

DESPOJOS Y APERTURAS. EL ITINERARIO DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA

CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO.

El ateísmo del psicoanalista no es más espantoso que el silencio de Dios en las auténticas experiencias religiosas.
Louis Beirnaert s.j.

1. *La fe viene por la palabra*

La fe viene por la palabra, afirmó Pablo. Es decir, la fe nos llega a través de un sistema simbólico que expresa los modos particulares de pensamiento de un grupo humano determinado. Esa palabra, evidentemente, será siempre una palabra humana. Es decir, una palabra indicadora del modo en que una cultura divide su universo y codifica sus propias experiencias y mediante la cual el individuo encuentra la posibilidad de estructurar su mente y de insertarse en su comunidad de pertenencia. Toda la riqueza y limitación, por tanto, de esos modos particulares de entender el mundo y la propia vida marcan la palabra de fe que nos llega. Las estructuras mentales, socioculturales, políticas y económicas de la comunidad en la que, en un momento dado, somos incorporados constituyen la rejilla a través de la cual la experiencia cristiana entra a formar parte de nuestra vida. Así llega a nosotros lo que, genéricamente, podríamos denominar «la fe de nuestros padres». Ella nos vino a cada uno en unas coordenadas socioculturales y biográficas bien determinadas.

La experiencia cristiana fue así haciéndose algo nuestro en una incorporación de fórmulas, ritos, creencias y actitudes morales específicas que, posteriormente, debieron ser, más o menos costosamente revisadas. Nos llegaron los *mandamientos de Dios*, los *mandamientos de la Iglesia* y la lista de los *pecados capitales*, en un mismo orden de prescripciones y prohibiciones a asumir. El recitado de las *Bienaventuranzas* nos vino, como un listado más junto al de las *Obras de misericordia*, los *Sacramentos* o los *Artículos de la fe*. En nuestra memoria y en nuestra emoción parecían entrar con el mismo calado el *Padre nuestro*, que la *Salve Regina* o el *Señor mío, Jesucristo*. Así mismo, la garantía de salvación podía hacerse equivalente a la observancia de los *nueve primeros viernes de mes*

y la protección del cielo encontraba su representación más definida en el rostro de la patrona de nuestro pueblo o ciudad. Así pudo muy bien venir a nosotros la fe. Porque la fe nos vino por la palabra; todo ello en el contexto de una sociedad y una cultura marcada por unas coordenadas políticas y económicas en la que la experiencia religiosa formaba parte indisociable de la oficialidad y de la vida colectiva.

Las huellas afectivas y emocionales de un signo u otro que pudieron dejar en nosotros tales y tantos otros escenarios y tipos de experiencias quizás no se encuentren todavía plenamente revisadas y, ni siquiera, reconocidas del todo. Habría que empezar por reconocerlo. Forman parte, probablemente, de algún estrato de nuestra experiencia cristiana de hoy, determinando, en una medida u otra, nuestras opciones más decisivas en el campo de la religiosidad. A través de todo ese conjunto de mediaciones nos llegó la fe. Porque la fe viene siempre por la palabra.

Más allá, sin embargo, de este orden de condicionamientos evidentes que nos supone el recibir la fe mediante la palabra de una comunidad particular, en un momento y modo determinado de la historia, tendríamos que reflexionar sobre lo que la palabra significa dentro del acontecer humano y de su desarrollo particular. Así podremos comprender mejor el alcance de los condicionantes de nuestra experiencia cristiana. La teoría psicoanalítica que se inspira en J. Lacan nos ayudará a ello¹.

2. *Palabra de hombre, palabra de Dios.*

La palabra emerge desde la carencia. Surge desde un vacío que nos constituye como sujetos humanos y que nos diferencia del animal y de su cerrado sistema biológico. El ser humano, desprendido de la matriz originaria materna, vive sus inicios en una fascinación imaginaria del propio yo, en la que no existe ni el otro, ni la realidad; tampoco el pensamiento y la palabra. Tan sólo por la introducción del orden simbólico del lenguaje se le hará posible decir *yo, tú, él* o *ella* y quedar así situado en el mundo como un sujeto humano entre otros sujetos.

Pero este ingreso en el orden humano no acontece sino a costa de una escisión de nosotros mismos. De perdernos, de alguna manera. El orden simbólico es un orden tercero que se organiza entre nosotros y el mundo real. Mediante él, lo real adquiere en nuestra mente un cierto orden que nos redime de la confusión primera. Pero ello no tiene lugar sino a través de una división, de una separación que se opera en nuestro mismo ser. *División del sujeto* (Spaltung),

¹ Cf. la obra A. RIFFLET-LEMAIRE, *Lacan*, Edhasa, 1971, en la que tenemos una de las mejores introducciones a la lectura de este autor.

dirá J. Lacan al respecto. Atrás quedará lo más verídico y esencial, perdido, sin nombre ni representación verbal, pero latiendo y movilizándolo de continuo nuestro desear consciente. Son las otras palabras, palabras perdidas para nuestra conciencia, pero determinantes desde esa otra escena del lenguaje y la voz de nuestra fe.

La fe viene por la palabra. Por una palabra, pues, que se origina y que presupone una carencia. Pero esa fe que nos llega a través de ella, se presenta hablándonos de una Palabra también, inscrita, sin embargo, en un orden diferente. Una Palabra con mayúscula, portadora de una totalidad, la de Dios, y que por ello mismo puede muy bien presentarse con la pretensión de colmar y calmar la carencia de la que surgió y que hizo posible nuestra limitada palabra. El Logos de la fe, en efecto, abre la experiencia mundana a un horizonte particular, el del Reino que, como utopía última, se sitúa tras la limitación que implica toda palabra humana. Pretende ser así la realización plena de lo humano, lo que trasciende todo sistema simbólico limitado y contingente, pasado, presente o por venir, en un futuro más o menos inmediato.

Desde aquí, la tentación puede ser fácil: la de acogerse a esa Palabra total sólo como modo de eludir la limitación que, por esencia, nos marca, la de nuestro acontecer histórico y social y la de la carencia que nos constituye como sujetos desde que ingresamos en el orden simbólico del lenguaje. La fe que nos viene por la palabra, puede degenerar entonces en una astuta estratagema mediante la que eludir la limitación y la determinación inevitable de nuestro existir.

Existe, pues, una tensión inevitable: la que surge desde la limitación en la que y por la que nos viene la fe y la plenitud de esa otra Palabra radical que se nos dirige y nos llama. La sabiduría para mantener de modo constante esa tensión, sin pretender eliminar la limitación y contingencia de una, ni la promesa de plenitud de la otra, será uno de los retos fundamentales de toda «catequesis». Se trata, así, de ser permanentemente conscientes de esa distancia que existe entre la palabra portadora de la fe y la Palabra que nos viene por ella. Sin duda encontramos aquí la indicación fundamental para el itinerario que hay que señalar a la experiencia cristiana.

La cuestión, sin embargo, no es nada fácil. Pues, la palabra del ser humano, por surgir desde el trasfondo de una carencia, está siempre a la expectativa de un objeto que venga a colmarle plenamente, a adquirir para sí un estatuto inmutable y absoluto. El mensaje que nos habla de un Logos Eterno tienta de modo permanente a la experiencia cristiana con pretender encontrar en ese Logos la base que asegure la omnipotencia de su propia palabra, viéndola así dotada de una validez suprema y eliminando con ello esa carencia básica que nos constituye y que es la fuente de nuestro permanente desear. Es muy fácil venir así a

confundir la esperanza de plenitud que ofrece la Palabra de Dios con la expectativa desmesurada del deseo infantil. Es una de las grandes advertencias que podemos recibir desde un examen psicoanalítico del deseo. Comprenderemos desde él, que el engarce entre la palabra del hombre por la que viene la fe y la Palabra de Dios, por la que ésta se realiza, no resulte nunca fácil. El deseo infantil se constituye fácilmente como una trampa en la que la palabra religiosa se extravía. Tanto más cuanto esa Palabra que nos llega por la fe se expresa a través de una serie de representaciones que se encuentran íntimamente ligadas a las estructuras más decisivas de la constitución y desarrollo de nuestro mundo afectivo. La fe nos habla de un Dios que se manifiesta simbólicamente como *Padre*; de un *Hijo* que, siendo de su misma naturaleza, viene para ofrecer una salvación; de una *madre-virgen*, María, a través de la cual nos vino la Palabra y que, por eso mismo, aparece como una representación maternal privilegiada; de unos *hermanos* con los que formamos la única *familia* humana. Es decir, la fe se expresa acogiendo las instancias fundamentales de nuestra estructuración afectiva, «padre», «hijo», «madre», «hermanos», «familia», para hundir sus raíces en los niveles más profundos de nuestra dinámica personal.

El problema, sin embargo, es que esas representaciones pueden ser vividas en registros muy diferentes de nuestra experiencia. Pueden responder a dinámicas muy infantiles y paralizantes si se sitúan al nivel de lo «imaginario»; es decir, del puro deseo infantil que, ignorando la intersubjetividad, pretende mostrarse ajeno a cualquier modo de estructuración que le limite; o pueden también ser vividas en el nivel de lo «simbólico», es decir, en el contexto de un mundo afectivo que ha madurado en la relación interhumana y en la aceptación de sus límites y que hace funcionar a esas representaciones como unas referencias ideales, pero no ilusorias.

Pero además de estas resonancias e implicaciones existentes entre las representaciones de la fe y las de nuestro mundo afectivo, hay que añadir que la dramaturgia particular con la que el cristianismo nos anuncia el mensaje de la salvación, presenta amplias resonancias también con las vicisitudes más importantes de la conflictividad inherente a nuestra constitución como sujetos humanos. Es lo que Freud advirtió genialmente (a pesar de presentarlo con un ropaje tan inadecuado y mediante argumentaciones, a veces, tan inconsistentes) en obras como *Tótem y tabú* o *Moisés y la religión monoteísta*, y, lo que J. Pohier supo recoger (costándole tan alto precio) en algunas de sus más importantes reflexiones teológicas². La salvación que, desde muy pronto, se comenzó a expresar en

² Cf., por ejemplo, *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris 1972; *Quand je dis Dieu*, Paris 1977 y *Dieu fractures*, Paris 1985. La obra *Quand je dis Dieu*, fue condenada por el Vaticano en la primavera de 1979. A la condena pública se siguieron sanciones

términos de un conflicto entre Dios y la humanidad, que tan sólo podía obtener una resolución mediante el sacrificio del Hijo (*sacrificio por el cual quisiste devolvernos la amistad*, que todavía recitamos en una de las plegarias eucarísticas) presentaba, en efecto, resonancias muy fuertes con el conflicto de ambivalencia y culpa que marca la situación edípica infantil³.

3. La confabulación del deseo y la religión.

A todo lo anterior hay todavía que añadir que, probablemente, pocas dimensiones de la existencia vengan a ofrecer tantas dificultades para su maduración como la instancia religiosa en general. En otros aspectos del desarrollo humano, en efecto, actúan toda una serie de elementos que vienen a jugar de un modo eficaz y saludable en la corrección y domesticación del deseo infantil, tan devastador y omnipotente en sus pretensiones⁴. La confrontación con la realidad física, por ejemplo, que el niño va llevando a cabo en su mejor conocimiento del mundo y del sistema de causas y efectos que lo rigen, va reconduciendo su deseo hacia una acomodación madurativa y saludable con esa realidad en la que se desenvuelve. El viento sopla en una dirección determinada, con total independencia del deseo del niño que sitúa su pequeño barquito sobre las olas del mar. El juguete recién estrenado se hace trizas por la fuerza de la gravedad, sin importarle todo lo que el infantil sujeto esperaba de él. Y así, tantas y tantos acontecimientos que van a poner a prueba la pretendida omnipotencia del deseo del niño.

Algo parecido tiene lugar en el campo de las relaciones interpersonales. El deseo infantil aprende, conveniente aunque dolorosamente, que los otros no están ahí para gratificarle siempre y en cualquier momento, ofreciéndose como una respuesta completa e inmediata a sus necesidades y deseos. Desde los primeros momentos, tendrá que asumir y elaborar dificultosamente una dolorosa y necesaria alternancia de presencia y ausencia de la madre, de la que pretendía

disciplinares de una extrema dureza: se le prohibió predicar, presidir la Eucaristía y enseñar teología, despojándolo de este modo, como miembro de la Orden de Predicadores, presbítero y teólogo, de las tres funciones que constituían el armazón fundamental de la vocación y de su vida. La condena y estas severas sanciones provocaron en este hombre, honesto y apasionado, una crisis que, en carne viva, nos expuso (para algunos de modo impúdico) en su obra más inquietante y provocadora: *Dieu fractures*. En ella lleva a cabo una confesión personal y autocrítica de todo su trayecto, junto con reflexiones, siempre vivas y sugerentes, a propósito de Dios, la muerte, la sexualidad, la culpa, etc.

³ A toda esta problemática concerniente a la crítica freudiana de la religión y a sus aplicaciones a la dogmática cristiana, me referí en el trabajo *Teología y psicoanálisis*, Cristianismo y Justicia, Barcelona 1995.

⁴ Hace años nos advirtió el mismo J. Pohier de las dificultades específicas que ofrece la maduración religiosa para llevarse a cabo. Cf. J. POHIER, *Pensamiento religioso y pensamiento infantil* en A. GODIN, *Adulto y niño ante Dios*, Sígueme, Salamanca 1968, 31-76.

disponer como si de una parte de su misma realidad se tratase. Más tarde, tendrá también que comprender y aceptar con dolor que esos seres a los que idealizó desde su propia necesidad, no son ni tan sabios, ni tan poderosos y ni siquiera tan buenos como él exigió y pensó. Desde una perspectiva cognitiva, el encuentro con los otros vendrá igualmente a garantizar la relatividad de la propia visión de las cosas y los errores de perspectivas a los que tantas veces nos hemos de ver sometidos.

Nada de eso, sin embargo, juega, o juega del mismo modo, en nuestra experiencia de fe. Ahí, nos situamos frente a un orden de realidad que escapa, por naturaleza, a las condiciones físico-materiales y que, por ello, no sabe ofrecernos las resistencias tan dolorosas, pero tan saludables, que la realidad de nuestro entorno material nos opone. Es «otro mundo», justamente, el que trasciende a éste en el que vivimos y que, con frecuencia puede convertirse, por arte y magia de nuestro deseo, en una especie de mundo «al revés»: allí donde todo anhelo se cumple, allí donde lo negro se hace blanco, allí donde cualquier límite no tiene lugar.

En el mundo de la experiencia de fe, la confrontación con el otro, el ajuste de perspectiva que la intersubjetividad impone, las inevitables frustraciones que puntean nuestros contactos con los demás, tampoco acontecen de la misma manera en el campo de la religiosidad. En realidad, con Dios no hay comunicación en el sentido habitual del término: no sabemos si nos oye y, ciertamente, no podemos oírlo. Y, además, se nos ha dicho que Dios no conoce limitación ni en omnipotencia, ni en omnisciencia, ni en bondad. Todo sería, por tanto, posible con Él. En definitiva, nuestra relación con Dios escapa también de una manera esencial a las madurativas limitaciones a las que tenemos que someternos en nuestras relaciones con los otros.

Tal como afirmó Jean Le Du, *la religión no instruye a los hombres sobre la locura de sus deseos; designa un lugar en el que esta locura ya no se llamará locura, sin que por ello deje de ser lo que es*⁵. Como sucedía con aquel personaje de la película *El* de Luis Buñuel. Francisco, el protagonista, ya loco, con una paranoia firmemente instalada, vive serena y armoniosamente entre la comunidad de frailes, entregado a la contemplación y al rezo. En la imagen final, lo vemos alejarse, con un significativo caminar ondulante, por un típico y conventual paseo de cipreses, sin que su evidente locura provoque la más mínima estridencia en el contexto religioso en el que se sitúa. La locura vive en un lugar donde ya no es reconocida como locura.

⁵ Cf. J. Le Du, *Psicoterapia de grupo y experiencia cristiana*: Concilium 99 (1974) 297.

4. *Tensar el deseo desde lo real a lo utópico.*

La experiencia cristiana, si quiere ver asegurado su equilibrio, se ve sometida, pues, a una inevitable y saludable tensión. De una parte, se origina y desarrolla desde una realidad que se ve marcada por la frustración en todo orden de cosas. Frustraciones inevitables unas, marcadas por la realidad en lo que tiene de contingencia y limitación (desde las catástrofes naturales, hasta la enfermedad, las involuciones orgánicas y, finalmente, la muerte como la más radical e inevitable de todas). Marcada también por una serie de frustraciones, teóricamente evitables, como las de la injusticia, la ignorancia, la violencia, la mentira y la traición, etc..., pero que están ahí en un grado en el que no podemos sino reconocer nuestra impotencia frente a ellas.

Y en este terreno del deseo frustrado es en el que nace y se desarrolla nuestra experiencia cristiana, como una utopía que moviliza y nos atrae necesariamente hacia un mundo feliz. En efecto, la palabra de la que es portadora la fe, supone siempre estirar, tensar la realidad presente, personal y colectiva que vivimos, desde la situación limitada y «*sometida al fracaso*» hasta verse *libre de la esclavitud a la decadencia y alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios* (Rom. 8,20-21).

Pero el orden de lo ilusorio –cuando la utopía ha perdido su pie en la realidad frustrada– amenaza por siempre a la esperanza. Por ello, no existe otro camino que el de mantener esa tensión permanente entre la asunción de la realidad, en todo lo que tiene de limitación del deseo, y ese «más allá» esperado y deseado de la realización plena del Reino. Porque la falta de esa tensión vendría a significar, o bien acabar en la claudicación del que nada espera y nada cree, o bien venir a caer plenamente en el orden de lo ilusorio, como expresión de la victoria de un deseo infantil que no resiste la adulta prueba de la realidad.

Si lo ilusorio indica la ausencia de tensión por la pérdida del polo de lo real, la atonía se puede presentar también por la incapacidad para mantener con fuerza el polo de la utopía. Esa tensión del deseo hacia la utopía, que moviliza un esfuerzo por la construcción del Reino que ya creemos aquí iniciado, no parece encontrar hoy su ambiente más prometedor. No son propicios –como sabemos– los aires de la postmodernidad para ese gran relato que es la Historia de la Salvación, para esa gran utopía que es la construcción del Reino y para esa gran Palabra que es la de Dios. Somos así portadores de unas mayúsculas para las que la sensibilidad postmoderna siente una especie de alergia particular. Y sin embargo, ahí tenemos planteado el reto. La maduración de nuestra experiencia cristiana pasa por preservar el ideal incorporado, sin ceder condescendentemente a los aires psicosociales en los que nos movemos, por más que intentemos –y lo

hemos de hacer- comprender y valorar lo que en nuestros días supone esa nueva sensibilidad postmoderna.

5. *Tensar el deseo desde el «sí mismo» hacia la alteridad.*

Pero además, junto a esa tensión del deseo que se extiende desde lo real a lo utópico, existe otra tensión que se hace inevitable enfrentar: la que va conduciendo al deseo desde un «sí mismo» centrípeto que tenemos como inevitable punto de partida y que siempre contará con un enorme potencial energético, hacia una alteridad a la que hemos sido convocados por la Palabra que nos llegó y frente a la que siempre encontraremos grandes resistencias.

Nunca fue fácil ese proceso de desasimiento personal en pro de una alteridad, como objeto amoroso, que condense y polarice la propia dinámica personal. Pero quizás también hoy contemos con dificultades especiales, debido igualmente a los mismos aires de la postmodernidad, con lo que ellos suponen de invitación al culto personal, al «individualismo prudente» y a la mera estetización de la vida.

Historiadores, filósofos, sociólogos y psicólogos coinciden en que estamos viviendo el apogeo del narcisismo como tema central de la cultura. Psiquiatras y psicopatólogos aseguran que la crispación neurótica de antaño se substituye por la flotación narcisista de ahora, que se convierte en la patología arquetípica de nuestro tiempo y en la dolencia básica de las urbes occidentales⁶. En ningún ambiente podemos considerarnos inmunizados frente a esta proclividad. ¿No es ahí, por ejemplo, adonde últimamente nos convoca E. Drewermann en sus propuestas finales de la obra *Clérigos?*⁷ El culto del crecimiento personal y el valor supremo de la autoestima que se está llevando a cabo en determinados medios religiosos, parecen mostrar los efectos perniciosos también en estos ámbitos de ciertos aires postmodernos y de una determinada psicología de «sabor genuinamente americano», que atentan gravemente contra la propuesta evangélica de la entrega y la generosidad.

Estamos hablando del amor. La experiencia que hemos siempre considerado, con razón, como la que señala el núcleo esencial y la realización más plena de la experiencia cristiana. Dios es amor, y el amor nos aparece como la única vía de conocimiento y de relación con Dios. *El que no ama no conoce a Dios... Quien dice que ama a Dios, a quien no ve, y no ama a su hermano a quien ve, es un embustero* (I Jn. 4, 7 . 20). Así de taxativamente se nos ha dicho. En ello, la

⁶ Cf. J. L. TRECHERA, *¿Qué es el narcisismo?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997

⁷ Madrid 1996. Una crítica detallada de la propuesta de Drewermann se puede encontrar en J. I. GONZÁLEZ FAUS - C. DOMÍNGUEZ MORANO - A. TORRES QUEIRUGA, *«Clérigos» en debate*, Madrid 1996.

teología y la espiritualidad no han dejado nunca de insistir, aunque, en realidad, parece que aún no nos hemos hecho cargo de lo que esto significaría, tanto para la vida como para la reflexión teológica en general⁸. Pero dejando aquí de lado las implicaciones más teológicas sobre el amor (Jesús hizo sobre el amor menos discursos que sus seguidores), vamos a centrarnos en algunas consideraciones de carácter preferentemente psicodinámico.

El amor, en el justo parecer de Freud, es el término más equívoco de cuantos existen. En él incluimos las relaciones hombre-mujer en base a sus necesidades genitales (vulgarmente denominadas «hacer el amor»), así como los sentimientos positivos existentes entre padres e hijos o entre hermanos y hermanas, o, más allá del ámbito familiar, hablamos de amor incluso en las relaciones de amistad (*nadie tiene mayor amor que el que da la vida por los amigos*, Jn. 15,13) o, también, en un sentido más amplio todavía, como altruismo y amor a toda la humanidad. El amor, posee, entonces, variadísimos registros, que pueden ir desde el que se experimenta en la relación que establecemos con Dios hasta los diferentes modos de vinculaciones humanas o incluso hasta la relación que mantenemos con las ideas y las cosas⁹.

Pero, si diferentes son los registros en cuanto al objeto de nuestro amor, diferentes también pueden ser los registros subjetivos desde los que mantenemos su experiencia. El amor, en su sentido más psicodinámico, es deseo de unión, pretensión de cercanía y, con ello, eliminación de toda distancia o diferencia que dificulten la vinculación. Por ello mismo, también la experiencia del amor puede resultar de una terrible ambigüedad. *Hay amores que matan*, expresa con toda la razón la sabiduría popular. El psicólogo clínico tiene ocasión de verificarlo cada día en su práctica psicoterapéutica. El amor puede pretender esencialmente la búsqueda de sí mismo en la imagen especular del otro, puede llevarse a cabo con la aspiración más o menos latente de no perder una cercanía y valoración necesaria para vivir, puede expresar un deseo de vinculación pasiva y dependiente, o de un dominio y control, no exento de agresividad, dentro de la misma dinámica que hay que seguir considerando, sin embargo, como «amorosa»; puede también constituirse como una estratégica y enérgica defensa frente a una conflictividad que no se es capaz de admitir.

Sabemos bien que la distinción teórica que podemos llevar a cabo entre un amor «auténtico» en su sentido más cristiano y los amores falsos que generan

⁸ La última obra de J. M. Castillo, *Los pobres y la Teología*, (Bilbao 1997) se encarga brillantemente de hacernos caer en la cuenta de la dificultad que experimenta la teología para hacerse cargo de lo que significa que el amor se nos haya revelado como la única vía de conocimiento de Dios.

⁹ Cf. S. FREUD, *El malestar en la cultura*, O. C., III, 3040-3041.

destrucción, no resulta nada fácil cuando nos acercamos a la complejidad de las relaciones personales vividas. Todos reconocemos ya que no es fácilmente diferenciable la experiencia del «Ágape» de la experiencia del «Eros», tal como se pretendió distinguir nítidamente en otros momentos¹⁰. Son muchas las personas convencidas sinceramente de su amor por los otros, cuando dependen o hacen depender, cuando dominan o se dejan controlar, cuando vivencian al otro como una mera prolongación de ellos mismos. Son capaces incluso de los mayores sacrificios y renunciaciones en favor de aquellos a los que dicen amar. «Nadie ama más que la persona histérica», se ha dicho con razón. Pues la personalidad histérica, en efecto, vive y pretende hacer girar su existencia alrededor y en razón de la mirada de los otros. Para ello será capaz de llevar a cabo el mayor de los sacrificios. La personalidad histérica, como nadie, ama el amor¹¹.

Tensar el deseo desde el «sí mismo» a la alteridad, constituye, pues, un proceso nada fácil y en el que el autoengaño puede operar como en pocos otros ámbitos de la experiencia. Implica la renuncia a establecer las relaciones en clave de dependencia o en clave de dominio y posesión, para abrirse a la experiencia de encuentro con un tú libre y diferente, frente al que hay que salvaguardar siempre una necesaria distancia. Sólo de este modo aseguramos el respeto a la carencia y falta que nos constituye como sujetos. La alteridad del prójimo gana terreno en nosotros sólo cuando partimos del respeto a su vida, como única y diferente, cuando deseamos la dignificación de su existencia y cuando tenemos la aspiración a que sea realmente feliz. Y eso, por encima de nuestros propios esquemas mentales, por encima de los principios que muy honestamente podamos defender, por encima de «nuestros sábados» que, tendríamos que reconocer, todos tenemos. Sólo así se realiza de alguna manera el amor como expresión de un compromiso real que es capaz de «dar la vida por el amigo».

El camino nunca es fácil, las trampas, conscientes e inconscientes, múltiples, tanto mayores cuanto más altos puedan ser nuestros ideales respecto al amor. Porque, bien lo sabemos, la altísima y elevada pretensión de amar a todos, puede fácilmente desembocar en que no se ame a nadie en realidad, sino la propia imagen encumbrada en ese heroísmo aparente del amor universal. De ahí, que habría que tener muy en consideración que todo amor se vuelve sospechoso desde el momento en el que no sea posible encontrar su verificación en el amor concreto, real, condensador de buena parte de nuestros afectos, hacia personas reales y concretas de nuestra vida. Sólo cuando se ama a alguien de verdad podemos asegurarnos mínimamente que somos capaces de amar.

¹⁰ Recordemos al impacto de la obra de A. NYGREN, *Erôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris 1952-1962.

¹¹ Cf. F. RIEMAN, *Formas básicas de la angustia*, Barcelona 1978, 179-225.

6. *El Dios de la experiencia cristiana.*

La experiencia cristiana tiene como referencia fundamental a Jesús de Nazaret y a la particular representación de Dios que se nos revela en su hablar y su actuar. Una representación de Dios que hay que considerar como auténticamente revolucionaria, en cuanto se hace demoledora de las imágenes y representaciones que el ser humano tiende a formarse sobre la trascendencia, tanto en el ámbito colectivo como en el individual. Como tan acertadamente lo expresó Ch. Duquoc desde su magnífica receptividad a las cuestiones psicoanalíticas, el Dios de Jesús es un *Dios diferente*¹².

Efectivamente, ha de constituir una permanente sorpresa el Dios Padre del que nos ha hablado Jesús. Porque ese Dios ha desbaratado los esquemas más comunes y universales que nos vemos empujados a elaborar sobre Él. Ese es nuestro «invento». El que desde las dinámicas afectivas más infantiles tiende a construirse un Dios omnipotente con el que sentirse amparado, justificado y quizás también en permanente y oculta rivalidad. Pero el Dios de Jesús, en efecto, no se parece en nada a Júpiter, ni en su potencia ni en sus permanentes altercados con los demás, dioses o seres humanos. El Dios de Jesús ha preferido, más bien, mostrar su mayor potencia en la suprema debilidad. No para incitarnos a ninguna exaltación del fracaso, de lo débil o de lo impotente, sino tan sólo para intentar convencernos de que si existe alguna fuerza auténticamente operativa y eficaz para transformar el mundo, esa se encuentra en la generosidad y la entrega y no en el poder, el narcisismo y la violencia.

El Dios de la experiencia cristiana no es, por tanto, el que está ahí para darnos una explicación y respuesta cabal ante los innumerables y dolorosos enigmas que encontramos en el curso de nuestra existencia. No sabemos más creyentes que no creyentes. Tan sólo disponemos –y ya es bastante– de la confianza básica de que la luz se hará sobre el misterio y de que el sentido, y no el absurdo, tendrá la última palabra. Tampoco el Dios de Jesús se nos mostró para prometernos la inmunidad frente a las amenazas interiores o exteriores que nos acechan. Nos aseguró tan sólo –y ya es bastante también– que, en cualquier caso, él estará con nosotros asegurándonos que la destrucción tampoco será lo que últimamente se imponga.

El Dios de la experiencia cristiana nos dijo que era padre. Esa fue su formulación preferida cuando quiso decir quién era. Un padre que proporciona la confianza básica de sentirse fundado y acogido en la existencia. Pero mediante un modo de paternidad que no boicotea la maduración de sus hijos, saliéndoles al paso ante las decisiones y repercusiones de sus propios actos. Su paternidad se

¹² Cf. CH. DUQUOC, *Dios diferente*, Salamanca 1982.

juega del mismo modo que se realizó con Jesús: no lo liberó el Padre de su propia responsabilidad, ni de la muerte tampoco. Ello supone, por tanto, que en la experiencia cristiana nos vemos remitidos a asumir un modo de filiación que no tiene otro lugar para realizarse sino el de la finitud, y, de ninguna manera, conforme a lo que sería el esquema infantil del Padre Imaginario, podemos pretender mediante ella encontrar una estratagema con la que zafarnos de la contingencia, la frustración y la muerte.

Por otra parte, esa paternidad del Dios de Jesús insta también a no caer en la intensa nostalgia que fácilmente nos impulsa a ampararnos en otros tipos de paternidades sobre la tierra. Tenemos prohibido llamar Padre a ningún otro.

El Padre ama y perdona al hijo desde su misma bondad y generosidad para con él. Su absolución es siempre gratuita, porque no encuentra en el hijo un rival potencial frente a su poder. Por ello, el Dios-Padre de Jesús hace la fiesta para el hijo que vuelve a casa sin exigir pago, rescate, justificación ni sacrificio. Quizás con ello les crea un serio problema a sus hijos pródigos: el de solventar y elaborar personalmente los conflictos concernientes a su culpabilidad, que como el psicoanálisis nos ha mostrado, nos plantea uno de los problemas más serios en nuestro desarrollo y maduración personal. Esa elaboración personal de la culpa, sin embargo, es el único modo de remitir a una conciencia adulta que trabaja el enfrentamiento de su responsabilidad, que discrimina y discierne mediante la referencia fundamental de su propia conciencia y que elude de un modo mágico, liberarse de su culpa proyectándola sobre un objeto victimario externo o ser declarado culpable o inocente mediante una ley escrita en piedra. Todo ello supone además, que ese Padre no es el «Celoso Imaginario» de la infancia que prohíbe el gozo y que encuentra en la sexualidad un lugar privilegiado para ejercitar su poder, designándola como manzana del árbol del que está prohibido comer.¹³

7. *El Arquetipo Jesús: la doble tensión del deseo.*

Con el término «arquetipo» recojo un concepto de la psicología analítica de C. G. Jung para conferirle un sentido particular. No pretendo con él referirme a esa estructura del *inconsciente colectivo* junguiano, sino más bien a esa referencia básica que, en la experiencia cristiana, debe constituir la figura de Jesús de

¹³ En íntima relación con la cuestión del goce, la teología cristiana tendría que reflexionar bastante más de lo que hasta ahora ha hecho sobre la vía estética. Cuando los sentidos, el placer estético, no se presentan como vías privilegiadas de acceso a Dios, se nos está privando de algo muy importante y, paralelamente, se está diciendo, desde el silencio, algo muy particular y cuestionable sobre Dios. Afortunadamente, el pueblo cristiano, a través de sus artistas, ha hecho más de lo que el teólogo ha sido capaz de pensar y reflexionar al respecto.

Nazaret, a lo que su modo de proceder, en palabras y en obras va siendo incorporado en la psicodinámica de nuestra fe. Pretendo unir, pues, lo que la teología llamó el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe» con lo que es esa representación interna, elaborada biográficamente, de la imagen de Jesús que va tomando cuerpo en nuestra experiencia cristiana particular.

El itinerario de esa experiencia puede proponerse como referencia básica el itinerario del propio Jesús, en ese doble tensar el deseo al que antes nos hemos referido. De una parte, la tensión desde lo real a lo utópico y, de otro lado, la tensión en la apertura a la alteridad y al amor.

Jesús es y parte desde un sistema simbólico-religioso muy determinado: el de la historia de Israel en un momento preciso de la evolución del judaísmo. Los condicionamientos de este mundo socio-religioso en Jesús son evidentes y, a la vez, muy complejos a la hora de determinar en sus límites precisos¹⁴. Nos interesa más, sin embargo, en este momento, considerar, desde una perspectiva más bien psicodinámica, lo que pudo significar para Jesús la apertura a una nueva concepción de las relaciones entre Dios y los hombres y de éstos con Dios.

Jesús, nacido y criado en un contexto religioso no demasiado prestigiado, el de Galilea, fue capaz, por una parte, de recoger y presentar aspectos pertenecientes a su propia tradición que, sin embargo, eran de alguna manera marginados por su propio contexto (como muestra, por ejemplo, su talante profético, particularmente en la denuncia del culto hipócrita). Pero además supo añadir nuevas concepciones en su visión de Dios y de los valores religiosos (la primacía de la vida del hombre, como principal gloria de Dios, frente a la muerte impuesta por el régimen de la Ley que preconizaban los grandes profesionales de la religión)¹⁵ que generaron una auténtica revolución en el pueblo judío. A ella se pretendió poner fin con su persecución y muerte. Desde una experiencia muy determinada de Dios, su deseo se fue así tensando desde lo real del contexto religioso en el que se educó y movió hacia la utopía que él denominaba Reino de Dios: *Se os ha dicho, pero yo os digo...*

Todo ello, tenemos que sospechar, supuso también una intensa, compleja y dramática aventura personal. Tuvo que enfrentar una realidad que, pese a sus iniciales señales de acogida, fue progresivamente expresando una formidable resistencia a ese proyecto del Reino de Dios que preconizaba. Lo real, no

¹⁴ En el tema se han detenido amplios sectores de la exégesis, la historia y la teología. Cf., por citar la más reciente y todavía en vías de traducción completa, la de J. P. MEIER, *Jesús, un judío marginal*, Estella 1998, así como J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona 1994, y la más polémica de G. VERMES, *Jesús el judío*, Barcelona 1979.

¹⁵ Como se muestra paradigmáticamente en el episodio del hombre con el brazo atrofiado (Mc. 3, 1-6).

soportaba lo utópico. La oscuridad, la crisis, el cambio de estrategia y la apertura a nuevos horizontes, probablemente nunca entrevistados por él mismo con anterioridad, tuvieron que formar parte de un proceso denso y complejo, que ilustra una tensión de despojo y apertura progresiva, que quizás está en la misma base de la experiencia de Dios.

Getsemaní, en este sentido, cobra para nosotros una significación paradigmática. Es el momento en el que Jesús se transforma a sí mismo, en el convencimiento de que lo que se le viene encima significa el final y el fracaso más absoluto de lo que había sido la realización histórica de su proyecto, para abrirse a una nueva visión de su propio destino –es difícil determinar en qué sentido– que se deja ver en el paso de la angustia, la tristeza, la imposibilidad para soportar la soledad de cuando entra en el huerto, a la decisión, firmeza y entereza que encontramos a la salida de él¹⁶.

Pero si Getsemaní, abre el paso a una nueva visión del propio destino en una apertura al misterio de Dios, el Calvario supone la liberación suprema de la fe que viene por la palabra del hombre, para acogerse en una apertura dramática y misteriosa a la Palabra de Dios. La pregunta «*Dios mío, Dios mío, ¿Por qué me has abandonado?*» (Mt. 27, 46) es, como afirma L. Boff, la suprema tentación soportada por Jesús: *¿es que todo ha sido un fracaso?, ¿es que todo mi proyecto del Reino de Dios no ha sido más que una ilusión?, ¿carecerá de sentido último el drama humano?*¹⁷ El Calvario supone el despojo más radical de la propia concepción de Dios y, con ella, tal como afirma el mismo Boff, la apertura al misterio verdaderamente sin nombre. Es el momento supremo en el que, como diría el psicoanalista D. Vasse, siguiendo los términos de J. Lacan, Jesús pasa del Dios de la necesidad al Dios del deseo. Es decir, pasa del Dios necesario como sustento para comprender la propia existencia, al Dios que surge desde el reconocimiento y la aceptación de la propia carencia, de la propia limitación y de la propia ignorancia. De ese modo, Jesús ha podido convertirse en la revelación más acabada de Dios, no –como pretende la omnipotencia infantil– del «Dios-Poder» que se impone sino, como evidencia el crucificado, del Dios amor que se expone.

El proceso que va de Getsemaní a la muerte ejemplifica de modo paradigmático la tensión de un deseo que, desde lo real, no renuncia a lo utópico y, sobre todo, la tensión de un deseo que sabe renunciar a sí mismo –*si el grano de trigo no muere, queda infecundo* (Jn. 12,24)–, romper la dinámica del propio yo, para

¹⁶ Cf. Mt. 26, 36-46.

¹⁷ L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, 346-348.

abrirse y, al mismo tiempo, revelar una alteridad en la que se cree adivinar la misma vida.

8. *Un itinerario de despojos y aperturas.*

El itinerario de la experiencia cristiana, pues, parece responder a un proceso de progresivo despojo de las mediaciones que la hicieron posible, para abrirse gradualmente también a una realidad que, paradójicamente, se va descubriendo como misteriosa y amorosa a la vez. Si lo desconocido genera siempre en nosotros sentimientos de temor y ansiedad, en este proceso de experiencia cristiana, la apertura a la realidad trascendente de Dios se va llevando a cabo desde la confianza y el convencimiento de que lo que perdemos y dejamos atrás siempre vale menos que lo que podemos encontrar.

Es necesario *dejar la casa del padre y de la madre para ir a un lugar desconocido*. Es necesario saber abandonar los elementos que respaldaron nuestras primeras experiencias de fe, la seguridad que proporcionaban las mediaciones por las que tuvimos nuestras primeras experiencias de Dios para abrirse un camino desconocido en el que (desde el riesgo del propio deseo que busca, tantea y se abre a nuevos horizontes) se barrunta un Dios, deseante también, que nos ofrece su Palabra y nos proporciona la confianza de estar fundados en una paternidad que nos acoge. Las palabras de Ferdinand Klostermann, tan asumidas como propias en sus últimos días por nuestro querido Ricardo Franco, resumen perfectamente lo que supone esa experiencia de confianza despojada:

«He sabido que tengo que morir ahora. He sentido que me hundo más y más profundamente. No he pensado en nada; nada del Evangelio o de la teología se me ha ocurrido. Ningún pensamiento sobre Dios o Cristo, de una oración o de un sacramento. He sentido solamente que caigo, pero no en un pozo sin fondo. Estaba completamente seguro: "cuando esté en lo más bajo, seré sostenido, protegido". Si toda la teología que he recibido o elaborado, si todos los sacramentos que he celebrado, si la totalidad del mensaje evangélico que he creído, no han producido en mí más que esto, merecía la pena»¹⁸.

Quien se resiste a perder las seguridades de la casa del padre y de la madre, de las palabras por las que la fe llegó, de las creencias que se organizan como fetiches de seguridad, de los ritos que, como expresión de un narcisismo deificado, garantizan una salvación mágica, de las prescripciones morales, como diques que se alzan para bloquear una propia realidad personal vivenciada como amenazante, ese no podrá, desde el riesgo de un camino desconocido, que se

¹⁸ Citado por R. Franco, *Mi evolución intelectual como teólogo*, en R. FRANCO-R. TORRELLÓ, *Dos testimonios de fe desde la autocrítica*, Cuadernos FyS, Santander 1996, 14.

hace *golpe a golpe* y *verso a verso*, abrirse plenamente a la vida y encontrar en ella, como su lugar más genuino, a Dios mismo.

En el itinerario de la experiencia cristiana, pues, habrá que conceder un lugar fundamental para la crisis, la duda, la noche y el silencio de Dios. La libertad necesaria que se conquista mediante el abandono de la casa del padre y de la madre nunca se actualiza de modo tan eminente como cuando nos vemos enfrentados al silencio y a la muerte de Dios en nosotros. Como en el caso de Jesús, cuando nos vemos igualmente obligados a exclamar: *Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* Es entonces, cuando pisamos el suelo de nuestra increencia desde el que nace la fe, donde se hace posible pasar del Dios de la necesidad al Dios del deseo; del Dios obligado por la urgencia de seguridad, protección o perdón, al Dios deseado y nunca plenamente poseído. Es lo que San Ignacio intuyó y formuló magistralmente cuando en los *Ejercicios espirituales* habla de *la divinidad que se esconde*¹⁹. La divinidad que –en los momentos de la pasión– se identifica con el cuerpo muerto de Jesús, se encuentra en el fracaso, en el abandono, en el silencio y la oscuridad del sepulcro. Magnífica formulación para expresar que quizás sea absolutamente necesaria la muerte para nuestras expectativas sobre Dios, como condición de posibilidad para encontrarnos auténticamente con él.

¹⁹ N° 196.219.223..