor de las debilidades, porque el amor significa admitir la posibilidad de verse rechazado y sumergido en la mayor de las impotencias. Sólo en el “poder inerme del amor”, Dios manifiesta su fuerza. “El ser de Dios consiste en la soberanía de su amor... en el vaciamiento de sí muestra su condición de Dios” (Kasper).

OMNIPOTENCIA, SACRIFICIO Y REDENCIÓN

Esta comprensión de la omnipotencia de Dios deriva de una nueva sensibilidad teológica que

capta el potencial destructivo que anida en las concepciones totalitarias y omnipotentes. El psico-

nálisis nos brinda la posibilidad de comprender hasta qué punto la omnipotencia infantil proyectada sobre Dios puede guardar una íntima relación con determinados modos de concebir la salvación que de Dios nos viene a través de Jesús.

La omnipotencia infantil, en la situación edípica, introduce el conflicto de la ambivalencia afectiva frente al padre. La aspiración a serlo todo, de no encontrar ningún tipo de límite al propio deseo, conduce a establecer una relación con el “padre imaginario” en clave de lucha a muerte, en un “o tú o yo”. Conflicto que genera de inmediato una intensa culpabilidad inconsciente, dado que ese padre, detentador de un poder ilimitado es, al mismo tiempo, admirado y amado.

Desde esta problemática, se plantean las íntimas relaciones que pueden establecerse entre ella y las diversas maneras con las que la teología interpretó la salvación que nos viene de Jesús. Freud resalta la genialidad de Pablo al haber encontrado en el orden dogmático una “solución” al problema de la culpa inconsciente que anida en lo más hondo de los seres humanos. Sin embargo, Freud pone en boca de Pablo interpretaciones posteriores de la muerte de Jesús.

Existe un determinado modo de entender la salvación que viene a introducir a Jesús en el esquema fantasmático del “padre imaginario” y en la dinámica de la omnipotencia infantil.

El mensaje cristiano de salvación y el papel que dentro de ella

se le asigna a la muerte y resurrección de Jesús, han ido asemejándose a la dramaturgia concerniente al “asesinato del padre primordial”: el padre descarga sin compasión sobre la persona de Jesús el castigo por un pecado original que sólo el dolor, la muerte y la sangre podían redimir. Todo esto se asemeja al mundo fantasmático del Edipo. Por ello, después de Freud, otros psicoanalistas han querido ver en la concepción cristiana de la salvación una proyección, en el nivel dogmático, de la problemática edípica infantil.

Se malentiende así el sentido sacrificial de la muerte del Señor. Un sacrificio de su vida, una ofrenda que expresó una disposición de entrega sin límites en el cumplimiento de la voluntad del Padre. Voluntad que no podemos entender como deseosa de la muerte de su Hijo, sino de la manifestación plena de su amor.

El hecho histórico de la muerte de Jesús ha sido interpretado por la comunidad cristiana según diversas ópticas y sensibilidades. Entre ellas, la que vio en esa muerte el sacrificio redentor que nos liberaba del pecado. La Carta a los Hebreos es una pieza clave en esa comprensión de la muerte de Jesús. Ya no tienen sentido los antiguos sacrificios del templo que vanamente intentaban ganar una salvación (Hb 10, 1-18). La antigua Alianza es sustituida por una nueva, sellada con la sangre de Cristo (Hb 9, 15-27). Es la ofrenda de su propia vida la que convierte a Cristo en Sumo Sacerdote que nos libera de toda angustia de salvación y de la necesidad

de ofrecer a Dios sacrificios y holocaustos, al modo de la antigua Alianza.

La expiación que se intentaba obtener mediante sacrificios en el templo es sustituida por la entrega de Jesús, clave fundamental de toda salvación. Los temas de la expiación, junto con los de la apropiación o rescate, reciben en el NT un sentido radicalmente nuevo. Nos ha liberado un nuevo modo de sacrificio: el de la entrega sin límites de Jesús como ofrenda existencial de sí mismo en favor de todos los seres humanos.

Pero a esta interpretación se añadieron con los siglos nuevos elementos que vinieron a oscurecer esa nueva significación que el NT confirió a los temas de la expiación o el rescate. La obra de San Anselmo tuvo una repercusión de primer orden en esas nuevas comprensiones de la redención, al añadir perspectivas ajenas al pensamiento bíblico (las del derecho romano y germánico sobre la justicia, el honor y la reparación). A partir de ahí, se expande por el cristianismo una visión de la salvación que pervierte la imagen de Dios y el sentido de la vida y muerte de Jesús. El crucificado, como víctima emisaria, ofreció a la fantasía de toda su tradición teológica un magnífico cauce para llevar a cabo esa operación proyectiva mediante la cual la omnipotencia de las ideas cree desembarazarse del mal, de la propia culpa, localizándola sobre la víctima emisaria inmolada.

No puede atribuirse a la obra de San Agustín, de San Anselmo o de Lutero la responsabilidad de

esa "teología de la sangre", que transforma al Dios Padre de Jesús en un Dios juez implacable y que confieren al concepto de redención un tono severo y aterrador. Según el psicoanálisis, las estructuras infantiles inconscientes han determinado esa comprensión de la salvación, dejando de lado otras interpretaciones de la muerte de Jesús que, con igual fundamentación teológica, quedaron en un segundo plano u olvidadas.

Se olvidó que la muerte de Jesús no fue responsabilidad de Dios, sino de quienes le quisieron representar; que Jesús vivió esa muerte desde una situación de desamparo; que su ejecución en la cruz se debió a la incapacidad de un sistema religioso para entender de un modo nuevo las relaciones de Dios con los hombres, en el que lo primario no es el respeto de una norma sagrada, sino el bien de la persona humana (Mc 3, 1-6); un modo nuevo de relación con Dios que asume el proyecto utópico de su Reino, el cual, iniciado en este mundo, encontrará su plena realización en un más allá que nos excede.

Una dosis excesiva de AT se introdujo en la comprensión del viernes santo, acentuando los aspectos sacrificiales y reparatorios de la muerte de Jesús (Ch. Duquoc). Una obsesión de culpa y perdón, de amor y odio, de rebelión y sometimiento a Dios Padre ha pervertido la espiritualidad cristiana, dejando traslucir temas inconscientes que guardan relación con la ambivalencia y la culpa tal como vienen a desarro-

llarse en el seno de la relación edípica.

La teología del siglo XX ha replanteado la soteriología, resituando en sus justos términos el sentido expiatorio que podemos aplicar a la muerte de Jesús. Cuan-

do la fe se desarrolla en una sensibilidad abierta a las cuestiones psicoanalíticas, estas nuevas interpretaciones de la salvación han de ser saludadas como benéficas aportaciones para una vivencia sana de la experiencia de la fe.

CULPA Y PECADO

La dinámica de la omnipotencia infantil introduce la ambivalencia frente al padre y una dinámica patológicamente sacrificial en la vida del ser humano, religioso o no. La aceptación del padre, como ley que organiza y modula las aspiraciones infantiles, se hace difícil. La situación queda bloqueada en una permanente relación de ambivalencia, en la que todo parece quedar reducido a una especie de "o tú o yo", como única alternativa para sostener la omnipotencia. La experiencia religiosa puede venir entonces a ofrecerse como un espacio óptimo para mantener y repetir indefinidamente ritmos y cadencias de un proceso que no encuentra resolución.

Anclado en su ambivalencia de amor-odio frente a lo paterno, el sujeto construye necesariamente un Dios que se le opone y frente al cual no cabe sino una relación de rebelión permanente o de perpetua sumisión, marcada por ese subterráneo "o tú o yo", que impone una espiritualidad de constante (y costosa) afirmación de lo divino como necesaria negación (nunca aceptada, por lo demás) de lo humano.

La agresividad y la culpa impregnan toda la espiritualidad. En

el sacrificio anida, simultáneamente, el odio al otro y la vuelta de ese odio contra sí mismo bajo la forma de culpa. La mortificación preside la experiencia religiosa del sujeto: «tú eres, yo no soy. Por ello me ofrezco y destruyo simbólicamente en el don presentado y sacrificialmente destruido». La espiritualidad queda impregnada por una magnificación y sacralización del dolor y deja ver una estructuración esencialmente super-yoica. La ley y la norma marcan toda la experiencia cristiana. Una ley sacralizada que ha perdido su naturaleza mediadora y que desplaza a un segundo término la celebración gozosa, el encuentro festivo y la misma comunicación con Dios.

Todos podemos reconocer esta dinámica de culpabilización patológica que ha impregnado a la espiritualidad cristiana. La movilización de los sentimientos de culpabilidad que acompañan a la conciencia de pecado puede dar lugar a procesos internos muy morbosos y a situaciones éticamente muy cuestionables. Se pueden experimentar sentimientos de culpa sin que haya pecado alguno (caso del escrupuloso) y también cabe vivir una situación de pecado sin tener conciencia de

ello ni, por tanto, experimentar culpa alguna.

Existe una especial dificultad para enfrentar los propios sentimientos de culpabilidad. La exacerbación de este tipo de sentimientos en épocas pasadas ha creado un recelo especial ante la experiencia de la culpabilidad. Por otra parte, la sensibilidad postmoderna actual parece empeñarse en proteger al Yo de todo sentimiento adverso, como el de la culpabilidad.

La proclamación de la autoestima propicia poco la apertura al sentimiento de culpa, paso obligado de un proceso de cambio y conversión. En el concepto de autoestima se resaltan, casi con exclusividad, las dimensiones amorosas respecto a uno mismo, dejando muy en segundo plano cualquier autocrítica.

El psicoanálisis nos ha llamado la atención sobre la dificultad de hacernos conscientes y responsables de nuestros sentimientos de culpabilidad. Actúa una defensa en forma de negación que pretende evitar el dolor psíquico y la herida que suponen para nuestro narcisismo. Aprender a soportar el displacer ocasionado por una sana autocrítica es un reto en el logro de nuestra maduración y una necesidad para emprender un proceso de progreso y transformación espiritual. Sin reconocimiento de la culpa no existe posibilidad de cambio ni de conversión.

Cuando la culpa no es reconocida, por impedirlo el propio narcisismo, fácilmente se proyecta sobre los demás. Es la proyec-

ción sobre otros de los propios sentimientos de culpabilidad. Se eligen unos “bucos emisarios” sobre los que se proyecta el propio mal interno y así se intenta aliviar el íntimo malestar y peso moral. El mecanismo de proyección de la culpa es una tendencia inherente a individuos y grupos que, de ese modo, intentan descargar su propia insatisfacción, frustración y culpa sobre otros que, por alguna razón, son elegidos para ello.

Dado su carácter, en buena parte inconsciente, la culpa puede pervertir la conciencia del creyente, pudiendo deteriorar el proceso al que es invitado. Saber articular sus sentimientos de culpa con una auténtica exigencia ética y de fe será una tarea que, probablemente, exigirá un fino discernimiento a lo largo de toda la vida.

No basta con reconocer la culpa, lo cual puede responder a dinámicas psíquicas y espirituales de signo muy diverso. Se hace obligado diferenciar entre una sana culpabilidad, que mueve a la transformación y al cambio, y otra cuyo objetivo parece ser el del autocastigo y la autodestrucción. Los psicoanalistas hablan de una culpabilidad depresiva y de otra muy diversa, que dieron en llamar persecutoria.

Existe una culpa con tonalidad depresiva que surge como expresión del daño infligido al otro, ruptura del encuentro, pérdida del amor y de los valores de nuestra vida y comportamiento. Esa culpa, que tiene su origen en las mismas pulsiones de vida, busca el cambio, la reparación y el resta-

blecimiento del vínculo roto por la transgresión. Guarda una función integradora e impulsa el futuro. Pero existe también una culpabilidad “persecutoria” que tiene su raíz en las pulsiones de la muerte y guarda el único objetivo de la autodestrucción y el daño. No busca el cambio ni la reconciliación, sino la autodestrucción y la muerte. Lejos de abrirse a la posibilidad de un futuro diferente, se queda atada al momento pasado de la transgresión. La dinámica de la omnipotencia y de la ambivalencia que ésta desencadena es su motivación inconsciente más decisiva.

liación, sino la autodestrucción y la muerte. Lejos de abrirse a la posibilidad de un futuro diferente, se queda atada al momento pasado de la transgresión. La dinámica de la omnipotencia y de la ambivalencia que ésta desencadena es su motivación inconsciente más decisiva.

SEXUALIDAD, AGRESIVIDAD

El psicoanálisis nos ha hecho ver que los campos de la sexualidad y la agresividad movilizan la culpabilidad de modo casi automático e irracional. Amor y odio son los padres de la omnipotencia y, en íntima relación con ello, sexualidad y agresividad generan una culpa que, desde el punto de vista cristiano, habría que discernir y analizar para comprender la relación existente que pueda, o no, existir entre esos sentimientos de culpa y lo que sería una auténtica situación de pecado.

capítulo más importante de su experiencia moral. Pueden vivir situaciones éticas muy cuestionables en el terreno profesional, sin experimentar por ello especial culpa. Cualquier transgresión de la norma en el campo de la sexualidad despierta en ellos la incomodidad de la culpa y la necesidad de buscar remedio mediante el sacramento de la reconciliación. Parece como si Dios fuera especialmente sensible a esta dimensión de la conducta y como si la relación con Él tuviera en este terreno el campo fundamental que habría que atender de modo preferente. La interpretación psicoanalítica, que enlaza la sexualidad con la cuestión del “padre imaginario”, podría clarificar mucho estos comportamientos.

Los temas concernientes a la sexualidad y a la agresividad cobran una relevancia muy particular cuando la concepción de Dios y su salvación se desarrollan en ese nivel infantil de la omnipotencia y de sumisión al padre imaginario. El Dios que allí surge es especialmente celoso y sensible a los temas de la sexualidad y agresividad, tal como sucede en la dinámica de la situación edípica. Pero parece, según una lectura elemental de los evangelios, que al Dios de Jesús le preocupan también muchas otras cosas del comportamiento de sus seguidores.

En el mensaje de Jesús el amor y la apertura generosa y solidaria ante los otros se presenta como lo más importante. Ese amor es el principio fundamental que configura la dinámica de la sexualidad y los demás aspectos de la existencia. La convergencia de sexualidad y amor se convertirá en el principio ético fundamental para determinar la vida del cristiano en este terreno. Más allá de su dimen-

Para muchos creyentes, la sexualidad se ha convertido en el

sión puramente corporal o genital, la sexualidad ha de ordenarse en una dinámica de encuentro y amor. Punto en el que una visión profunda de la teoría psicoanalítica vendría a coincidir con la posición más honda también de la ética cristiana.

Aunque existen elementos dispersos en los restantes escritos del NT, no encontramos en los evangelios un código de ética sexual ni de ética política o económica. La elaboración de una ética sexual no ha resultado nunca una tarea fácil. “La moral cristiana del pasado fijó la sexualidad demasiado unilateralmente en función de la procreación, desestimó el placer sexual y empleó con excesiva rapidez las categorías de pecado y pecado grave” (Karl-Heinz Peschke). Por otra parte, la dinámica social imperante banaliza y descontextualiza la sexualidad de sus obligadas relaciones al encuentro y la alteridad.

Tras este problema de orden ético, debemos interrogarnos sobre las conexiones existentes entre los posicionamientos morales en este campo (sean “conservadores” o “progresistas”) y las representaciones de fondo que pueden darse sobre Dios y la salvación. Hay, en efecto, determinados modos de pensar y sentir a Dios y de representarse la redención que de Él nos viene que, necesariamente, inciden en las posiciones profundas que adoptamos ante la sexualidad. Las vinculaciones que el psicoanálisis ha puesto en evidencia entre lo paterno, la culpa y la sexualidad obligan necesariamente a pensar en este

sentido. Dogma y moral cuentan con relaciones más íntimas de lo que generalmente pensamos.

La agresividad, junto con la sexualidad, es el dinamismo que más fácilmente desencadena una culpa no siempre suficientemente razonada. Con frecuencia acarrea más problemas íntimos (y no sólo conscientes) que la misma sexualidad. El conflicto, la agresividad son sistemáticamente negados, a veces, incluso antes de ser identificados y valorados crítica y evangélicamente. También en ese campo la culpa se suele suscitar de un modo casi automático y fácilmente irracional.

El resultado de esta negación sistemática es operar una falsificación importante del mensaje evangélico. El amor total, el amor “químicamente puro” (inexistente como bien sabemos por el psicoanálisis) resulta una falacia y una coartada para negar la dimensión esencialmente conflictiva de la realidad y de la sociedad en la que vivimos. La agresividad negada sólo parece disponer de un camino en la vida de muchos creyentes: su reconversión sobre sus propias personas en forma de sentimientos de culpa inconsciente. O la violencia frente a los que no participan en la propia creencia.

Confundimos agresividad con destrucción y violencia física, olvidando que la agresividad constituye también una fuerza vital que puede y debe estar trabajando en nosotros en favor de la vida. Como en el caso de Jesús, deberemos recordar que las palabras que dirige a los fariseos (cf. Mt 23) expresan una sana agresividad en

favor de la vida y del Reino de los cielos al que Dios nos llama. Por no hablar del episodio del Templo, al que solemos referirnos con los términos de “ira santa”, olvidando quizás que, aunque santa, era también manifiestamente ira.

En definitiva, los temas concernientes a la sexualidad y la agresividad cobran una relevancia muy

particular cuando la concepción de Dios y su salvación se desarrollan en ese nivel infantil de la omnipotencia y de la sumisión al padre imaginario. El Dios que allí surge es un Dios especialmente celoso y sensible a los temas de la sexualidad y agresividad, tal como sucede en la dinámica de la situación edípica.

LAS RELACIONES DE OBEDIENCIA Y AUTORIDAD

La cuestión del poder y del ejercicio de la autoridad en el seno de la institución religiosa es otra cuestión importante para una teología postfreudiana. La dinámica de la omnipotencia puede encontrar también aquí un lugar propicio por la excesiva insistencia en los polos de lo jerárquico, de lo magisterial, de la fidelidad a la tradición, etc. La totalidad puede emerger de nuevo como tentación en las esferas del poder y del saber institucional.

La autoridad guarda una íntima relación con la cuestión del todo-saber y, por tanto, también con la búsqueda de la totalidad y de la omnipotencia. Durante períodos importantes de la infancia, el padre imaginario lo sabía todo, como una faceta más de su incuestionable plenitud de poder. La ambivalencia, sin embargo, que marca toda relación, y en particular la paterno-filial, juega aquí un papel importante. Por una parte, la necesidad de buscarse en el otro, a través de la identificación, contribuye a asignarle a ese otro el saber y el poder. Pero, al mismo tiempo, si es el otro el que todo lo sabe y lo puede, me está

impidiendo a mí poseer aquello que tanto deseo. La agresión surge como una expresión más de la ambivalencia general.

También en este terreno, cuando la realidad puso de manifiesto el carácter esencialmente falible del padre, fue necesario realizar el duelo, dar por terminada esa supuesta omnisciencia que se le atribuyó con la secreta esperanza de conquistarla algún día. La tentación de recuperarla puede también ser muy fuerte. La tentación de pensar que el todo-saber está en algún lado, que alguien posee y garantiza de algún modo la omnisciencia, puede ejercer una intensa fascinación. La totalidad que habita por los espacios de lo religioso puede prestarse fácilmente a facilitar la creencia.

Esa totalidad de lo paterno puede generar una doble dinámica infantil en la relación con ella: la de la permanente sumisión acrítica, infantilizante, o la de la perpetua actitud de revuelta y resistencia para asumir las relaciones de autoridad y obediencia. Actitud ésta igualmente acrítica e infantil. Para el creyente postfreudiano, el tema de la obediencia a

la autoridad se hace especialmente sospechoso por la posibilidad de encubrir infantilismos profundos y tentaciones camufladas.

La comunidad cristiana no es una agrupación acéfala. Cristo es la Cabeza a la que esta comunidad se debe y se refiere. A nivel visible, esa referencia básica de Cristo se manifiesta sacramentalmente en los ministerios eclesiales, con sus funciones pastorales y de magisterio. Existen unas instancias de decisión que la comunidad cristiana está llamada a reconocer. Porque su fe es una fe participada, que se recibe desde la comunidad eclesial y apostólica y que en ella vive y se desarrolla. Por otra parte, desde una perspectiva psicosocial, en la vida individual y social, son necesarias unas relaciones de obediencia, por más que esto pueda suponer una cierta herida a nuestro narcisismo que tantas veces sueña con una libertad omnimoda en las relaciones con los otros. La responsabilidad exige el respeto a leyes y normas necesarias para el bien común y determinadas posiciones de corte anarquista esconden la misma tentación de omnipotencia que descubriremos en ciertos tipos de personalidades autoritarias.

Las relaciones de autoridad u obediencia han constituido siempre un capítulo problemático dentro de la teoría y práctica de la Iglesia. La difícil tarea de articular la libertad cristiana con el some-

timiento a unas leyes o normativas determinadas, o a la fidelidad a la propia conciencia con la disponibilidad exigida por la institución religiosa respecto a sus disposiciones, plantea problemas de no fácil resolución y es fuente permanente de conflictos en la vida eclesial.

Los estudios bíblicos, eclesiológicos y dogmáticos han centrado con frecuencia su atención sobre toda una serie de núcleos problemáticos que surgen en el intento de conciliar esos dos polos referentes a una necesaria libertad y obediencia cristianas. Juan Pablo II, consciente de esa problemática, ha pedido que se le ilumine sobre el ejercicio del ministerio petrino, máxima expresión de la autoridad en la Iglesia.

Desde la perspectiva psicoanalítica, la cuestión verdaderamente decisiva es la del modo de vivenciarse esas necesarias relaciones de autoridad y obediencia en las que el creyente cristiano se ve involucrado, por una parte o por otra. Y la gran interrogación surge ante unos modos de ejercitarse la autoridad y la obediencia (o desobediencia) a la misma en las que, con demasiada frecuencia, parece anidar el fantasma de totalidad que nos devuelve, de nuevo, a la cuestión primera y básica de la omnipotencia, eje vertebral a partir del que hemos planteado estas cuestiones a una teología post-freudiana.

Condensó: JOAQUIM PONS