

rezar después de freud

*Señor, a entrar me obligas en una
hora extraña.*

(R. M. Rilke)

Rezar parece que ha sido siempre un asunto peligroso. Mucho antes de Freud y del psicoanálisis los grandes maestros de la vida espiritual, dedicaron gran parte de su atención a advertir sobre los numerosos engaños en los que puede caer una persona que ora. El discernimiento entre una oración que conduce a la unión con Dios y otra que no es fruto sino de los malos espíritus ha constituido siempre un capítulo importante en los grandes tratados sobre la oración. Parece como si siempre se hubiese tenido conciencia de que en el terreno de la oración las trampas y las desviaciones pueden ser muy numerosas. Por eso se ha insistido continuamente en la necesidad de llevar a cabo un aprendizaje que comprende, entre otras cosas, un análisis contínuo de los resultados y un progresivo despegue desde modos y formas de oración con excesivas apoyaturas hacia otros en los que el sujeto se va descentrando progresivamente de sí mismo. En definitiva, el camino de la oración no ha sido nunca fácil de andar y se ha contado siempre con la posibilidad de extraviarse.

Al meter a Freud por medio no tratamos de introducir una nueva complicación que fomente el desaliento. El recelo y la sospecha a la hora de rezar están ahí de hecho ante muchas personas de buena voluntad que se interrogan sinceramente por el significado de su oración. Porque si siempre existió una duda, es obvio que el nacimiento y desarrollo de la nueva psicología, la ha generalizado ostensiblemente. Con el psicoanálisis se dispone de un amplísimo material con el que rastrear los oscuros motivos que subyacen a la conducta humana y a sus creaciones espirituales. Con Freud, pues, se hacen más fácilmente detectables las posibles trampas de la oración.

Es comprensible que el temor se extienda hoy más allá de los extraños fenómenos de revelaciones extravagantes o de misticismos exacerbados. Se sabe que la oración más sencilla y que el modo de rezar más simple pueden anidar muchas actitudes infantiles y engañosas. Surge la pregunta sobre lo

que estamos realmente haciendo cuando rezamos. Salta el temor de que rezar suponga sumergirse en un mundo de fantasía un tanto delirante. En el fondo, surge la cuestión de con quién estaremos hablando cuando pretendemos hablar con Dios en la oración.

Todas estas cuestiones concentran y expresan al mismo tiempo la sospecha que, sobre todo, después de Freud y Marx, se extiende a todo el ámbito de la religión. Al hombre moderno la religión se le presenta como cargada de oscuros motivos ajenos a sus tematizaciones y como un fenómeno que puede generar una suprema alienación de lo humano. La oración, que se encuentra en el núcleo de la experiencia religiosa, concentraría todas estas sospechas.

Centrándonos en una perspectiva psicoanalítica, la religión se presenta como el terreno más fértil para el surgimiento y desarrollo de cualquier tipo de fantasía infantil. Y la oración puede concentrar, sin duda, el gran arsenal con el que cuenta la experiencia religiosa para el florecimiento de las mayores representaciones fantasmagóricas. Todo tipo de fantasía es posible para el que ora y el rezar puede designar una situación en la que el delirio ya no se llame delirio, sin que por ello deje de ser lo que es.

Hasta tal punto todo esto es así, que la oración, al suponer la alteridad que constituye a lo religioso, se convierte en el lugar más idóneo en el que se puede plantear toda la problemática de las relaciones entre psicoanálisis y religión. Es a este nivel de experiencia concreta en el que habría que situar esta confrontación tantas veces emprendida por caminos inadecuados. Confrontar, como tantas veces se hace, las teorías de Freud sobre la religión con las teorizaciones que ésta hace de sí misma, supone escamotear el núcleo del problema. Porque tanto religión como psicoanálisis suponen primaria y primordialmente una experiencia. De ahí se deriva, que enfrentar la teoría psicoanalítica con las elaboraciones teológicas suponga enfrentar dos deformaciones. El resultado no puede ser sino una multiplicación hasta el infinito de estas deformaciones como sucede al situar frente a frente dos espejos irregulares. Sólo a partir del lugar mismo en el que se originan las teorías, experiencia psicoanalítica y experiencia religiosa, es posible una reflexión válida y fecunda. En el diván donde se tiende el psicoanalizado tenemos, por tanto, el espacio más adecuado para elucidar lo que es la oración de un sujeto. Y a partir de este encuentro entre el diván y el reclinatorio podrá surgir una reflexión que se aproxime a la problemática de las relaciones entre el psicoanálisis y la religión.

1. LA EXPERIENCIA

1.1. La oración en el diván

Ninguna experiencia psicoanalítica es catalogable ni definible. Siempre constituye un proceso particular y único como es particular y única la historia de cada sujeto que se analiza. Del mismo modo, la oración constituye también una experiencia pura con todo el carácter de inefabilidad que ello implica. Sin embargo, aun a costa de una inevitable deformación, vamos a intentar detectar los pasos fundamentales que generalmente atraviesa la experiencia de oración en la persona que se somete a la experiencia del psicoanálisis. Reseñaremos exclusivamente aquellos pasos que puedan poseer un cierto carácter paradigmático y que difícilmente puedan escapar a la experiencia del creyente que se somete a un psicoanálisis más o menos clásico.

a) La sospecha y las defensas

Como indica M. Bellet, el camino que se recorre en la experiencia psicoanalítica parece seguir una dirección justamente contraria al camino de la vida espiritual. En esta, se trata de construir y subir, de ir dando pasos progresivos en el camino de la perfección según un ideal determinado. En el psicoanálisis, por el contrario, se trata de un dejarse llevar siguiendo la regla fundamental de expresar todo lo que venga a la cabeza ya sea incoherente, ridículo o indecente. Como el mismo Bellet indica, se trata de una difícil ascética de espontaneidad que tropieza con enormes resistencias. Eliminando los controles, el sujeto va encontrando en sí mismo algo de un orden muy diferente que poco a poco va cobrando entidad al mismo tiempo que el mundo de sus objetos ideales parece ir languideciéndose y evaporándose. El Dios de la oración parece desdibujarse y perder realidad. Surge la sospecha de que ese Tú de la oración no sea sino una prolongación narcisista del propio yo o un espejo en el que se intenta recuperar la maltrecha omnipotencia infantil, o un gran pecho para una boca exigente, o un padre que aligera el peso de la culpa, o... El resultado es que la oración queda «tocada» de un modo muy serio. Y en la medida en que el rezar cumpla funciones más importantes para el sujeto tanto más se enteverá el análisis como algo que pone en peligro. Es el momento en el que inevitablemente surgirá la resistencia para seguir adelante en un camino que anuncia un profundo desmoronamiento. Se intentará parar y frenar de algún modo. Sin mala fe, con una gran sinceridad, aparecerán los defensores de la oración. El mecanismo de defensa más utilizado en estos momentos de apuro suele ser el de la intelectualización. Aparecen mil «razones» para relativizar, para hacerle perder virulencia a la experiencia que se vive: «después de todo, lo que está en peligro no es sino una pseudo-oración ante un «ídolo» que quedará purificada por la conquista de una imagen autén-

tica de Dios». De este o de otros modos, el sujeto parece dispuesto a seguir «analizando» con tal de preservar unos puntos que considera intocables: Dios es *necesario* para vivir. La posibilidad de la increencia es una teoría aplicable tan sólo a los demás.

b) La crisis y el derrumbamiento

El análisis prosigue y lo hace sin entender mucho de distinciones entre los ídolos y los dioses, la religión o la fe, lo natural o lo sobrenatural (tales distinciones suponen unas falsas barreras que si pueden tener un sentido metodológico en una confrontación teórica, en el diván muestran tan sólo su carácter defensivo). Todo va entrando en cuestión a partir de la referencia al inconsciente.

Es muy posible que el tema de la oración y de la experiencia religiosa en general no aparezcan de modo explícito con mucha frecuencia. Pero se está trabajando en otras cosas que, aunque no lo parezcan, están intrínsecamente ligadas a ellas. Por ejemplo, todo el mundo de las primeras relaciones infantiles en la que echa sus raíces la llamada «religión de los padres». Los primitivos amores y odios, culpas y reparaciones inconscientes que remueven toda la personalidad del sujeto. Las referencias sobre la propia verdad son otras y, desde allí, las certezas se disuelven ante una nueva certeza incommovible: la de sus deseos, sus miedos, sus defensas y sus controles. Rezar ya no es posible. La oración se percibe como invadida por la mentira y la patología: la necesidad de un padre o de una madre, el amparo primitivo que andaba buscando una salvación muy diversa a la que quizás se tematizó conscientemente. Porque, y esto es muy importante, el sujeto experimenta el terrible desnivel que existe entre sus *ideas* sobre la oración y las *vivencias* más profundas que se esconden detrás de esas ideas. Toda una teoría muy correcta sobre lo que es y debe ser la oración se derrumba ante el descubrimiento de lo que, de hecho, hay debajo: un grito desesperado que busca desesperadamente, mágicamente, una salvación. Es posible que el sujeto pensase muy sinceramente que podría vivir sin oración, sin fe y sin Dios; pero que descubra en cambio que su corazón estuvo siempre de rodillas, infantilizado ante el gran padre o la gran madre de la divinidad.

El sujeto va cayendo en la cuenta de las raíces profundamente inconscientes, irracionales, que tiene su experiencia religiosa: tras el Dios Padre puede encontrar al Verdugo; tras el secularismo, la magia; tras la racionalidad, la superstición y el totemismo. En definitiva, se encuentra con algo que no tiene pensamiento ni palabra y que, por eso, se encuentra seguro frente a cualquier ataque. Pueden morir los soldados en el campo de batalla: prácticas y rituales, dogmas, pensamientos y teorías. Pero al fondo encuentra una especie de «Totem»

que siempre está protegido. Puede morir su ejército. No importa. El está escondido, inexpugnable, seguro de su omnipotencia que hunde sus raíces en la fuerza misma: en la irracionalidad adonde nadie llega. Allí está su templo, templo de autoadoraciones, templo de masacres y sacrificios, templo de esclavitudes reconfortantes. Como si su inconsciente no pudiese abandonar la religión. Como si una vez suprimidos todos los mandamientos, en el fondo, permaneciese incólume la Ley; como si caídos todos los dogmas, permaneciese por siempre la protección o el castigo de un padre. En definitiva, es en ese inconsciente donde el sujeto ha encontrado ahora ese «más allá» de lo religioso que le protege contra la dureza de la vida. Y lo ha encontrado con un rostro que no esperaba. En un sentido muy diverso al que lo expresó Moisés, ha comprobado que «es terrible ver el rostro de Dios».

A partir de aquí, el sujeto se encuentra con que ni sabe, ni puede, ni quiere rezar. Todo el lenguaje religioso le resulta como un aliado de la ilusión. Y entonces, rezar le supone hacerse cómplice de la mentira y de la superstición. Prefiere pasarlo mal (porque se pasa muy mal) pero prefiere pasarlo sin Dios.

Generalmente, toda la ambivalencia escondida resurge ahora bajo el polo de la agresión. El mundo religioso lo identifica como un instrumento de represión y de mentira. Las antiguas consolaciones pueden despedir ahora un olor a sexualidad camuflada y temida; los rezos, a una escapada frente a una soledad radical, a protección frente al desamparo de ser hombre; los antiguos imperativos morales pueden tener un sabor a tabú irracional; las antiguas preferencias dogmáticas que coloreaban su espiritualidad pueden transparentar las huellas de las infantiles relaciones perversas. Ahora, si inesperadamente se le escapa todavía un «¡Dios mío!», la exclamación le resulta como un mal pensamiento, como una auténtica tentación, la tentación de un pecado contra él mismo, contra su verdad, su liberación y su crecimiento.

c) El desamparo asumido

Todo el psicoanálisis supone un despiadado descentramiento respecto a sí mismo, una terrible ascética que conduce desde una fantasía de paraíso hasta un desamparo en la tierra. El sujeto se reconoce ahora como un hijo de la tierra y se sabe capaz de vivir como tal, sabe que ahora realmente (y no como una pura ideología teológica de la muerte de Dios) podría ser ateo. No necesita a Dios ni necesita rezar para vivir. No lo necesita desde lo más profundo.

En estos momentos, la nada, la increencia aparece tan real como posible. Una nada que, por otra parte, no conduce necesariamente al absurdo o al desaliento para vivir. Todo lo contrario, ella misma brinda la posibilidad del encuentro con uno mismo, con los otros y con el mundo. Un encuentro autén-

tico porque ya no brota de la necesidad sino desde un deseo que reconoce su carencia. Desde ella surge el otro, como hombre o como mujer, surgen los otros como compañeros de existencia, surge el mundo como un potencial de creación, de sentido y de proyecto. Quizás pueda también surgir Dios de nuevo, pero ya de un modo distinto: el lugar del «Totem» ha quedado vacío; el lugar del sueño, de la ilusión, de la suma de objetos totales ha quedado desierto. Y en el hueco, un deseo que remite a la propia historia y al futuro. Si Dios está, estará de otro modo. El sujeto sabe muy bien *por donde no puede ya caminar* por más que el análisis no le indique hacia dónde dirigir sus nuevos pasos.

1.2. La oración en el post-análisis

a) «Deja la casa de tu padre y de tu madre...»

Algo se ha roto inevitablemente en la oración: la certeza, la seguridad incuestionable de un Dios que escucha. Dios deja de estar siempre ahí, tan a la mano y tan seguro, tan evidente y tan obvio. El analizado puede seguir *creyendo* que Dios le oye en su oración, pero ya *no lo sabe* y esto supone todo un riesgo. No se trata tan sólo de haber hecho una opción por la fe. Sabe que esta opción le supone el riesgo de ser un iluso. Y es esta conciencia de estar arriesgándose lo que justamente le libera de que todo no sea más que un sueño.

A partir de aquí, la oración es algo muy diferente a lo que pudo ser antes. Sabe que ese Dios ante el que se sitúa y a quien se dirige, por más real que sea, para él no puede dejar de ser una *fantasía*. Es decir, algo que se escapa a toda comprobación y a toda experiencia inmediata y, además, algo que supone también la entrada en juego de su deseo: efectivamente, todo un riesgo. Sabe que, en realidad, nunca y en ningún tipo de oración puede entrar en contacto con Dios, sino con sus mediaciones; es decir, con unas representaciones, símbolos, mitos o ritos que son creaciones humanas y, que, por tanto, en la oración, aunque se dirija a un Tú, no está sino con su yo, encerrado en su discurso del que forman parte esas mediaciones simbólicas que utiliza. El analizado sabe que estamos solos, que en el deseo se inscribe un hueco y un desamparo último y, que, desde ahí, puede resultar sumamente peligroso crear el sueño y la ilusión de un Dios evidente y seguro que le colme su carencia. En definitiva, sabe que cuando reza está comportándose como el poeta: asumiendo el riesgo de trascender la realidad y, al mismo tiempo, como el poeta, poniendo abajo tan sólo su propia firma.

¿No es esta una intuición fundamental de los grandes místicos? Justamente porque han ido profundizando en el camino de la oración han caído en la cuenta de que la realidad de Dios no podía confundirse ni identificarse con las mediaciones humanas y, que al ir eliminando progresivamente estas mediaciones,

al final sólo es posible encontrar un silencio absoluto, una nube de oscuridad, un no-saber, la NADA. La sospecha de nihilismo que frecuentemente ha recaído sobre los místicos es, sin duda, significativa a este respecto. Y es que en el camino de la oración, toda representación va cayendo hasta que se termina por acceder a una soledad, a una cierta muerte, a la confesión de una Presencia que está irremediabilmente Ausente.

En esta línea se inscriben las profundas reflexiones que, sobre la oración, encontramos en la obra del psicoanalista D. Vasse¹. La gloria de Dios, nos dice, radica en que no necesita al hombre, y, la gloria del hombre, en que no necesita tampoco a Dios porque está hecho a su imagen y semejanza. Cuando Dios se hace necesario se le convierte en un objeto de consumo, de destrucción por tanto. Es un Dios confundido con las mediaciones como el niño confunde el pecho con la madre. Un Dios que necesita «tiempos fuertes», lugares sacros y pensamientos sólidos para asegurar una presencia total e inmediata como la presencia que demanda el niño de su madre. La oración, junto con el culto y el saber teológico o espiritual, se convierte así en un auxilio contra la angustia y en un medio para asegurarse una presencia a la que poseer y consumir. En cambio, el Dios que brota no de la necesidad sino del deseo, no se deja encerrar en ningún tiempo, templo o saber. No es un Dios poseído y manejado según el propio antojo, porque el deseo acepta un hueco en su mismo centro, asume su radical soledad y sabe que nada ni nadie, ni Dios tampoco, pueden colmar ese deseo ni calmar esa soledad. Como afirma el mismo D. Vasse, el deseo nos conduce a la desesperación del absurdo y a la esperanza de la fe. No a una cosa o la otra, sino a la una y a la otra a la vez. La línea que separa la esperanza de la desesperación, no pasa por entre unos hombres y otros, sino que atraviesa el centro mismo de cada uno de ellos. Si no es así, la oración se convierte en un modo de negar la carencia que se incibe en el deseo y, con ello, se ha convertido en un sueño, es decir, en una realización de deseos infantiles e inconscientes, en una negación de la realidad. La oración sería un medio con el que permanecer siempre al abrigo y al calor de la casa familiar.

b) «... y vete a un lugar desconocido»

No basta abandonar la casa del padre y de la madre. Ello no es sino la condición indispensable para emprender el camino, para aventurar los pasos hacia un lugar desconocido, es decir, hacia la libertad por la que uno se hace agente de la propia historia. Con el riesgo de andar solo y de no saber a dónde se podrá llegar. Es en este compromiso con la propia vida en encuentro con los otros y con la realidad histórica, el único lugar desde donde se hace posible seguir creyendo. Por otra parte, este compromiso existencial es el único criterio con el que se podrá contar para probar la fiabilidad de la oración.

(1) D. VASSE, *Les temps du désir*. Paris, Le Seuil, 1969.

Se trata de una proyección de la propia fe como una praxis de liberación que va más allá y que sabe relativizar el mundo de las simbolizaciones. Por ello, se hace posible incluso un recentramiento de la sospecha que haya recaído sobre los propios modos de orar. Es decir, este compromiso con la historia tiene la virtud de minimizar la importancia de los elementos mágicos, animistas o infantiles que puedan permanecer en la relación con Dios. No se hace tanto cuestión de que existan o no elementos mágicos en la oración sino de averiguar hacia dónde nos conduce. La sospecha que pudo estar absolutizada durante el período del psicoanálisis, puede encontrar ahora su justo lugar. Se trata ahora de vivir más que de analizar, de salir al encuentro del mundo evitando el peligro de quedar atrapado en unos intentos de purificación intimista. Se trata de asumir la dureza de la realidad y, lo que es más importante, de empeñarse en su transformación.

En este sentido no dejan de ser enormemente elocuentes las palabras de Teresa de Avila: *«Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece que no osan bullir ni menear el pensamiento, porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, házeme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor»*².

Si el Dios de Jesús no se deja ver sino en la historia y en el encuentro con el otro, el psicoanalizado ni quiere ni puede buscarle ya por otro lado. Todo diálogo en la oración que no le remita de un modo u otro a la realidad (a la realidad propia y a la de los otros) le deja perplejo como un sueño o un delirio. La oración adquiere, por tanto, el carácter de un momento fundamental en el compromiso con una realidad amplia y polifacética que tiene que afrontar.

2. LA REFLEXION

2.1. ¿Con quién hablamos?

La oración, en sentido estricto, es un diálogo: alguien está hablando con alguien. La cuestión, desde un punto de vista psicológico, radica en determinar qué hace un sujeto que habla con alguien a quien no ve, que no articula palabra, que no contesta y que no sabemos si oye o ni siquiera si existe. El asunto, evidentemente, es psicológicamente peligroso. Peligroso porque la línea que pueda separar la oración de la pura fantasía delirante puede quedar muy desdibujada. Si en medio de la calle vemos a una persona que habla sola, que gesticula in-

(2) TERESA DE ÁVILA, *Castillo Interior o las Moradas*. Obras de Santa Teresa de Jesús. Madrid, Apostolado de la Prensa, 1944. Cap. 3.º, pág. 553.

cluso y que presenta una intensa emotividad en su monólogo, nos inclinaremos a pensar que está loca y que alucina o delira después de haber perdido el contacto con la realidad. Ahora bien, si a esa misma persona la situamos en un templo decimos que está rezando. Pero, podemos ver que, en realidad están haciendo, al menos aparentemente, lo mismo. ¿Cuál puede ser la diferencia?, ¿con quién habla uno y con quién el otro? y, sobre todo, ¿a dónde conduce el diálogo que uno y otro intentan mantener? A no ser que toda la diferencia la pongamos nosotros con un previo esquema cultural como R. Laing ha podido insinuar.

A partir de lo dicho podríamos señalar alguna diferencia ideal. El loco de la calle está real y absolutamente convencido de que habla con alguien, tiene la certeza incontestable de ser escuchado, es posible que llegue incluso a oír la voz de su pretendido interlocutor. El sujeto que reza no puede estar tan seguro. Cree que es escuchado pero *no lo sabe*. Se podría señalar también, que el sujeto de la calle, si realmente está loco y no hace simplemente teatro, vive al margen de la realidad, no se enfrenta con ella ni intenta transformarla adecuadamente: se ha creado su propia realidad porque la otra no le gusta. El de la Iglesia, suponemos que habla tan sólo con la creencia de que Dios le oye y con la intencionalidad de que la realidad, suya y de los otros, cambie y se transforme en Reino de Dios.

Sin embargo, tendremos que aceptar que tales diferencias resultan tan sólo ideales. Pensamos que así deberían ser las cosas, pero no podemos tener del todo claro que efectivamente uno y otro no se parezcan en el grado de convencimiento de ser escuchados y, sobre todo, de que uno y otro no estén haciendo algo que no sólo no les remite a la realidad sino que incluso les esté alejando de ella. Después de todo, a partir de la psicología y la psiquiatría actual, sabemos que las diferencias entre lo sano y lo enfermo son más cuantitativas que cualitativas.

El núcleo del problema reside, pues, en saber a quién y para qué estamos rezando. A este propósito y conscientes de que toda oración puede suponer un riesgo de locura, podríamos establecer, a partir del psicoanálisis, una determinada tipología de la oración en cuanto al tipo de relación y diálogo que en ella se establece.

a) **La oración como diálogo narcisista con el espejo.**

Dios se convierte en una imagen especular que sólo tiene entidad en cuanto que devuelve lo que se le envía. Dicha relación estaría reproduciendo la primitiva relación infantil según la cual el niño se vive como un objeto bueno o malo en la alternancia de presencia o ausencia de la madre. Es una oración en la

que el sujeto se funde con un objeto bueno, un Dios-mamá, y, de este modo, supera una angustia de abandono que amenaza su misma existencia. El Tú de la oración se convierte así en un instrumento por el que el sujeto intenta fundarse a sí mismo. Todo se sitúa a un nivel de juego imaginario donde no hay posibilidad de encuentro ni de enganche con lo real. «Lo otro» no existe todavía, Dios tampoco, puesto que se le ha reducido a una imagen especular, a una proyección inflada del propio yo que busca constituirse. Es una oración en la que las «consolaciones» y «desolaciones» no responderían sino a las alternancias de presencia-ausencia de una madre que garantiza el existir.

b) La oración como diálogo edípico con el superyó

Estamos en la oración del imperativo paterno en la que el sujeto hace de Dios un padre que prohíbe la transgresión y que induce a la sumisión ante la Ley. El diálogo entonces circula en torno a los temas de la culpa, de la rebelión-dependencia, de los propósitos y «conversiones» como expresión de una angustia por acomodarse a los dictámenes de ese padre introyectado que es el superyó. El narcisismo se hace también presente en una función de Ideal del Yo, como modelo que exige y gratifica según se camine por la senda de la «virtud».

A veces, este tipo de oración superyóica se convierte en una tortura tan sumamente asfixiante para el sujeto que el tiempo dedicado a ella es un suplicio del que se intenta escapar sin resultado: el superyó le persigue para que acabe de rodillas ante él. Por todo ello, este tipo de oración suele ocultar una profunda ambivalencia: ese Dios que encubre al superyó es amado porque protege, pero también es profundamente odiado porque castiga. Y, en cualquier caso, seguimos en un tipo de oración que encierra al sujeto en sí mismo como una pura confrontación con la Ley y con sus Ideales y en la que Dios y la realidad no pueden surgir como posibilidades de encuentro y de compromiso.

c) La oración como diálogo en la fe con el Dios de los hombres

Sólo cuando se deja la casa del padre y de la madre, es decir, cuando Dios deja de ser el espejo que nos confirma la existencia o la Ley que induce a la sumisión, es posible acceder a la realidad que nos excede y, en ella, encontrar la posibilidad de un Tú, no necesitado sino deseado, y que al mismo tiempo nos remite a esa realidad como un proyecto de Reino de Dios. Sólo cuando se deja la casa del padre y de la madre, se hace posible encaminarse hacia un lugar desconocido, es decir, hacia el propio futuro y la propia historia en un empeño de transformación en el que Dios puede surgir como un encuentro en la fe. Aquí la oración supone una fidelidad a la tierra y no una negación de ella. Y el Dios de esa oración es entrevisto trascendiendo esa tierra pero remitiendo

inevitablemente a ella: «Por sus frutos los conoceréis»: es decir, según la relación que se establezca con uno mismo, con los otros y con el mundo tendremos el único criterio para confiar en esa creación poética que es la oración.

2.2. Los poderes de la oración o la oración y el poder

La oración, se nos ha dicho siempre, es un instrumento lleno de poder y de eficacia. Todo se puede lograr con ella y todo sin ella puede ponerse en peligro. Sin embargo, a veces, tenemos que enfrentar el escándalo de encontrarnos con tanta gente que reza tanto y que resultan tan ineficaces en todo orden de cosas. Es más, con frecuencia hay que afrontar el escándalo de constatar que muchas personas, justo en la medida en que se van haciendo más espirituales y van dedicando más tiempo a rezar, se van convirtiendo en personas más descomprometidas, más huidizas ante los conflictos, más intolerantes e intransigentes con los otros y, en definitiva, más egoístas.

Parafraseando a G. Celaya se podría decir que «la oración es un arma cargada de futuro», pero también que, si se niega el futuro, es decir, la historia, la oración se convierte simplemente en un «arma cargada», en una amenaza muy seria de autodestrucción y de destrucción de los otros. La oración puede constituirse en un instrumento poderosísimo de opresión o de liberación.

La razón es sencilla; la oración, como toda la experiencia religiosa, hunde sus raíces en las capas más hondas y más determinantes de la conducta. De ahí, que las estructuras de poder religioso no hayan sido nunca indiferentes ante la oración y que tan frecuentemente sienta la tentación de manipularla en su beneficio. En muchas situaciones se comprende que el poder insista machaconamente en la oración y que amenace con tantos peligros al que la abandona: encuentra en ella un aliado y un cómplice perfecto para lograr determinados fines, no siempre claros en sus motivaciones evangélicas. La oración como diálogo narcisista nos hace «buenos» e inofensivos, «espirituales» y manejables. La oración como diálogo edípico con el superyó nos hace increíblemente sumisos. Se juega con una arma poderosísima: Dios como imagen del padre ante el que sólo cabe un sometimiento a la Ley. A veces, cuando un sujeto está en desacuerdo con la autoridad, da miedo oír aquello de «ve y llévalo a la oración». Da miedo, porque nos quedamos sin saber si de verdad se desea que lleve el asunto ante el Dios de Jesús de Nazaret o ante el dios del padre inconsciente que es el superyó. ¿Quién se atreve a decir que no, delante de un superyó convertido en Dios?

Pero si la oración es un diálogo en la fe con el Dios del Evangelio, entonces la oración se convierte en un instrumento valiosísimo para la introyección profunda y eficaz de los valores del Reino. La oración se convierte entonces, como

para Jesús, en una fuente de libertad que, en muchas ocasiones, puede constituirse en una auténtica subversión. La oración puede introyectar entonces tanto el aguante valiente como la rebeldía y la revolución. Rezar puede convertirse entonces en un «arma cargada de futuro», un arma peligrosa también, pero en el mismo sentido en que fué peligroso el Mensaje de Jesús frente a un sistema de opresión que se fundaba en el prestigio, el poder y el dinero. Rezar al Dios del Evangelio tiene que conducir forzosamente al Evangelio, tiene que originar una libertad que remonta los ideales del «espiritual» y los cánones del «moralista»; que va más allá de las «virtudes» y los «pecados» y que, en definitiva, hace crecer una fidelidad a la tierra en la cual Dios no muere, sino que resucita.

Carlos Domínguez Morano