

Fanatismo e integrismo religioso

Apuntes a un Congreso de la A.I.E.M.P.R.

Carlos Domínguez Morano

Nota previa

La A.I.E.M.P.R. (Asociación Internacional de Estudios Médico-Psicológicos y religiosos) es una organización que nace en los años cincuenta con el objetivo primordial de elaborar un pensamiento originado en la confrontación de la psiquiatría y la psicología contemporánea con la reflexión teológica. Ese pensamiento partió de un presupuesto básico: las nuevas aportaciones de la psiquiatría y la psicología, que en tantas ocasiones presentaban un matiz crítico y cuestionador, no significaban sin más la descalificación de la experiencia religiosa o su reducción a dimensiones infantilizantes o psicopáticas.

El intento era tanto más necesario en cuanto que sectores conservadores de la Iglesia Católica instaban al Magisterio eclesiástico a efectuar una condena de las nuevas teorías psicológicas y, particularmente del psicoanálisis. Figuras eminentes del campo psiquiátrico, psicológico y psicoanalítico como las de G. Zilboorg, A. Godin, A. Gemelli, J. Font, López Ibor, L. Ancona, H. Ey, L. Beirnaert, M. Oraison, A. Plé, Ch. Durand, etc... aunaron sus esfuerzos para evitar el progreso de tales tendencias. El recuerdo emocionado de aquellos difíciles años constituyó uno de los momentos más bellos y emotivos del presente Congreso.

Siendo en sus comienzos una organización católica (ACIEMP: Asociación Católica Internacional de Estudios Médicos Psicológicos), pasó pronto a adquirir un carácter ecuménico que integró en su seno elementos protestantes, católicos y ortodoxos. Desde 1957 celebra cada tres años sus Congresos Internacionales, siendo el primero de ellos el que, bajo la dirección de J.J. López Ibor, se celebró en Madrid en 1957 con el tema de «Conducta religiosa y salud mental».

El fanático devora a la divinidad.

D. Sibony

Entre el 21 y el 25 de julio del presente año ha tenido lugar en Suiza el XII Congreso de la A.I.E.M.P.R. bajo el título «¿Ser otro? Fanatismo, integrismo, alteridad, narcisismo». Celebrado en el Centro Ecuménico del Castillo de Bossey y con sesiones en las Universidades de Ginebra y Lausana, ha acogido alrededor de 80 miembros de la organización, provenientes de diversos países de Europa y América.

La transmisión del complejo de ideas que circulan en un Congreso de este carácter debe partir de un humilde reconocimiento: la imposibilidad de elaborar una síntesis acabada, sistemática y cerrada de los contenidos que se barajaron. El amplio discurrir de las ideas, que parten de posiciones teóricas y experienciales tan diversas y que se expresan en un flujo de contrastación permanente, imposibilita (benéficamente habría que decir), la síntesis a la que de un modo u otro siempre aspira nuestra conceptualización de las cosas.

Por ello, será importante desde el principio hacer constar que no se pretende en estas páginas ofrecer un reflejo ni cronológico ni sistemático de los trabajos y debates, sino tan sólo transmitir una serie de ideas más o menos ordenadas y comentadas desde el interés y la perspectiva personal de quien las refleja.

Como indicó el Dr. L. Cassier, Decano de la Facultad de Medicina de la Universidad de Lovaina, en una espléndida y creativa síntesis final, destacaron tres grandes temas a lo largo de las diversas exposiciones presentadas para debate. Por una parte, un primer grupo de ideas hicieron referencia al papel que el narcisismo juega como fundamento de las actitudes fanáticas e integristas. En un segundo grupo, se destacaron los análisis concretos de diversos grupos integristas o fanáticos analizados desde perspectivas psicodinámicas, psiquiátricas o socio-antropológicas. Por último, cabe destacar un tercer núcleo que giró en torno al hecho religioso como propulsor o inhibidor de las actitudes fanáticas o integristas.

1. El narcisismo como punto de partida.

El análisis de las relaciones existentes entre narcisismo y fanatismo constituyó, sin duda, el núcleo de ideas más abundante de los desarrollados durante los días del Congreso. Siendo un concepto de gran alcance en el conjunto teórico freudiano, el narcisismo se ha ido constituyendo en una de las mayores referencias de la investigación psicoanalítica actual¹.

Narcisismo sano o patológico.

El narcisismo ha ido mostrando progresivamente su carácter enormemente ambiguo. De una parte ha ido apareciendo como una dimensión necesaria para la estructuración del sujeto, al mismo tiempo que se le considera como el lugar básico desde el que se accede a la locura, en su imposibilidad esencial de abordar la realidad externa, la alteridad de la relación². Se ha hecho, pues, cada vez más necesario efectuar una distinción entre unas estructuras de narcisismo sano y otras de carácter esencialmente patológico. En esta perspectiva se situó la aportación del grupo encabezado por el eminente psicólogo italiano Leonardo Ancona³.

Para comprender esa diferenciación entre un narcisismo sano y otro enfermizo se hace necesario partir del estado de fragmentación radical con la que viene al mundo el sujeto humano. El bebé, efectivamente, carece de toda instancia unificadora (un Yo) que le pueda proporcionar un sentimiento de unidad y de integración de sus intensas y variadas experiencias vitales. La percepción de una realidad tan básica en su experiencia como es la de tomar el pecho materno, no puede ser integrada en una globalidad que articule los diversos elementos que la componen. Seno materno, olor, voz de la madre, etc., se presentan a su experiencia como elementos dispersos, sin que su Sistema Nervioso Central logre la unificación de ese conjunto de estímulos variados en una percepción integrada del acto de «mamar».

La capacidad, pues, de integrar la experiencia no será posible sino con la aparición del Yo, como instancia unificadora y reguladora de los estímulos externos e internos. Pero no podemos olvidar que ese Yo que nace tan sólo

¹ Obras como las de H. Kohut y O. Kernberg han articulado lo más importante de sus teorías en torno a este concepto freudiano introducido en 1914. Cf. S. FREUD, *Introducción del narcisismo*, O.C., II, p. 2017-2033; H. KOHUT, *The Analysis of the Self*, Hogart Press, London 1971; O. KERNBERG, *Desordenes fronterizos y narcisismo patológico*, Paidós, Barcelona 1988 (3ª ed.); A. GREEN, *El narcisismo primario ¿estructura o estado?*, Proteo, Buenos Aires 1970.

² Cf. en este sentido el número monográfico de la Revue Française de Psychanalyse, *Le narcissisme dans le processus de structuration et de structuration psychiques*, 55 (1991), p. 1-272.

³ *Fanatismo e integrismo, rischio del Monoteismo*, texto presentado por L. ANCONA, A. M. MANGIAROTTI, E. ZERBINO, E. SCHWARZ, F. PIERONI.

mediante la acogida y la aceptación del niño por las personas de su entorno y, particularmente, por la figura materna. La unificación, en efecto, se origina esencialmente en la experiencia de ser contenido, acogido, acariciado por la figura materna. Sólo así será posible ir adquiriendo el sentimiento de unidad psicofísica, que como una segunda piel guarda y encierra el conjunto de las experiencias previamente desintegradas. Nace así lo que Ester Bick denominó como «piel psíquica», una experiencia de envolvimiento que facilita el «embalaje» de todos los contenidos experimentados a partir de la estimulación externa e interna.

Los contenidos en el interior de ese «embalaje» psíquico adquieren de este modo la posibilidad de articularse entre sí. El narcisismo, en este contexto, juega el papel fundamental de cohesionar todo ese mundo interno. Se constituye en una especie de pegamento que posibilita la cohesión de todos los elementos, asegurando de este modo una necesaria fuerza interior.

Sólo desde esa fuerza interna, en efecto, se hará posible acceder al otro como distinto y, paralelamente, especular; como diferente al mismo tiempo que análogo. Y –lo que es más importante–, se hará posible que esta experiencia de alteridad no se viva de modo catastrófico, experimentando al otro como un poder amenazante o como un peligro para la propia integración.

Desde esta perspectiva, pues, se puede proponer el principio de que un estado de narcisismo cohesivo es la base necesaria y suficiente para permitir la realización de la alteridad. El narcisismo mostraría así su vertiente más sana y facilitadora del desarrollo humano.

Pero es evidente –la práctica clínica así lo atestigua una y otra vez– que existe siempre la posibilidad de experiencias traumáticas. Las primitivas relaciones interpersonales no siempre facilitan la aparición de ese Yo a través de una conveniente acogida. Lo traumatizado, podríamos pensar, se congela entonces al margen de la evolución normal del sujeto y, desde ahí, origina una falta de integración interna en la estructuración personal. El sujeto en ese momento queda vinculado con sus partes dañadas que, fácilmente además, proyectará sobre los otros: desde ese mundo interior deteriorado, los demás aparecerán no como otros, sino como extraños y peligrosos y vendrán a movilizar todas las actitudes más defensivas. Estamos, pues, ante un narcisismo de carácter esencialmente patológico que lejos de posibilitar el acceso a la alteridad, la bloquea⁴.

La pérdida de integración dará paso a la creación del síntoma. En el plano del pensamiento surgirá una necesidad imperiosa de integración, que tendrá un

⁴ S. MARTUCELLI Y P. PATRIZI, presentaron un trabajo (*Narcisismo e negazione dell'alterità*) con sugerentes ejemplos clínicos de narcisismo patológico en contextos de religiosidad.

carácter forzado y violento, a falta de una unificación lograda de manera más armónica. Tenemos así una de las bases más firmes para el desarrollo del integrismo. Es –a nivel de pensamiento– la reacción violenta a una falta básica de integración interior.

Pero igualmente podrá surgir una reacción en el plano de la acción. La carencia de «piel psíquica» se va a intentar sustituir con una «piel muscular», procurando una armadura hecha de movimiento. El adulto, desarrollado a partir de esa situación traumatizante, se va a caracterizar entonces por su hiperactividad y por su locuacidad compulsiva (la lengua sería aquí el músculo con el que se trabaja en la adquisición de esa urgente integración). Pensamiento y acción se desintegran. Nos encontramos entonces con una de las características esenciales de las actitudes fanáticas como apego a unos principios de acción que no encuentran el control de la sana autocrítica.

Actitudes fanáticas y narcisismo.

Desde una orientación psicoanalítica diversa, fundamentalmente orientada por la investigación de M. Klein y, particularmente, de W. Bion, el grupo español de J. Bea, A. Escarra y A. Gomis, estableció también interesantes relaciones entre el narcisismo y las actitudes fanáticas.

Desde esta perspectiva, también se hace necesario considerar que sólo por una buena estructuración y consolidación de las relaciones primeras⁵ es posible alcanzar una diferenciación suficiente de la primitiva unidad fusional madre-hijo. Esta diferenciación del primer vínculo materno-filial y su consiguiente superación es la que permite el acceso al otro como otro, en una relación en la que sujeto y objeto no se confunden sino que se encuentran, tolerando a la vez la distancia y la diferencia.

Pero la aspiración fusional constituye siempre una tentación, que será tanto más intensa cuanto mayor haya sido la dificultad para superar esas primitivas fases del desarrollo psíquico infantil. Desde esta perspectiva se podría afirmar que el logro de la tolerancia es arduo, mientras que la adquisición del fanatismo tiene el sello de la inmediatez. El fanatismo, en efecto, calma, como calma a los niños que se les cuenta siempre la misma historia. La idea nueva inquieta y duele, sobre todo en el momento de ese salto imprescindible para pasar de un estado mental a otro, que conlleva siempre una experiencia de soledad y de vacío. El fanatismo es así atraído por la intolerancia a la frustración que supone

⁵ «Relaciones de objeto» en términos psicoanalíticos.

esta experiencia de soledad. Quiere ser siempre «presencia», desde una intolerancia para asumir cualquier tipo de ausencia, de duda o de cambio⁶.

Como nos explicó magistralmente D. Sibony⁷ en la sesión inaugural en la Universidad de Ginebra, la falta está en el principio mismo de la constitución del sujeto («*En el principio era la falta*», nos decía) y el fanático, en la imposibilidad de asumirla como constituyente de su humanidad, pretende anularla devorando, integrando, haciendo suya a la misma divinidad. Trata de anular la alteridad mediante la destrucción del otro. Destrucción que –también nos advertía de ello D. Sibony– se puede llevar paradójicamente a cabo mediante un culto a la alteridad, que aspiraría justamente también a eliminar la diferencia. Si soy amarillo y el otro es azul, puedo pretender destruir al otro para eliminar la diferencia o, en un culto de la alteridad, pretender convertirme yo en azul. El resultado será el mismo: la eliminación de la diferencia que remite a la falta, a la imposibilidad de identificarse en la totalidad. Algo muy diferente del respeto al otro que evita cualquier tipo de asimilación y que supone la capacidad para mantener como otro, diferente y en una cercanía que mantiene la distancia suficiente para evitar la tentación fusional o asimilatoria. Quizás se trata de eso, cuando en la Biblia se insiste en el reconocimiento del extranjero: él es la manifestación de la presencia del otro.

La personalidad del fundamentalista.

R. Armengol, A. Fontova y A. Gomis, de la Fundación Vidal i Barraquer de Barcelona, presentaron, dentro de este mismo contexto, una importante reflexión

⁶ Cf. D. SOR-M.R. SENET DE GAZZANO, *Cambio catastrófico*, Ediciones Kargieman, Buenos Aires 1988, obra que inspira parte de las aportaciones del grupo catalán que comentamos.

Desde este contexto teórico, determinado por la aportación de W. Bion, señaló este mismo grupo la conveniencia de elaborar un modo de transmisión de la fe religiosa mediante el recurso al lenguaje simbólico que, por su carácter plástico y lleno de referencias afectivas, se diferencia del sistema deductivo-científico, tan propicio para conducir a un dios abstracto y a un tipo de relaciones alejadas, rígidas y dogmáticas. Se parte, en la formulación de esta propuesta, de un sistema de coordenadas propuesto en las llamadas «Tablas de Bion», que clasifica la actividad del pensamiento desde los estadios más primitivos a los más complejos. El lenguaje simbólico está situado en el nivel de lo que, en estas tablas, son los «pensamientos oníricos, sueños, mitos». Este nivel se corresponde con un tipo de relación que sólo es posible establecer cuando se han alcanzado unos grados suficientes de diferenciación en la relación materno-filial.

⁷ El Dr. D. Sibony, matemático, filósofo y psicoanalista tiene publicadas importantes obras, sobre el tema, entre las que destacan *Entre-Deux. L'origine en partage*, Seuil, Paris 1991; *Du vécu et de l'Invisible. Psychopathologie du quotidien*, Seuil, Paris 1991; *Les trois monothéismes. Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leur sources et leurs destins*, Seuil, Paris 1992.

psicodinámica sobre *La personalidad del fundamentalista*⁸. Existe en este tipo de personalidad, tan cercana a la del fanático, un exceso de ansiedad que le imposibilita la aceptación de la alteridad. Desde ahí, la mentalidad fundamentalista desea controlar todo lo que le rodea, en un intento desesperado por adquirir fuera una seguridad que no posee en su interior. Por ello, el fundamentalista padece la tentación de la intolerancia, del dogmatismo y de la idealización. Las propias amenazas internas se transforman, por medio del mecanismo de proyección, en peligros exteriores que hay a toda costa que reducir. La propensión a una acción excesiva –en una línea parecida a lo anteriormente señalado por L. Ancona– que marca el comportamiento de los individuos o grupos fundamentalistas representaría un intento para aliviar la ansiedad y el conflicto que la genera.

El fundamentalista –como el psicótico– parece tener bloqueados los caminos de la simbolización. No puede hacerse cargo de lo que vive porque está atrapado por sus fantasías y ansiedades, que toma como reales. Absolutiza sus experiencias vitales, cerrándose de este modo el paso a nuevas experiencias.

Una consideración, más psiquiátrica, de J. Atxotegi y J. Font⁹ nos ayudó sobremanera a profundizar en el mismo tema poniendo de relieve los rasgos patológicos que parecen marcar la personalidad del fanático. De una parte, se manifiesta una dimensión de carácter sado-masoquista expresada a través de relaciones basadas en la mentira, el dominio y el desprecio del otro. Su trasfondo narcisista se manifiesta en la imposibilidad de reconocer al otro como alguien diferenciado y merecedor de respeto. De otra parte, sobresalen también elementos de carácter paranoide. Estos se dejan ver en la tendencia del fanático a ejercer un inductrinamiento que induce a creer que sólo el propio grupo de pertenencia es bueno, en tanto que el grupo externo es siempre el malo. La psicopatología obsesiva, por último, se pondría también de relieve a través de los elementos de control, imposición de rituales y rigidez en la aplicación de las normas.

La infraestructura del integrismo.

Pero no cabe duda que desde este tipo de consideraciones puede surgir de inmediato una cuestión: ¿todo fundamentalista ha de ser necesariamente una

⁸ Dicho texto fue precedido por una reflexión de corte fenomenológico de Ll. Duch, titulada *Los dos rostros del fundamentalismo*.

⁹ *Fanatismo (integrismo, narcisismo) y sectarismo (rasgos sectarios)*. El estudio, de enorme interés psiquiátrico pero también sociológico, se ha llevado a cabo a partir de una investigación realizada sobre 60 grupos sectarios que han actuado en Cataluña en el período de 1990 a 1993. Los datos se obtuvieron a partir del archivo de la AIS (Associació d' Assessorament i Informació sobre Sectes).

persona psíquicamente desequilibrada?, ¿no cabe un integrismo ajeno a lo psicopatológico? Esta interrogación surgió en los debates del Congreso en más de una ocasión, motivada quizás por la prevalencia del enfoque psicopatológico y psiquiátrico que presidía gran parte de los trabajos presentados.

Obligado fue reconocer que el fundamentalista no está sólo allí, fuera, en el otro lado de nuestro modo de ver y considerar la vida, sino que de alguna manera todos somos portadores por esencia de una tentación fundamentalista e incluso fanática. No se trata de exterminar al racista —comentó el grupo belga a partir de su obligada convivencia con los judíos en una zona de Amberes¹⁰— sino de reconocerlo en nosotros mismos.

Es necesario, pues, tener en cuenta que la tentación no deriva necesariamente de la instauración de determinados modos patológicos de concebir la existencia, sino que procede de la naturaleza misma de nuestro devenir sujetos humanos. No todo fundamentalismo, por tanto, ha de ser entrevisto como expresión de una patología subyacente sino, hasta cierto punto, como una vicisitud de la vida misma. Tal sería la conclusión contenida, sintética pero brillantemente, en las palabras finales del Dr. Cassier. El integrismo (como, en cierto grado, el fanatismo), concierne a la teoría que necesariamente ha de construir todo sujeto sobre sí mismo, sobre la vida y sobre la sociedad en la que habita.

En efecto, esa confianza en sí mismo que según habíamos considerado permite la apertura a la alteridad, está expresando al mismo tiempo la condición de *desdoblamiento* que es inherente al sujeto humano. Uno «se da» confianza; es decir, somos a la vez sujeto y complemento desde la estructuración primera de nuestro ser humanos. Y sólo a partir de ese desdoblamiento inicial que nos constituye como sujetos vamos obteniendo un sentimiento de unidad a través del espacio y del tiempo.

Sabemos, en efecto, que el sujeto se identifica en el campo de sus sensaciones a través de la palabra o de lo que se dice a sí mismo. Se identifica, en última instancia por el nombre que se da. Pero esa palabra que se da a sí mismo como condición para identificarse no es una creación originaria suya, no es una palabra propia, inédita, sino una palabra venida de fuera, ajena; la que le viene dada por la lengua de su mundo, de sus padres, de su sociedad. Se puede afirmar en este sentido que estamos hechos de las palabras de los otros, sin la posibilidad de acceder a nosotros mismos por otro camino que no sea el del discurso ajeno que nos es dado. Y en ello, además, reside la posibilidad de nuestro constituírnos como sujeto. Hasta el punto de que el rechazo de ese lenguaje que viene de

¹⁰ *Des chrétiens parlent de Jésus, le Juif*, trabajo presentado por J. HENDRICKX y *Comment vivons-nous ensemble à Anvers?* del grupo de Amberes.

fuera, la creación de un lenguaje propio, exclusivo y original, viene a significar la locura o la misma muerte para la conciencia reflexiva.

Entre el sujeto que habla y el que siente existe, pues, una distancia siempre abierta que nunca se podrá colmar. Ese hablar sobre sí mismo siempre tendrá que realizarse a partir de la mediación del otro. Y es justamente ahí donde radica el gran problema del narcisismo: ¿cómo amarse, darse confianza, ganar una seguridad sin llegar nunca a lograr una coincidencia plena consigo mismo?

Ningún sujeto, por equilibrado que llegue a ser, colmará nunca ese hiato existente entre su discurso y sus sensaciones. La palabra sobre sí, está condenada por ello a ser a la vez presencia, pero simultáneamente ausencia también de lo que quiere decir. Del mismo modo en el que, tan sabiamente, lo expresó el pintor surrealista Magritte en el lienzo donde podemos contemplar una pipa y al mismo tiempo el recordatorio que nos dice: «*ça ce n'est pas une pipe*» (*esto no es una pipa*). Sólo representación, verdad y mentira, presencia y ausencia a la vez. Del mismo modo cuando hablamos, necesariamente nos vamos dando una teoría sobre nosotros que, por esencia, no puede nunca coincidir con lo que verdaderamente somos¹¹.

Pero este sentimiento perpetuo de no coincidencia se convierte en una situación difícil que nos puede llegar a cansar profundamente. No podemos permanecer continuamente en una interrogación sobre todas y cada una de nuestras identificaciones tan laboriosamente conquistadas. No podemos iniciar cada día de nuestra vida con una renovada interrogación sobre nuestra identidad sexual, vocacional, religiosa, etc. Damos por supuesto, necesariamente damos por supuesto, a pesar de que las palabras de los otros, desde su decir diferente, pueden llegar a poner en entredicho nuestra propia teoría y pensar sobre nosotros. Esa fatiga de permanecer por siempre en un estado de no coincidencia, de reposar permanentemente sobre una distancia entre nuestra palabra y nuestro ser, de necesitar una y otra vez darnos la confianza, es la que nos crispa y la que, en un grado u otro, nos hace fanáticos. El fanatismo, pues, como podemos advertir, se nos presenta de este modo como correlativo de la existencia humana, más allá de la deriva puramente psicopatológica.

2. La dimensión sociológica del fanatismo.

La atención a los grupos y el análisis concreto de formaciones integristas constituyó, aunque con menor extensión, otro bloque importante de las reflexiones del Congreso. El desencadenamiento de las actitudes integristas y

¹¹ Nos recordó Cassier cómo, en este mismo sentido, Popper afirmó que el psiquismo no es sino la teoría que el sujeto hace de sí mismo.

fanáticas no es, desde luego, ajeno a factores externos como pueden ser los de orden político, económico o ideológico. De este modo, en el seno de una colectividad, un grupo entero puede dejarse arrastrar por el fanatismo, hasta llegar al extremo, desgraciadamente conocido, del suicidio colectivo.

El imposible sagrado y el fanatismo.

La aportación canadiense de R. Richard fue especialmente relevante en la consideración de las dimensiones psicosociales del fanatismo¹². Su punto de partida se situó en la hipótesis de que el fanatismo está vinculado, por una parte, a la transferencia, en el registro social, de una «necesidad» que compete a la vida individual y, por otra parte, a la introyección en el individuo de una problemática inconsciente vinculada al funcionamiento social.

Cabe preguntarse si el fanatismo es una enfermedad de lo sagrado porque, efectivamente la afirmación de una verdad absoluta (indiscutible, «necesaria») se encuentra en el origen tanto de lo sagrado como del fanatismo. Tanto el hombre religioso como el fanático se refieren a una verdad fuera de toda posible discusión y que es considerada como radical y absoluta¹³. Desde esa verdad, por otra parte, obtiene una referencia fundamental para la orientación y la actuación en la vida. Parece, pues, que existe una necesidad interna de lo sagrado que conduce a aplicar el carácter de absoluto a una verdad que puede ser base tanto para fenómenos religiosos como también para determinadas revoluciones científicas, sociales o políticas.

El fanatismo, en este contexto, puede muy bien comprenderse como el síntoma de «un imposible sagrado»; es decir como el reverso de una sociedad que maneja la relación entre sus miembros en términos de tolerancia y pluralidad. La tolerancia, en efecto, es resultado, en la sociedad postmoderna, de la multiplicidad e intercambios de culturas diversas e impone como principio básico que ninguna verdad puede imponerse a todos. El único absoluto de nuestras sociedades modernas occidentales es que no hay ningún absoluto imponible. Desde aquí, todo individuo que pretenda formular una verdad como absoluta y apremiante para toda la sociedad corre el riesgo de verse caracterizado como fanático.

En la necesidad de negociarlo todo (la vida, la muerte, el medio ambiente, la guerra, etc.), nuestras sociedades no soportan más lo absoluto. Se puede crear

¹² *Le fanatisme: une maladie du sacré?*

¹³ Sobre los elementos desencadenantes de fanatismo existente en el núcleo de la fe judeo-cristiana, aspecto también analizado en el Congreso, volveremos en los apartados finales de la exposición.

así una situación que Kenneth Gergen ha denominado como «saturation of the self» en la que los integrantes de la sociedad postmoderna poseen identidades múltiples que cambian en función de las circunstancias, identidades que se construyen (como en aquel memorable personaje de la película «Zelig» de Woody Allen) sobre un «vacío de ser». El fanatismo sería, entonces, el síntoma de un imposible sagrado, el retorno de una necesidad reprimida, la emergencia de una necesidad de absoluto que ninguna represión puede anular de modo completo y radical. En nuestra sociedad –concluye R. Richard– el fanatismo no se desarrolla ya como una lucha entre absolutos sino como una caricatura de respuesta a la ausencia de lo sagrado.

Como podremos fácilmente advertir, surge de este modo la difícil cuestión de hasta qué punto las sociedades democráticas se pueden organizar como un mero «laissez faire», con todo lo que ello parece provocar de inseguridad impulsora de fanatismo. La reflexión sobre los valores mínimos que tendrían que articular la convivencia se impone desde esta perspectiva como una labor urgente de la reflexión ética.

Integrismos y acontecer histórico.

Otros aspectos sociales de los fenómenos integristas y fanáticos fueron también puestos de relieve en la intervención del sociólogo francés H. Collet¹⁴. Entre sus aportaciones habría que destacar particularmente el análisis que hizo del integrismo como la respuesta de ciertos grupos que no aciertan a acomodarse al ritmo rápido de evolución histórica propio de nuestras sociedades modernas. Estos grupos se sienten desorientados y cuestionados por las nuevas formas de pensamiento y de organización social que se suceden con un ritmo vertiginoso que se les escapa. Surge, de este modo, la frustración, así como el rencor, en quienes no llegan a acomodarse a esos cambios que se suceden en el ámbito de lo político y lo social. Una salida a la situación será entonces la de optar por organizarse alrededor de una persona u organismo que encarne su pensamiento común. De este modo el grupo se siente protegido en su identidad y en su integridad amenazada por los cambios y transformaciones sociales. Dentro del campo católico, tendríamos una acabada ilustración del fenómeno descrito en el tristemente caso del famoso Obispo Lefèbvre.

También abordó H. Collet el problema de la xenofobia, como conflicto con la alteridad y como exacerbación del sociocentrismo, o, dicho en otros términos, de la vertiente colectiva del narcisismo. El necesario sentido de pertenencia a un grupo puede, en efecto, exacerbarse en forma de sociocentrismo. Desde él surgen

¹⁴ *Fanatisme et integrisme: du narcissisme à la relation à l'autre.*

de inmediato las actitudes «chauvinistas» que conceden siempre una preferencia apriorística y sistemática a todo lo que procede del propio grupo de pertenencia. La xenofobia vendría a ser su desgraciado, pero necesario colorario.

Dichas exacerbaciones del sociocentrismo pueden tener lugar de un modo coyuntural o bien más estructural. En el primer caso, un hecho fortuito puede romper el equilibrio de fuerzas existentes en una comunidad y convertir en violencia un antagonismo que hasta entonces se encontraba en estado latente. En situaciones de carácter más estructural el antagonismo descansa sobre fundamentos más antiguos y duraderos. Se trata de odios que se instalan en el inconsciente colectivo de la comunidad. El estallido de la violencia, entonces, no posee desgraciadamente el carácter pasajero de los anteriores.

Los tiempos de crisis resultan a este respecto especialmente peligrosos – como nos indicó la antropóloga italiana E. Simeoni¹⁵ – porque ellos desencadenan una dinámica de búsqueda de «chivos emisarios» sobre los que proyectar la culpa de los problemas que se padecen. El grupo constituye entonces al «extraño» como un «contrario similar» que «carga con las culpas del pueblo»¹⁶.

3. Religión y fanatismo.

Narcisismo–alteridad y experiencia religiosa.

La relación entre el doble polo narcisismo–alteridad y la experiencia religiosa fue recogida especialmente por la aportación del grupo argentino, a partir de una propuesta de relectura del concepto psicoanalítico de sublimación¹⁷.

La imagen de Dios, en efecto, puede caer bajo la polaridad narcisista en forma de una gran idealización de su figura, que pretendería esencialmente convertir a la divinidad en una mera prolongación de sí mismo. El creyente aspiraría entonces a participar de la grandeza y la omnipotencia que atribuye a su Dios y, bajo el peso de esta sobrecarga narcisista, la necesaria relación de alteridad vendría a quedar seriamente afectada¹⁸. En determinados casos, además, se

¹⁵ E. SIMEONI, *L'Altro: entità storica, sociale e psicologica*.

¹⁶ La obra de R. Girard ha profundizado especialmente en estos aspectos antropológicos del rechazo social. Cf. *La violence et le sacré*, Ed. Grasset, Paris 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset, Paris 1978.

¹⁷ *Del narcisismo a la alteridad: ser otro*, trabajo presentado por S. M. RODRÍGUEZ AMENABAR, B. GÓMEZ PINEIRO DE NITSCHÉ, J. LÓPEZ BARRIOS, M. MARCO DE RODRÍGUEZ AMENABAR.

¹⁸ Esta relación entre el narcisismo y la imagen de Dios fue particularmente analizada por Freud. Cf. nuestra obra *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Paulinas, Madrid 1991, en particular las páginas 365–379.

trataría esencialmente de preservar la omnipotencia como único modo de sostener la autovaloración. Si ésta se viera muy amenazada, el sujeto vendría entonces a adoptar posiciones más drásticas de defensa en el manejo de ideas, dogmas, etc. trazando todas las coordenadas propias del fanatismo. En la recordada formulación de D. Sibony, se trataría de devorar e integrar la divinidad como parte del propio yo.

Pero la religiosidad, –en ello parecía insistir el grupo argentino– puede también ser experimentada como «el descubrimiento y la vivencia gozosa de la alteridad», donde sería mínima la proyección de factura narcisista ¹⁹.

Fue en este contexto en el que el grupo argentino ofreció la posibilidad de releer el concepto freudiano de sublimación ensayando a despojarlo de toda connotación erótica o libidinal. La propuesta, sin duda interesante, pero de implicaciones metapsicológicas problemáticas no fue, desgraciadamente, discutida como hubiera merecido.

Una de las cuestiones que, sin embargo, punteó varias veces el debate fue la de las implicaciones fanáticas que podrían encerrarse en las formulaciones de la fe monoteísta. Ya en la aportación del grupo encabezado por L. Ancona se planteó el tema de la impregnación fanática que en determinados momentos se hace presente en el seno de los monoteísmos y que, por el contrario, no parece afectar a las religiones politeístas. Algo, pues, inherente a la fe monoteísta parecería impulsar la actitud fanática.

Según estos mismos autores, el politeísmo estaría expresando en el nivel de lo cultural una situación de fragmentación, correspondiente a los primeros estadios del psiquismo, en los que se carece aún de un grado suficiente de unificación. El monoteísmo, en este sentido, vendría a suponer un progreso cultural, correspondiente a la conquista de una integración de los contenidos internos. Pero la fe monoteísta –todos los sabemos bien– puede mostrar también su lado perverso con la aspiración a una uniformidad que no permite disensiones. Nos encontraríamos entonces con su faz perversa, en la que se estaría poniendo de manifiesto un intento abortado de unificación de la que se carece internamente. Sería una situación en la que, más allá del grado de fragmentación primitiva que manifiesta el politeísmo, no se ha logrado, sin embargo, la suficiente integración interior. De este modo, Cruzada, Inquisición, antisemitismo, etc. vendrían a poner de relieve la dinámica de una evolución psíquica que se ha puesto en movimiento, pero que no acertó a alcanzar su natural desarrollo.

¹⁹ También el grupo griego ortodoxo, encabezado por A. STAVROPOULOS, realizó sugerentes aportaciones sobre lo que la fe puede aportar positivamente en la construcción de una comunidad: *Etre autre? Le droit (et le devoir) d'être différent. Approche du thème du Congrès depuis une perspective grecque orthodoxe.*

La misma interrogación sobre los vectores fanáticos o integristas que pudieran responder a la esencia misma de las religiones «abrahámicas» –estuvo en el centro de la intervención del teólogo y psicoanalista francés J. P. Maidani Gerard²⁰. Dentro del campo católico, por citar tan sólo un ejemplo bien conocido, la formulación «fuera de la Iglesia no hay salvación», bien pudiera expresar esta posible inherencia de la tentación fanática de los monoteísmos.

Pero en la opinión de este autor, las religiones abrahámicas poseen también en su mismo seno un «fermento crítico», generalmente ignorado por sus fieles, mal regido, pero, sin embargo, muy presente en sus núcleos más íntimos. Se trataría entonces de mostrar y explotar ese «fermento» de libertad que el autor considera encerrado en dos puntos de capital importancia.

De una parte, el monoteísmo de Yahvé obliga a todo fiel a afirmar la no identidad entre el «yo» humano y el «Todo Otro» cuyo «Nombre» es inefable. Aquí radicaría el antídoto contra todo intento de captación de Dios que incluye siempre el integrismo y el fanatismo. No es posible confundir a Dios con su imagen. Por otra parte, ya en el campo de la fe cristiana, el misterio trinitario supone una noción de Dios en la que el Uno y Único se presenta como diferente porque se vive en la diferencia fundadora de la unidad que se ama a si misma. La reducción de la «diferencia» que llevan a cabo las idolatrías integristas y fanáticas es – desde el punto de vista del autor– la gran herejía a combatir.

Biblia y tentación fanática.

También sobre los posibles vectores fanáticos de la Biblia versó la excelente conferencia pública que, como acto de clausura pronunció el teólogo Ch. Duquoc en la recién inaugurada sede de la Universidad de Lausana. Bajo el título «*interprétation plurielle: La Bible sans anathème*», Ch. Duquoc versó sobre las interpretaciones totalitarias de la Biblia, así como sobre los elementos inherentes a su estructura que impiden la generación del fanatismo.

De una parte, en efecto, el texto bíblico ha podido ser base y fundamento de actitudes fanáticas desde el carácter «divino» que se le atribuye. Frente a él no cabría sino la aceptación total o la rebeldía. Nace así una crispación ortodoxa, que presenta sus inicios en el siglo II con el empeño de fijar su verdad con enunciados precisos. De otra parte, esa ortodoxia se va imponiendo a través de la mediación eclesial, que, a través de su organización jerárquica, se encarga de dirimir quién está dentro o fuera de la verdad revelada por el texto. La crispación ortodoxa y la mediación eclesial conduce, como resultado último, a la práctica

²⁰ *Catholicisme, facteur de fanatisme et/ou ferment critique?*

de la exclusión: se justifica la condena y muerte de los herejes y, en definitiva, se cae en una interpretación totalitaria y fanática del texto.

Pero de otra parte, frente a esta tendencia uniformista y totalitaria tenemos que enfrentar también el hecho de que el mismo texto bíblico dio lugar a una división y a un pluralismo eclesial, con lo que se pone de manifiesto que la Biblia no garantiza de ningún modo la unidad. Se produce así lo que Duquoc denominó una «desposesión del texto de referencia». El texto bíblico no puede ya considerarse como posesión exclusiva de un grupo determinado. La multiplicidad de interpretaciones vino a suponer así un serio cuestionamiento para la tradición normativa.

Lo más importante, sin embargo, a la hora de determinar el sentido totalitario o plural del texto bíblico, radica en el hecho de que la Biblia es un texto fragmentado, con más de una interpretación (no siempre conciliables, por lo demás) en su mismo seno interno. Recuérdese, por citar tan solo un ejemplo, la interpretación que en los Proverbios encontramos a propósito del mal: este se presenta como retribución por el pecado; interpretación a la que de modo explícito se oponen tanto Job como Jesús.

Es necesario aceptar, pues, la abertura del texto bíblico, su no unidad interna que favorece y explica en parte la multiplicidad de las interpretaciones. Algo que resulta intolerable, desde luego, para quien aspira a considerar al texto bíblico – como reflejo mismo de lo absoluto.

El texto fragmentado –concluía el autor– produce su propia terapia. Si se respeta el texto, la Biblia misma se convierte en una desestructuración de las tentaciones integristas y fanáticas. Cuestión que –como surgió en el debate posterior a la conferencia– parece no ser tenida en cuenta por el actual Catecismo Universal de la Iglesia Católica, al defender de modo tan insostenible la unidad de la Escritura. Se ha olvidado algo fundamental: que la unidad de esa Escritura es Dios, pero que sólo se nos ha dado un Dios fragmentado, por más que esto les resulte a más de uno algo intolerable. Si la Biblia, pues, ha permitido el integrismo, esa misma Biblia, considerada en profundidad, permite también su crítica.

Esa mirada profunda al texto bíblico que advierte al mismo tiempo la tentación y la renuncia al fanatismo es la que puso de manifiesto en su intervención el grupo suizo encabezado por el presidente del Congreso, el psicoanalista Th. de Saussure.

Por una parte, este grupo nos había proporcionado un texto²¹ con una interpretación de U. Ruegg y un profundo y bello comentario psicoanalítico realizado por Th. de Saussure del Salmo 139. En él parece, en efecto, que el salmista, tras refugiarse regresivamente en Dios huyendo de la angustia (...¿A dónde iré yo lejos de tu soplo?, ¿A dónde huiré lejos de tu rostro?...vv. 1-18), experimenta en un segundo momento (vv. 19-22) la tentación fanática, como expresión y parte de esa misma situación regresiva anterior. Aparece con ella la actitud radicalmente maniquea (nosotros somos los buenos, los otros los malos) y paralelamente, la vivencia de ser preferido y aliado de Dios. Es la urgencia narcisista para sobrevivir: *¡Oh Dios! ¡Si tú quisieras matar al criminal!, ...Pues ¿no tengo yo que odiar a los que te odian, Señor, aborrecer a los que se alzan contra ti?...* La capacidad para tolerar la ambivalencia de sentimientos se ha perdido: Dios y el salmista están perfectamente identificados, casi confundidos. La agresividad se legitima con la religión. Pero la estrofa final del salmo (vv. 23-24) nos revela el paso a otra situación muy diferente en la que, tras el acopio de fuerzas ganadas en el movimiento regresivo, se pone de relieve la superación de la tentación fanática: *¡Oh Dios!...Mira si no estoy cogiendo el camino de la idolatría y llévame por el camino de siempre.* Hay, pues, en primer lugar, una toma de conciencia de la confusión que se ha dado entre el propio deseo y el deseo de Dios (confusión que conduce inexorablemente a la idolatría: la adoración de sí mismo proyectada sobre el Dios); y se descubre finalmente al Otro, la alteridad radical de la alianza (*el camino de siempre*), el de la relación en la diferencia y no el de la ilusión de la fusión en lo idéntico. Es la única forma de emerger del totalitarismo fanático.

Pero, aparte de la presentación del texto que comentamos, el grupo suizo optó en su intervención por una presentación del tema que fuese a la vez creativa y participativa. Por ello, nos invitó a recorrer un camino similar al que ellos habían seguido en su trabajo sobre el salmo 139. De ese modo, nos propusieron repensar creativa y activamente la tentación fanática que pudo surgir alrededor de la persona de Jesús, según lo que nos narra el texto de la Sinagoga de Cafarnaúm (Lc. 4,14-30); tentación a la que no sólo se opone Jesús, sino que claramente combate generando la reacción violenta, fanática, de sus oyentes.

Distribuidos por grupos, se nos encargó la tarea de imaginar libremente a partir de una modificación en el final del texto de Lucas. El texto quedaba transformado del siguiente tenor: «la multitud entusiasmada con Jesús, que acaba de anunciar que la salvación se ha realizado en él, se lo llevan al ayuntamiento del pueblo y allí...» Ese era el punto de partida para la imaginación y el trabajo

²¹ *Les images de Dieu, de Jésus et le fanatisme.* .

grupales. Cada cual puso su grano de arena en la construcción fantástica del relato. El resultado final, de imposible reproducción en estas páginas, mostró a las claras la dinámica de fanatismo que fácilmente se puede desencadenar desde unas expectativas de salvación, así como la negativa de Jesús a recluir esa salvación en los parámetros exclusivistas y cerrados propios del fanatismo. Con este saludable juego imaginario en torno a la imagen de Jesús concluimos la reflexión sobre los peligros del fundamentalismo y del fanatismo, que anidan tan de cerca a lo que es el núcleo mismo de la experiencia religiosa.

* * *

Seguramente quedaron temas y puntos importantes sobre el fanatismo y el fundamentalismo que no llegaron a ser objeto de análisis suficiente. Quizás, como señaló el Dr. Cassier en su resumen final, fueron nuestros fanatismos y fundamentalismos particulares, aquellos que emergen en nuestra propia área religiosa, los que escaparon más o quizás fueron inconscientemente evitados en la reflexión. Concretamente el Dr. Cassier echó en falta análisis sobre grupos católicos como los del Obispo Lefèbvre, los de la llamada Renovación Carismática o los del Opus Dei. Pero, sin duda, el Congreso significó también para los participantes un punto de partida, una estimulación importante para proseguir el estudio, la reflexión y el debate sobre un aspecto de nuestra cultura social y religiosa que de modo tan brutal muestra en los fanatismos el rostro de las pulsiones de muerte.

Dejar de referir lo que el Congreso ofreció de encuentro y de celebración en las sesiones dedicadas al arte y a la dimensión lúdica y festiva sería olvidar injustamente lo que brindó de experiencia vivida de alteridad, sobre la que tanto habíamos reflexionado²². Especialmente, la celebración ecuménica final, en la activa participación de católicos, evangélicos y ortodoxos, supuso la experiencia más honda de que el respeto a la alteridad no funciona como amenaza, sino como invitación a la unidad que respeta la diferencia.

Carlos Domínguez Morano

²² Injusto sería también no reseñar la impecable organización y desarrollo de todos los actos del Congreso en manos de su presidente Th. de Saussure y de la Secretaria General Mme. C. Degive de Saussure que nos ofreció, además, un excelente Dossier sobre los orígenes de la A.I.E.M.P.R. titulado *Pre-histoire, Fondation et récit de ses fondements*, que merecería su continuación y publicación.