

PSICOANÁLISIS Y CRISTIANISMO

*Carlos Domínguez Morano**

1. Introducción

La crítica freudiana del hecho religioso representa, sin duda, una de las impugnaciones más inmisericordes de las que se han podido llevar a cabo a lo largo de la historia. Nunca, quizás, se había pretendido enlazar el acto de fe y la práctica de la religión con elementos tan oscuros, primitivos y arcaicos del ser humano: la violencia, la rivalidad, el sexo o el instinto de supervivencia animal. Es como si Freud pretendiera mostrar el negativo de todo lo que la experiencia religiosa pretende manifestar ante sí misma y ante los demás: el mundo del espíritu, de los valores más sublimes, de la generosidad y la plenitud más acabada del ser humano.

Esta deconstrucción de la experiencia de fe y su reducción a los componentes más cuestionables del ser humano ha tenido, sin embargo, una considerable repercusión en nuestra sociedad occidental. En efecto, no se trata ya solamente de que en círculos psicoanalíticos o psiquiátricos (después de todo, bastante minoritarios) la experiencia religiosa haya quedado fuertemente estigmatizada como expresión de un infantilismo o de unos conflictos psíquicos que no se llegaron a resolver, sino que en los ámbitos más amplios de las ideas el hecho religioso quedó marcado frecuentemente por la sospecha y una profunda desconfianza. La vulgarización de los conceptos psicoanalíticos trajo también como consecuencia el que esa sospecha y desconfianza se generalizaran, haciendo pensar a muchos que tras la experiencia religiosa se ocultan siempre mecanismos de represión, proyección, neurosis (son términos que, efectivamente, forman ya parte del lenguaje común, aunque con mucha frecuencia no muy bien entendidos) que acaban alienando al ser humano o, al menos, bloqueando de manera importante su desarrollo y plenitud personal.

Ante este hecho evidente parece que se hace obligado emprender una reflexión teológica que, enfrentando con valentía las cuestiones suscitadas, intente repensar sus propias formulaciones, manteniendo siempre la fidelidad a sus propios presupuestos. Siempre mostró la fe cristiana esta capacidad para expresar y traducir su creencia en los moldes de la cultura en las que le tocó vivir y proclamar su esperanza y no tuvo empacho para hacer propias las categorías

* Profesor de Psicología en la Facultad de Teología de Granada.

de diversos tipos de pensamientos que, en principio, eran ajenos a su propio sentir.

Evidentemente, estas reformulaciones están siempre sometidas a un riesgo. Riesgo también del que nos da cuenta la historia del pensamiento teológico cristiano en su debatir y debatirse con las diversas categorías del pensamiento circundante. Pero no cabe duda de que la fe cristiana no hubiera acertado a sobrevivir si el espíritu que la anima no le hubiera conferido esta capacidad de adaptación, revisión, reformulación y replanteamiento de sus propias categorías. En definitiva, de asumir el riesgo que siempre comporta reformular la fe, para que ella siga siendo en un tiempo nuevo y, a la vez, siga siendo la fe que, como gracia, le vino de Dios.

Sin duda, la modernidad le supuso al pensamiento cristiano un reto de dimensiones desconocidas hasta entonces. Tras las revoluciones científicas de Galileo y Darwin, tras la revolución sociopolítica y cultural que se desencadenó a partir de la Revolución francesa, tras la revolución sociológica que sobrevino con el pensamiento marxista, la fe cristiana se vio en la necesidad de enfrentar una situación en la que se veía seriamente interrogada. Nunca se había tenido que enfrentar, en efecto, a cuestionamientos tan radicales y profundos. Y supo hacerlo. Con sudor y sangre, con inevitables víctimas que quedaron en el campo de batalla en razón de su valentía para expresar la fe con unos nuevos planteamientos, para los que el resto del cuerpo eclesial no estaba siempre preparado. Con el tiempo, el espíritu de Dios movilizó la apertura necesaria para asumir esos cambios y nuevas formulaciones. El Concilio Vaticano II supuso, sin duda, el intento más serio de la Iglesia para abrirse a un mundo nuevo y acoger como propios los planteamientos de muchos hombres y mujeres de fe que, anteriormente, pagaron con mucho sufrimiento su honestidad y valentía para pensar la teología en consonancia con el mundo en el que les había tocado vivir. No terminó aún este tiempo de remoción profunda que la modernidad indujo en el seno del pensamiento teológico. Pero no cabe duda de que, también esta vez, la experiencia del resucitado mostró su temple y su audacia para plantar cara a lo que, para muchos, no era sino una pura y simple liquidación de las posibilidades de fe.

Respecto a la cuestión psicoanalítica que ahora nos ocupa habría que señalar, por lo demás, que posee unas peculiaridades que le hacen única respecto a otras cuestiones planteadas hasta el momento. A pesar de muchas formulaciones de Freud (que las teorizaciones psicoanalíticas posteriores se vieron obligadas a cuestionar), el psicoanálisis no tiene mensajes ni intenciones respecto a los contenidos de la fe. En realidad, el psicoanálisis no cuestiona ningún conte-

nido de fe. No le es propio pronunciarse sobre la verdad o falsedad de ningún postulado religioso. A diferencia de otras disciplinas científicas, al psicoanálisis no le concierne la verdad o mentira de ningún tipo de enunciado, sino tan sólo la verdad o mentira con la que esos enunciados (sean cuales fueren) son pronunciados por el sujeto.

No se ocupará el psicoanálisis en plantearse la posibilidad o no de la existencia de Dios, de la vida en el más allá o de la concepción virginal de María, por situar tan sólo algunos postulados de fe cristiana que pudieran parecer como particularmente concernidos por la nueva disciplina psicológica. El psicoanálisis, en realidad, no sabe más que de la cuestión del inconsciente, que es la que delimita y configura su campo de saber. Pero es esa cuestión la que le plantea al pensamiento teológico una revisión de cualquier decir o sentir que pueda llevar a cabo, sea en los términos en los que pudo hacerlo el pensamiento más tradicional o conservador o en los que pueda realizarlo el pensamiento más innovador y progresista: los mecanismos inconscientes de fondo pueden, paradójicamente, ser idénticos en un caso u otro. Nada escapa a esta grave cuestión psicoanalítica, porque nada humano escapa a la cuestión del inconsciente, que es, repito, la única que el psicoanálisis nos plantea.

2. Religión y omnipotencia

Tenemos, pues, que el psicoanálisis no cuestiona contenido alguno de la fe católica, sino tan sólo nuestra relación a esa fe. Es decir, las conexiones existentes entre la formulación de tal o cual creencia y los eventuales contenidos inconscientes que puedan estar condicionándola en un sentido u otro. Porque no podemos olvidar que el inconsciente está ahí siempre y, de una manera u otra, determina y colorea cualquier tipo de formulación consciente, religiosa o no. La cuestión, que se plantea entonces, es la de la dirección más sana o más patológica, más elaborada o más primitiva, más madura o más regresiva o infantil en la que se está produciendo esa ineludible determinación inconsciente.

Evidentemente, pueden ser innumerables esas conexiones entre la creencia religiosa y los dinamismos del inconsciente. En cada historia singular poseerán una estructura única y específica. Sin embargo, de toda la crítica freudiana al hecho religioso parece evidente que se deduce una cuestión básica que podría afectar a la creencia religiosa de modo más incisivo y particular. Es la cuestión de la omnipotencia infantil que, en el conjunto de la interpretación freudiana, aparece como el motor básico que alimenta el posible dinamismo de la religión, tanto como ilusión o como intento de solventar la problemática de la ambivalencia afectiva y la culpa que de ella se deriva. Es decir, que es en el sentimiento

de omnipotencia donde tendríamos que encontrar la raíz común de esos dos grandes temas en los que Freud insistió una y otra vez a la hora de intentar comprender el hecho religioso¹.

Indagando los orígenes de tales sentimientos de omnipotencia Freud, nos conduce una vez más hasta la infancia: ella se encuentra enlazada al narcisismo como estadio infantil de la evolución libidinal. De él procede ese alto valor concedido a las propias ideas, actividad de pensar, sentimientos o afectos. El neurótico, deudor en tantas cosas de su pasado infantil, muestra esa resistencia a conceder a la realidad una causalidad que de modo tan importante le afecta (sobre todo en la muerte) y prefiere atribuírsela a su propio mundo de deseos. Sólo considera eficaz lo que él previamente ha pensado o sentido, nos dice Freud. La madurez del ser humano pasa, pues, por la renuncia a esta primacía del mundo interno de los deseos sobre el de la realidad. Sencillamente el adulto ha realizado un duelo por sus antiguos e infantiles sentimientos de omnipotencia.

Pero este duelo no resulta nada fácil. Y ahí, según la opinión de Freud, es donde la religión se presta en su doble vertiente de ilusión protectora y de lugar camuflado para perpetuar el conflicto paterno. La figura idealizada del padre (omnipotente por la identificación proyectiva que realiza el narcisismo) es transferida a Dios y, de ese modo, la omnipotencia es salvaguardada. En algún lugar existe el todo poder, el todo saber y la ilimitación de la inmortalidad. Es la omnipotencia infantil jugando en el corazón de la ilusión religiosa.

3. La representación de Dios

Evidentemente, esta cuestión de la omnipotencia puede encontrar en la creencia religiosa una vía nada desdeñable para encontrar una realización que, probablemente, resultaría más problemática en otros campos de la actividad humana². Lo que en otros campos de la existencia parece imposible, puede fácilmente encontrar una astuta vía de realización mediante la creencia religiosa. Dos y dos son cuatro, y parece que no hay más que hablar. En la experiencia religiosa, sin embargo, se puede pretender muy bien que dos y dos sean cinco o tres, conforme a la aspiración del deseo en las variadas coyunturas vitales.

¹ Sobre los sentimientos de omnipotencia como clave última de la interpretación freudiana de la religión me centré en la obra *El psicoanálisis freudiano de la religión*, San Pablo, Madrid 1991.

² No deberíamos olvidar, sin embargo, que el mismo Freud creyó encontrar también ese dinamismo de omnipotencia infantil en el proyecto científico-técnico del hombre contemporáneo que pretende convertirse por ese medio en una especie de "pequeño dios con prótesis". Así lo afirma, por ejemplo, en el *Malestar en la Cultura*, en *Obras Completas*, III, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 3034.

De modo más particular, la representación de Dios se ofrece al ser humano como una tentación para proyectar los sueños infantiles de omnipotencia. Ninguna otra aparece ante los ojos del deseo y de su demanda de plenitud tan exenta de cualquier tipo de limitación. Ese deseo, en efecto, empuja hacia la búsqueda de una totalidad; totalidad que, fantaseada primero en la madre, va progresivamente desplazándose hacia el padre y otras figuraciones sucesivas. Dios entre ellas. De ahí que encontremos aquí, sin duda, una de las principales cuestiones que el psicoanálisis puede plantear como interrogación a determinadas formulaciones de la teología cristiana.

Desde un punto de vista evolutivo, el deseo infantil se ve forzado a enfrenar la realidad y sus limitaciones en áreas muy diversas del desarrollo. El descubrimiento de las leyes de la naturaleza le obliga a corregir su visión egocéntrica de la realidad; el intercambio con los otros le fuerza a despojar a los adultos, primordialmente a sus padres, de los caracteres de omnisciencia, omnipotencia y omnibenevolencia que les atribuyó. En el pensamiento religioso, sin embargo, y de modo particular en la representación de Dios, todo funciona de otro modo: Dios, por esencia, es ajeno a toda limitación. Lo sabe todo, lo puede todo, es todo también en el orden del amor. No conoce ninguna diferencia ni está sometido a ninguna norma, ya que lo juzga todo. La correspondencia, podríamos pensar, es casi perfecta con la demanda de los deseos omnipotentes infantiles.

Pero, además, hay que tener en cuenta que la representación de Dios nos es transmitida a través de imágenes pertenecientes a las esferas más íntimas del mundo afectivo, enlazadas a su vez, con la cuestión de la omnipotencia. Como ha afirmado Ch. Duquoc en unas excelentes páginas, los cristianos confiesan a Dios por medio de imágenes que tienen su raíz en la afectividad profunda: lo llaman Padre, Hijo, Espíritu. Imágenes, por tanto, que pueden estar llenas de ambigüedad, porque se pueden referir tanto al nivel de lo imaginario como de lo simbólico. La imagen paterna, más en particular, nos indica Duquoc, corre el peligro de provocar graves ilusiones, si no se mide bien su función afectiva³. El Padre revestido de todo poder y saber podría muy bien no ser para muchos sujetos sino una proyección del deseo de no deber a otro la propia existencia, de ser, en definitiva, *causa sui*.

Por otra parte, hay que señalar también que no se trata simplemente de instaurar una fe que fuese ajena totalmente a los avatares de nuestra historia afectiva. Dicho de otro modo, no se trata, pues, de renunciar al padre, sino a la

³ Cf. Ch. DUQUOC, *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca 1982, 78-93.

omnipotencia proyectada sobre él como estrategia para mantenerla siempre de algún modo posible y al alcance de la mano. No se trata, efectivamente, de “matar” al padre, tal como a veces se ha repetido. Se trata más bien de “dar por muerto” ese sueño de omnipotencia que se proyectó sobre el Padre imaginario infantil. Se trata –en términos de J. Lacan– de asumir la “castración simbólica”, como medio de convertir el deseo a la finitud que le conviene y como único modo de acceder a un nuevo orden en el que la ley estructura al sujeto situándolo en el marco de la intersubjetividad humana.

De otro modo, la representación de Dios se convierte en la gran estratagema y, a la vez, en la gran trampa para el mismo sujeto que la sostiene. Estratagema por la que se intenta recuperar la omnipotencia, darla por existente en algún lugar y ponerla al propio servicio. En última instancia, con la esperanza secreta de que algún día pueda ser reconquistada plenamente. Es la cesión en favor de los dioses; pero, como nos indicó Freud en *Tótem y tabú*, “una cesión que no fue realizada en serio”⁴. Trampa para el propio sujeto, porque esa representación de Dios, inscrita en el orden de lo imaginario, si bien le promete y le salvaguarda su sentimiento de omnipotencia, le excluye por ello del orden propiamente humano, cuya condición es la de ser contingente, relativo al deseo del otro y abocado finalmente a la muerte. La condición humana, en efecto, se inicia plenamente cuando el sujeto es capaz de ponerse en camino hacia *un lugar desconocido*, aquel en el que todos somos convocados tras *dejar atrás la casa del padre y de la madre*.

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

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

No es, efectivamente, el Dios que se esperaba ése del que nos habla

⁴ S. FREUD, *Tótem y tabú*, O.C., 11, 1806.

Jesús. No es aquel que se corresponde con la totalidad ansiada por el deseo. No viene, sin más, como el omnipotente, ni se presenta como el omnisciente que imagina el deseo infantil. No es el Dios que exige el niño, el Dios que explica el mundo, con una respuesta para cada problema que plantea la existencia. No explicó, por ejemplo, por qué murieron los santos inocentes. Ni se mostró dispuesto a colmar todo deseo o a solucionar cualquier tipo de problema. Es un Dios que oye: "Hágase tu voluntad y no la mía", o el reproche, incluso, del "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Un Dios, por tanto, que exige el respeto a su libertad, ya que sólo así somos fieles a la nuestra. El Dios de Jesús no desconoce la muerte como cómplice del niño que la niega. Por ello no liberó a su Hijo de su condición humana, y por tanto tampoco de la muerte, que pertenece a esa condición humana y en la que Jesús abraza su finitud, no como herida, sino como naturaleza. Es imposible, afirma Duquoc, ser discípulo de Jesús y compartir sin más las ideas comunes sobre Dios o el absoluto. Jesús acoge el deseo, pero para descentrarlo sin cesar en una apertura hacia los otros. Una enorme reconversión se tiene que poner en marcha para el cristiano, como proceso de transformación desde ese Dios común, tan ligado a las aspiraciones de la infancia, hasta ese otro del que nos habla Jesús. Es a ése al que hay que convertirse y reconvertirse. En palabras de Ch. Duquoc, Jesús rompe la fascinación el "fantasma paterno" y lo integra como imagen en un orden simbólico.

Pero, por otra parte, resultaría muy cuestionable y nos introduciría en una situación llena de aporías y contradicciones la negación, sin más, de la omnipotencia de Dios. Es cierto que no encontramos tal atribución a Dios en los textos evangélicos. Pero también es cierto que encontramos en ellos formulaciones equivalentes que parecen expresar muy bien esa dimensión del Dios de Jesús: "Para Dios todo es posible" (Mt 28,18), o "para Dios nada es imposible" (Lc 1,37; Mc 10,17). También Jesús resucitado dice expresamente: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra" (Mt 28,18). El Nuevo Testamento, en efecto, no plantea problema alguno para llamar a Dios Padre, Rey, Juez o Señor del cielo y la tierra ni para confiar ese poder a su Hijo (Mt 11,25; 25,31-46; Lc 1,32-33.49.51; Jn 5,27; 10,18; 17,2; 19,11; Apoc 2,26-28; 12,10; 17,14, etc.). Se trata, pues, de un poder real y absoluto, que vence y supera a todos los poderes humanos (Jn 16,33; Ef 1,21; 6,12; Col 1,13; 2,10). También en los pasajes paulinos (I Tim 6,16; I Ped 4,11; 5,11; Apoc 1,6; 5,13) es atribuido a Dios o a Cristo el término "Krátos" (imperio, poder) en un sentido absoluto, de donde deriva la fórmula "pantokrator"; es decir, omnipotente.

Nos encontramos, pues, con que el Dios del que nos habla Jesús cuestiona de modo muy radical las imágenes de poder que el ser humano tiende a formarse sobre la divinidad, sin que, por otra parte, se cuestione la cualidad de

omnipotencia que, tanto la filosofía como la teología, han atribuido tradicionalmente a la misma. Ante esta aparente contradicción, pues, sólo cabe pensar que la omnipotencia que debemos proclamar del Dios de Jesús guarda un sentido muy particular y que tan sólo podemos entenderla desde el contexto general de la Revelación que Jesús nos trae.

Efectivamente, tan sólo cuando situamos el atributo de la omnipotencia junto con el del amor y la misericordia, que es el que de modo más claro y manifiesto se nos da a conocer a través de las palabras y la vida de Jesús, podemos entender el sentido cristiano de la afirmación de Dios como Todopoderoso⁵. En este sentido, la teología paulina lo expresa de un modo tan rotundo como desconcertante. La sabiduría de Dios se ha hecho manifiesta no en el ejercicio del poder sino en la locura y el escándalo de la cruz (I Cor 1,23), en la debilidad. “La locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios (*asthenés tou Theou*) más potente que los hombres” (1 Cor 1,25).

Y es, por eso, en la debilidad extrema del crucificado donde podemos entender el sentido de la omnipotencia de Dios. Omnipotencia, pues, que no podemos ya entender como dominio de la fuerza sobre la debilidad, sino tan sólo como una expresión del amor. De lo que se sigue también que el reto supremo que se nos plantea a los creyentes en la persona del Señor Jesús, radica en llegar al convencimiento de que si existe alguna fuerza o poder capaz de transformar el mundo será sólo la del amor, la misericordia y la entrega que se hace capaz, como en el caso de Jesús, de soportar la mayor y la más extrema de las debilidades. Es tan sólo ante el crucificado donde los cristianos podemos confesar abiertamente y sin peligro la “omnipotencia de Dios”, una omnipotencia que es la del amor y que se ha expresado en la más rotunda de las debilidades. No encontramos en Jesús crucificado el Dios poder que se impone, sino el Dios amor que se expone a la mayor de las debilidades, porque el amor –todos lo sabemos desde nuestra más profunda experiencia– significa admitir la posibilidad de verse rechazado y de verse sumergido en la mayor de las impotencias. Sólo en el “poder inerte del amor” –según la bella expresión de Dorotea Sölle⁶– Dios manifiesta su fuerza. O como también W. Kasper lo expresó: “El ser de Dios consiste en la soberanía de su amor... en el vaciamiento de sí muestra su condición de Dios”⁷.

⁵ Cf. E. BABUT, *Le Dieu puissamment faible de la Bible*, du Cerf, Paris 1999.

⁶ F. D. SÖLLE, *Padre, poder, barbarie*: Concilium 163 (1981) 404-411.

⁷ W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1994, 102-103.

4. Omnipotencia, sacrificio y redención

Esta comprensión de la omnipotencia de Dios deriva en buena parte de una nueva sensibilidad teológica que, a la escucha de las ciencias humanas, comprende el potencial destructivo que fácilmente anida en las concepciones totalitarias y omnipotentes. Pero el psicoanálisis, además, nos brinda la posibilidad de comprender hasta qué punto la omnipotencia infantil proyectada sobre Dios puede guardar una íntima relación con determinados modos de concebir la salvación que de Dios nos viene a través de Jesús.

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

Desde esta problemática, nuclear entre las puestas de manifiesto por el psicoanálisis, se plantea de inmediato las íntimas relaciones que pueden establecerse entre ella y los modos en los que la teología interpretó la salvación que nos viene de Jesús. Fue Freud el primero que relacionó ambos extremos en sus obras claves sobre el hecho religioso, *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta*⁸, enlazando la ambivalencia y culpa en relación al padre con el esquema de la salvación que el cristianismo propuso. Freud resalta la genialidad de Pablo al haber encontrado en el orden dogmático una "solución" al problema de la culpa inconsciente que anida en lo más hondo de los seres humanos. Un análisis atento del texto nos hace ver que, en realidad, Freud pone en boca de Pablo interpretaciones de la muerte de Jesús que vinieron mucho después. Pero, sin duda, encontramos aquí un elemento central para una reflexión teológica post-freudiana.

Existe, en efecto, un determinado modo de entender la salvación (muy fácil, por lo demás, de prestarle fe a partir de fuertes tendencias inconscientes) que viene a introducir a Jesús en el esquema fantasmático del "padre imaginario" y en la dinámica de la omnipotencia infantil.

El mensaje cristiano de salvación, así como el papel que dentro de ella se

⁸ En el análisis detallado de ambas obras y en su valoración crítica me centré en el texto citado *El psicoanálisis freudiano de la religión*, 99-144 y 295-341.

le asigna a la muerte y resurrección de Jesús, han ido asemejándose en exceso y con demasiada frecuencia a la dramaturgia concerniente al “asesinato del padre primordial” descrito míticamente por Freud en *Tótem y tabú*. Una concepción de la salvación según la cual el Padre descarga sin compasión sobre la persona de Jesús el castigo por un pecado original que sólo el dolor, la muerte y la sangre podían redimir, marcaron al mensaje cristiano con unas connotaciones que le asemejaban sorprendentemente al mundo fantasmático del Edipo. No es de extrañar que, después de Freud, otros psicoanalistas, despojados, por lo demás, de los prejuicios anticristianos del fundador del psicoanálisis, hayan querido ver en la concepción cristiana de la salvación una proyección, en el nivel dogmático, de la problemática edípica infantil⁹.

Fácilmente se malentiende así el sentido sacrificial de la muerte del Señor. Un sacrificio de su vida, una ofrenda, que expresó una disposición de entrega sin límites en el cumplimiento de la voluntad del Padre; voluntad que, por otra parte, no podemos entender como deseosa de la muerte de su Hijo, sino tan sólo de la manifestación plena de su amor.

Es claro que el hecho histórico de la muerte de Jesús ha sido interpretado por la comunidad cristiana según diversas ópticas y sensibilidades¹⁰. Entre ellas, encontramos la que vio en esa muerte el sacrificio redentor que, de una vez por todas, nos liberaba del pecado. En este sentido, la carta a los hebreos constituye una pieza clave en esa comprensión de la muerte de Jesús. Ya no tienen sentido los antiguos sacrificios del templo que vanamente intentaban ganar una salvación (Hb 10, 1-18). La antigua Alianza es sustituida por una nueva que está sellada con la sangre de Cristo (Hb 9,15-27). Es la ofrenda de su propia vida la que convierte a Cristo en Sumo Sacerdote que nos libera de toda angustia de salvación y de la necesidad de ofrecer a Dios sacrificios y holocaustos, al modo de la antigua Alianza.

Esta interpretación de la muerte de Jesús, que la sitúa como alternativa y sustitución de los sacrificios antiguos, nos abre a una visión totalmente nueva y liberadora de las relaciones de los seres humanos con Dios. La expiación que se intentaba obtener mediante sacrificios en el templo es sustituida por la entre-

⁹ Cf., por ejemplo, la obra de G. DE ROSOLATO, *Le Sacrifice*, P.U.F., Paris 1987.

¹⁰ G. L. MÜLLER diferencia la redención como *divinización* del hombre (Patrística); la redención como *satisfacción* (Edad Media, especialmente Anselmo de Canterbury); la redención como *emancipación* (autonomía del sujeto; Edad Moderna); y la redención como *liberación integral* (cf. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 378). Igualmente, O. GONZÁLEZ DEL CARDEDAL diferencia tres soteriologías: escatológica, estarológica y pneumatológica. Cf. *Cristología*, B.A.C., Madrid 2001, 530-535.

ga de Jesús que se convierte en la clave fundamental de toda salvación. Los temas de la expiación, juntos con los de la propiciación o rescate (Ef 5,2; Rom 3,25; II Cor 5,21; Gal 3,13, etc.), son recogidos por el Nuevo Testamento para conferirles un sentido radicalmente nuevo. Un nuevo modo de sacrificio es el que nos ha liberado: el de la entrega sin límites de Jesús como ofrenda existencial de sí mismo en favor de todos los seres humanos¹¹.

Pero tenemos que decir que a esta interpretación de la muerte de Jesús se añadieron con los siglos nuevos elementos que vinieron, sin duda, a oscurecer esa nueva significación que el Nuevo Testamento confirió a los temas de la expiación o el rescate. Sin duda, la obra de San Anselmo *Cur Deus homo*¹² tuvo una repercusión de primer orden en esas nuevas comprensiones de la redención, al añadir perspectivas ajenas al pensamiento bíblico como son las del derecho romano y germánico sobre la justicia, el honor y la reparación. Es ese modelo anselmiano el que Freud recoge en *Tótem y tabú* o *Moisés y la religión monoteísta*, atribuyéndoselo erróneamente a San Pablo. A partir de ahí, se expande por el cristianismo una visión de la salvación que pervierte de modo muy esencial la imagen de Dios y el sentido de la vida y muerte de Jesús. El crucificado, como víctima emisaria, ofreció entonces a la fantasía de toda su tradición teológica un magnífico cauce para llevar a cabo esa operación proyectiva mediante la cual la omnipotencia de las ideas cree desembarazarse del mal, de la propia culpa, localizándola sobre la víctima emisaria inmolada.

Ciertamente, sería una ingenuidad o una imperdonable simplificación atribuir a la obra de San Agustín, de San Anselmo de Canterbury o de Lutero (por citar tres autores que destacan en la interpretación expiatoria de la muerte de Jesús) la responsabilidad de esa "teología de la sangre" que transforma al Dios Padre Jesús en un Dios juez implacable y que confieren al concepto de redención un tono severo, cuando no, auténticamente aterrador¹³. Porque, a la luz del psicoanálisis, tendríamos que pensar que son las estructuras infantiles

¹¹ De este modo, el sentido sacrificial de la muerte de Jesús fue recogido por la tradición cristiana ocupando siempre un lugar importante, aunque no casi exclusivo como vino a suceder con el tiempo, en la celebración de la Eucaristía. Por ejemplo, la dimensión sacrificial aparece desde el principio como se deja ver en *Didaché* y en San Justino. Cf. J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, t. 1, nn. 81 y 96.

¹² *Sources Chrétiennes*, 91, Ed. du Cerf, Paris 1963.

¹³ Es lo que acaeció en el nuevo proyecto teológico de Lutero, heredero de una tradición agustiniana que magnifica el lugar del pecado y punto de arranque, a su vez, para un amplio esparcimiento de un esquema soteriológico esencialmente ligado a los sentimientos de culpabilidad. Culpa intrínsecamente imborrable porque se inscribe en la esencia misma de lo humano y frente a la que no hay nada que hacer. El antiguo tema anselmiano de la satisfacción, que fue progresivamente dejando paso al de la sustitución, se expande en el pensamiento de los reformadores con la insistente idea de una cólera de Dios que,

inconscientes, que siempre pueden encontrar un lugar en nosotros, las que han determinado de modo más fundamental esa comprensión de la salvación, dejando de lado otras interpretaciones de la muerte de Jesús que, con igual fundamentación teológica que la anterior, quedaron, sin embargo, en un segundo plano, cuando no, en el olvido.

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

Como muy bien ha puesto de relieve Ch. Duquoc, una dosis excesiva de Antiguo Testamento se introdujo en la comprensión del viernes santo, acen- tuando los aspectos sacrificiales y reparatorios de la muerte de Jesús; aspectos que, al parecer, no son los más relevantes en la predicación y la acción de Jesús tal como nos la presentan los evangelios¹⁴. Una obsesión de culpa y de perdón, de amor y odio, de rebelión y sometimiento a Dios Padre ha connotado en exceso a la espiritualidad cristiana, pervirtiéndola en dimensiones muy esenciales y dejando traslucir muchos de los grandes temas inconscientes que guardan relación con la ambivalencia y la culpa tal como vienen a desarrollarse en el seno de la situación edípica. Este tipo de mensajes podría disponer en toda ocasión de una numerosa audiencia. Las resonancias de la culpabilidad lo garantizan. El precio que se paga por ello puede resultar, no obstante, excesivo: el de una per-

implacablemente, se abate sobre Cristo, sustituto de todos los pecadores. Lutero queda fascinado por la expresión de Pablo en Gal 3,13, según la cual Cristo se convirtió a sí mismo en "maldición por nosotros". Estos términos le dan pie para identificar a Jesús con las representaciones más emblemáticas del mal y de la culpabilidad. En la interpretación de Lutero, Jesús se convirtió "en el homicida, el adúltero, el ladrón, el sacrilego y el blasfemo más grande que hubiera existido nunca sobre la tierra" (*Viderunt enim prophetae Christum esse maximum latronem, adulterum, furem, blasphemum, sacrilegum...*): M. LUTERO, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, 1535, Werke, Herman Böhlau Nachfolger, Weimar 1911, 40. Band, 1, 24. Todos esos pecados son tan propios de Cristo como si él mismo los hubiese cometido, afirma Lutero. Por ello, la cólera de Dios, que no podía ser evitada ni apaciguada de otro modo, se abate sobre él y se separa salvíficamente de todos nosotros. El estudio psicoanalítico de E. H. ERIKSON, *Young Man Luther* (W.W. Norton & Company Inc., New York 1962), así como el estudio psicopatológico de R. DALBIEZ, *L'angoisse de Luther* (Téqui, Paris 1974), ayudan a comprender el trasfondo psíquico de la elaboración teológica luterana.

¹⁴ Cf. Ch. DUQUOC, ib. 58-59.

versión de aquellos elementos que en el cristianismo suponen justamente la superación de las tendencias más peligrosas que, desde el seno de la religión, conducen a perpetuar las situaciones infantiles.

La teología del siglo XX, prosiguiendo su propia reflexión y sin necesitar siquiera atender a la crítica freudiana de la religión, ha replanteado de modo muy fundamental la soteriología, resituando en sus justos términos el sentido expiatorio que podemos aplicar a la muerte de Jesús¹⁵. Cuando la fe se desarrolla en una sensibilidad abierta a las cuestiones psicoanalíticas, estas nuevas interpretaciones de la salvación no pueden sino ser saludadas como benéficas aportaciones para una vivencia sana de la experiencia de fe.

5. Culpa y pecado

Las consecuencias que se derivan de esa teología de la redención, cuando insiste y se centra exclusivamente (cuando no, desviadamente) en las dimensiones expiatorias o propiciatorias, son importantes y variadas. Más en particular, la resonancia de estos modos de entender la salvación se dejará oír especialmente en una especie de contaminación culpabilizante que ha llevado a pervertir, a veces, de modo importante a toda la espiritualidad cristiana. Tocamos así uno de los grandes temas que el psicoanálisis ha indagado con mayor hondura y a los que ha concedido un papel de más importancia en la configuración de los

¹⁵ G. L. MÜLLER escribe a este propósito: "La muerte de Jesús no es un medio para suscitar la voluntad salvífica de Dios. Es, a la inversa, la voluntad salvífica de Dios...la que se manifiesta firme hasta llegar a la libre aceptación por Jesús de su destino de muerte...No es la muerte física de Jesús la que aporta la salvación. Esta salvación es aportada por el "amor de Jesús", que se mantiene firme frente a todos los obstáculos y convierte en símbolo real del amor redentor de Dios" (cf. ib. 386). A su vez, W. KASPER afirma: "La muerte obediente de Jesús es, pues, resumen, concreción y cima definitiva y superadora de todo respecto de su actividad. La significación salvífica de Jesús no se limita exclusivamente a su muerte. Pero tal significación experimenta en la muerte de Jesús su claridad y definitividad última" (cf. ib. 150). En un texto de la Comisión Teológica Internacional, PH. DELHAYE señala el modo "analógico" en el que es necesario comprender la "expiación vicaria" (cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 236-237). Entre los teólogos que replantean la cuestión habría que citar también a B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur le r  demption et le salut*, Desc  e, Paris 1988; A. MANARANCHE, *Pour nous les hommes la Redemption*, Fayard, Paris 1984; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen S  ndenbock? Gewalt und Erl  sung in den biblischen Schriften*, K  sel-Verlag, M  nchen 1978; ID., *Vers  hnung und S  nde*, Th. Ph. 58 (1983) 217-225; ID., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erl  sungslehre*, K  sel-Verlag, M  nchen 1986; CH. DUQUOC y otros, *Teolog  a de la cruz*, S  gueme, Salamanca 1979; P. GARDEIL, *Le christianisme est-il une religion du sacrifice?*, Nouvelle Revue Th  ologique 100 (1978) 341-358; ID., *La c  ne et la Croix*, Nouvelle Revue Th  ologique 101 (1979) 676-698; G. MOREL, *Questions d'homme, 3: J  sus dans la th  orie chr  tienne*, Aubier, Paris 1977; F. VARONE, *El Dios "s  dico"*, *   Ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988; y J. I. GONZ  LEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristolog  a*, Sal Terrae, Madrid 1984.

sujetos humanos¹⁶.

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

Encontramos aquí las claves religiosas de un tipo de religiosidad que, con frecuencia, se ha desarrollado dentro de la espiritualidad cristiana. Anclado en su ambivalencia de amor-odio frente a lo paterno, el sujeto construye necesariamente un Dios que se le opone y frente al cual no cabe sino una relación de rebelión permanente o de perpetua sumisión. Es una relación marcada por ese subterráneo "o tú o yo", que impone una espiritualidad de constante (y costosa) afirmación de lo divino como necesaria negación (nunca aceptada, por lo demás) de lo humano.

Desde esta ambivalencia, la agresividad y la culpa impregnan toda la espiritualidad. Una agresividad que se desplaza y se oculta bajo el ritual del sacrificio, como lugar donde, simultáneamente, anuda el odio al otro y la vuelta de ese odio contra sí mismo bajo la forma de culpa¹⁷. La mortificación (*mortem facere*) preside la experiencia religiosa del sujeto. "Tú eres, yo no soy" parece proclamar en su ritual o en su ascesis. *En reconocimiento de ello me ofrezco y me destruyo simbólicamente en el don presentado y sacrificialmente destruido*. La espiritualidad queda impregnada por una magnificación y sacralización del dolor y deja ver una estructuración esencialmente superyoica. La ley y la norma marcan toda la experiencia cristiana. Una ley sacralizada que ha perdido su naturaleza mediadora y que desplaza a un segundo término la celebración gozosa, el encuentro festivo y la misma comunicación con Dios

Pero si todos podemos reconocer esta dinámica de culpabilización patológica que ha impregnado muchas veces a la espiritualidad cristiana, también

¹⁶ Cf. L. GRINBERG, *Culpa y depresión*, Paidós, Buenos Aires 1976; J. CORDERO, *Psicoanálisis de la culpabilidad*, Verbo Divino, Estella 1976.

¹⁷ Cf. G. DE ROSOLATO, *Le Sacrifice, Repères psychanalytiques*, P.U.F., Paris 1987.

sabemos (y hoy somos particularmente sensibles a ello) que la movilización de los sentimientos de culpabilidad que acompañan a la conciencia de pecado puede dar lugar a procesos internos muy morbosos y a situaciones éticamente muy cuestionables. Porque si bien se pueden experimentar sentimientos de culpa sin que haya pecado alguno (como se ejemplifica paradigmáticamente en el caso del escrupuloso), también es verdad que cabe vivir una situación de pecado sin tener conciencia de ello ni, por tanto, experimentar culpa alguna. En definitiva, podemos sentirnos culpable sin estar en pecado y podemos estar en pecado sin sentirnos culpable. El problema, como se puede suponer, es grave y, en razón de ello, intentaremos ofrecer un análisis más detallado de lo que suponen las relaciones entre el pecado y los sentimientos de culpabilidad.

Existe hoy día una especial dificultad para enfrentar y “negociar” los propios sentimientos de culpabilidad. La exacerbación de este tipo de sentimientos que tuvo lugar en épocas pasadas, pero relativamente recientes, ha creado, en efecto, un recelo muy especial ante la experiencia de la culpabilidad. Por otra parte, la sensibilidad post-moderna de nuestros días parece empeñarse también en proteger al Yo de todo tipo de sentimiento adverso. Y pocos sentimientos existen tan adversos como el de la culpabilidad.

La proclamación de la autoestima que se lleva a cabo en amplios sectores sociales como el bien supremo al que debemos aspirar y como meta fundamental de la maduración humana e, incluso, espiritual (j), propicia poco la apertura y sensibilización al sentimiento de culpa que muchas veces será paso obligado de un proceso de cambio y conversión. Porque, efectivamente, en la divulgación que se lleva a cabo del concepto de autoestima se resaltan, casi con exclusividad, las dimensiones amorosas respecto a uno mismo, dejando muy en segundo plano, cuando no en el olvido total, cualquier modo de evaluación autocrítica¹⁸. Se expande así una especie de alergia a los sentimientos de culpa como a cualquier tipo de pensamiento autocrítico.

El psicoanálisis, en efecto, nos ha llamado la atención sobre la dificultad que podemos llegar a experimentar para hacernos conscientes y responsables de nuestros sentimientos de culpabilidad. En muchas ocasiones, en efecto, actúa una defensa en forma de negación que pretende evitar el dolor psíquico y la herida que suponen para nuestro narcisismo. Aprender a soportar el displacer ocasionado por una sana autocrítica es un reto que todos tenemos por delante en el logro de nuestra maduración como seres humanos y una necesidad para emprender un proceso de progreso y transformación espiritual. Sin reconoci-

¹⁸ Sobre este tema me detuve en un capítulo sobre el narcisismo en libro *Los registros del deseo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

miento de la culpa no existe posibilidad de cambio. Tampoco de conversión.

Los que, como aquellos que dice el Evangelio, “pensando estar a bien con Dios, se sienten seguros de sí” (Lc 18,9), tendrían que oír la parábola del fariseo y el recaudador. El fariseo no podía convertirse desde la seguridad que experimentaba en sí mismo, desde la negación de la culpabilidad que, alimentando su narcisismo, le hacía sentirse superior a los otros y, en particular, al pobre recaudador. Éste, sin embargo, reconociendo su culpa, se abría a la posibilidad de la misericordia de Dios y a la reconciliación. “Éste bajó a su casa a bien con Dios y aquél no”, fue la sentencia de Jesús.

Cuando la culpa no es reconocida, porque el propio narcisismo lo impide, fácilmente se viene a proyectarla sobre los demás, en un mecanismo de defensa que el psicoanálisis ha reconocido e identificado bien. Es la proyección sobre otros de los propios sentimientos de culpabilidad. Se eligen así unos “bucos emisarios” sobre los que se proyecta el propio mal interno y, de ese modo, se intenta aliviar el íntimo malestar y peso moral. También en el texto evangélico encontramos un episodio en el que se pone claramente de manifiesto este tipo de mecanismo de defensa. Es el caso de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11): allí tenemos la piedra en la mano, magnífico símbolo de la culpabilidad, dispuesta a ser lanzada sobre alguien en quien se proyecta la propia maldad no reconocida. Es por eso por lo que Jesús invita al grupo de los agresores a que dirijan la mirada sobre su propio interior y, en el reconocimiento de su propio pecado, la piedra pueda caer de sus manos. La mujer quedó libre. Los agresores, de otra manera también. Libres, al menos, del engaño de negar su culpa para proyectarla malévolamente sobre aquella pobre mujer.

El mecanismo de proyección de la culpa es bien reconocido por psicólogos y sociólogos, como una tendencia inherente a los individuos y a los grupos que, de ese modo, intentan descargar su propia insatisfacción, frustración y culpa sobre otros que, por una razón u otra, son elegidos para ello. La piedra en la mano es fácil encontrarla también en nuestras vidas. La invitación de Jesús a reconocer nuestro pecado es la única vía para que esa piedra no caiga sobre ningún inocente y, al mismo tiempo, nosotros podamos encontrar la posibilidad de la transformación y del cambio.

Desde su carácter en buena parte inconsciente, la culpa puede venir a pervertir la conciencia del creyente, pudiendo deteriorar el proceso al que es invitado. Por ello, el saber articular sus sentimientos de culpa con una auténtica exigencia ética y de fe, hacerlos entrar en juego para favorecer una auténtica vivencia de pecado, movilizarlos para propulsar un sentido de cambio y con-

versión será una tarea que, probablemente, tenga que ser objeto también de un fino discernimiento a lo largo de toda la vida.

Porque, efectivamente, no basta con reconocer la culpa. Ese reconocimiento puede, en efecto, responder a dinámicas psíquicas y espirituales de signo muy diverso. Por ello, en esa ineludible negociación que debemos mantener con este tipo de sentimientos, se hace obligado diferenciar entre una sana culpabilidad que mueve a la transformación y al cambio y otra, cuyo único objetivo parece ser el del autocastigo y la autodestrucción. Dos personajes evangélicos, Pedro y Judas, pueden venir de nuevo a ilustrar esas dinámicas tan diversas.

Ambos son conscientes de su culpa. Ninguno de los dos la niega como el fariseo ni la proyecta sobre otros como los agresores de la mujer adúltera. Ambos han roto su alianza con Jesús, rompieron su vínculo con él, por la negación, el uno, y por la traición, el otro. Ninguno de los dos resulta tampoco ser un psicópata; es decir, sujeto capaz de permanecer indiferente al daño que ocasiona. Ambos son presas del remordimiento por lo que hicieron y ambos se encuentran en una dinámica en la que quisieran borrar lo que previamente llevaron a cabo. Pedro llora amargamente y Judas devuelve las monedas de plata a los sumos sacerdotes, confesando explícitamente su culpabilidad: "He pecado poniendo en vuestras manos sangre inocente" (Mt 27, 3-10). Pero el desenlace final resulta diametralmente opuesto para uno y otro. Pedro parece sentirse lavado con sus lágrimas. Las de Judas, sin embargo, no aciertan a redimirle. Pedro, tras la mirada que le dirige Jesús (Lc 22, 61), es capaz de establecer un paso nuevo en su dinámica de culpa: el paso fundamental de intentar restablecer el vínculo roto por su negación. Judas, sin embargo, se queda estancado en ese primer momento de la culpa, el momento más narcisista de todo el proceso: el de dolerse por su imagen manchada. No es capaz, por tanto, de buscar la mirada del otro para restablecer el vínculo que se había roto. La mirada queda prendida tan sólo en su propia imagen deteriorada por la traición. El final no puede ser otro sino el de la autodestrucción. El final, pues, para uno es la vida; vida decepcionada primero y revolucionada de nuevo otra vez por el reencuentro. Para el otro el final es la muerte, la soledad y el suicidio como máxima expresión de la tendencia autodestructiva que tantas veces la culpa desencadena. Pedro y Judas ilustran así esas dinámicas de culpabilidad tan diferente en sus orígenes, en su desarrollo y en sus resultados. Los psicoanalistas encontraron para ellas denominaciones diversas. Hablaron de una culpabilidad depresiva y de otra, muy diversa, que dieron en llamar persecutoria¹⁹.

¹⁹ Cf., por ejemplo, L. GRINBERG, *o.c.*

Porque existe, en efecto, una culpa de con tonalidad de depresión que surge como expresión del daño realizado. Daño infligido al otro, ruptura del encuentro, pérdida del amor y pérdida de los valores que se pretendemos que presidan nuestra vida y nuestro comportamiento. Esa culpa, que tiene su fuente en las mismas pulsiones de vida, busca la vida, el cambio, la reparación y el restablecimiento del vínculo roto por la transgresión. Guarda, pues, una función integradora e impulsa, mira y dinamiza el futuro. Pero existe también una culpabilidad "persecutoria" que a diferencia de la anterior, tiene su raíz en las pulsiones de muerte y guarda el único objetivo de la autodestrucción y el daño. No busca el cambio ni la reconciliación, tan sólo, como en el caso paradigmáticamente puesto de relieve por Judas, la autodestrucción y la muerte. Lejos de abrirse a la posibilidad de un futuro diferente, se queda atada al momento pasado de la transgresión. La dinámica de la omnipotencia y de la ambivalencia que ésta desencadena es, según venimos viendo, su motivación inconsciente más decisiva.

6. Sexualidad, agresividad

Venimos así a dos campos que el psicoanálisis nos ha hecho ver como los que movilizan la culpabilidad de modo más cuasi automático y, con demasiada frecuencia, de modo también irracional. Amor y odio son los padres de la omnipotencia y, en íntima relación con ello, sexualidad y agresividad generan y dan a luz de inmediato una culpa que, desde el punto de vista cristiano, habría que detenerse en discernir y analizar para comprender la relación existente que pueda o no existir entre esos sentimientos de culpa y lo que sería una auténtica situación de pecado.

Los temas concernientes a la sexualidad y a la agresividad cobran una relevancia muy particular cuando la concepción de Dios y su salvación se desarrollan en ese nivel infantil de la onnipotencia y de sumisión al padre imaginario. El Dios que allí surge (cuyo nombre correspondería mejor al de Layo, tal como se denominó en la tragedia al padre de Edipo) es un Dios especialmente celoso y sensible a los temas de la sexualidad y agresividad. Justo tal como sucede en la dinámica de la situación edípica. Pero parece, según una lectura elemental de los evangelios, que al Dios de Jesús (a diferencia de Layo) le preocuparon también muchas otras cosas del comportamiento de sus seguidores.

Es un hecho constatable que, para muchos creyentes, la sexualidad ha llegado a convertirse en el capítulo al que más atención prestan en el conjunto de su experiencia moral. Pueden vivir situaciones éticas muy cuestionables en otros campos (del respecto y la atención a los otros, de la justicia y honestidad

profesional, etc., etc.) sin experimentar por ello especial culpa. Pero cualquier transgresión de la norma en el campo de la sexualidad, despierta en ellos de inmediato la incomodidad de la culpa y la necesidad de buscar remedio a ello mediante el sacramento de la reconciliación. Parece, pues, como si Dios fuera especialmente sensible a esta dimensión de la conducta y como si la relación con Él tuviera en este terreno el campo fundamental que habría que cuidar y atender de modo preferente. La interpretación psicoanalítica que enlaza la sexualidad con la cuestión del "padre imaginario", podría clarificar de modo importante estos tipos de comportamientos.

Sin embargo, nos encontramos con que en el mensaje de Jesús es el amor y la apertura generosa y solidaria ante los otros lo que se presenta como lo primero y lo más importante, como "el mandamiento" que distingue a sus seguidores, la norma fundamental y esencial del "Evangelium". Y tendrá que ser, por tanto, ese amor el que rija como principio fundamental que configure la dinámica de la sexualidad, como la de los demás aspectos de la existencia. En este sentido, la convergencia de sexualidad y amor se convertirá en el principio ético fundamental que determine la vida del cristiano en este terreno. Más allá de su dimensión puramente corporal o genital, la sexualidad ha de abrirse y ordenarse en una dinámica de encuentro y amor. Punto en el que una visión profunda de la teoría psicoanalítica vendría a coincidir por la posición más honda también de la ética cristiana.

Aunque existen elementos dispersos en los restantes escritos del Nuevo Testamento, de igual manera que no encontramos en los Evangelios un código de ética política o económica, tampoco encontramos en ellos un código de ética sexual. Y como muy bien lo ha expresado Karl-Heinz Peschke en un excelente trabajo de la revista *Communio*²⁰, este hecho hace que la elaboración de una ética sexual no haya resultado nunca una tarea fácil. Menos aún en nuestros días en los que son tan importantes y profundas las transformaciones sociales en este área del comportamiento. Unos cambios y un cambio de sensibilidad al respecto que nos hacen comprender –según las palabras de este autor– que "la moral cristiana del pasado fijó la sexualidad demasiado unilateralmente en función de la procreación, desestimó el placer sexual y empleó con excesiva rapidez las categorías de pecado y pecado grave"²¹. Por otra parte, tenemos que la dinámica social imperante banaliza y descontextualiza la sexualidad de sus obligadas relaciones al encuentro y la alteridad²².

²⁰ *Communio* 19 (1997) 33-48.

²¹ *Ib.*, 34.

²² En la citada obra *Los registros del deseo* analizo con cierto detalle las "sombras" que hay que advertir en las actuales transformaciones de la idea y la experiencia de la sexualidad. Cf. 57-66.

Pero, a la luz del psicoanálisis, habría que plantearse además si tras este problema de orden ético no habría que interrogarse sobre las conexiones existentes entre los posicionamientos morales en este campo (sean “conservadores” o “progresistas”) y las representaciones de fondo que puedan darse sobre Dios y la salvación en la línea en la que anteriormente nos expresábamos. Hay, en efecto, determinados modos de pensar y sentir a Dios y de representarse la redención que de Él nos viene que, necesariamente, inciden en las posiciones profundas que adoptamos ante la sexualidad. Las vinculaciones que el psicoanálisis nos ha puesto en evidencia entre lo paterno, la culpa y la sexualidad obligan necesariamente a pensar en este sentido. Dogma y moral cuentan con relaciones más íntimas de lo que generalmente somos dados a pensar.

Y una palabra también sobre la agresividad, pues, tal como se indicaba más arriba, junto con la sexualidad, es el dinamismo que más fácilmente desencadena una culpa no siempre suficientemente razonada. Con frecuencia, acarrea más problemas íntimos (y no sólo conscientes) que la misma sexualidad. El conflicto, la lucha, la agresividad son sistemáticamente negados en muchas ocasiones, a veces, antes incluso de ser identificados, reconocidos en su existencia y valorados crítica y evangélicamente²³. También en este campo la culpa se suele suscitar de un modo cuasi automático y, fácilmente, irracional.

El resultado de esta negación sistemática de todo componente agresivo no es nada insignificante: opera una dulcificación bastante empalagosa del mensaje evangélico y, lo que es más grave, una falsificación importante del mismo. El amor total, el amor “químicamente puro” (inexistente como bien sabemos después del psicoanálisis), resulta una falacia y una coartada para negar la dimensión esencialmente conflictiva de la realidad y de la sociedad en la que vivimos inmersos. Por otra parte, la agresividad negada sólo parece disponer de un camino en la vida de muchos creyentes: su reconversión sobre sus propias personas en forma de sentimientos de culpa inconsciente. O algo peor todavía: la violencia frente a los que no participan en la propia creencia. La relectura de los textos freudianos *Psicología de las masas y análisis del Yo* y de *El malestar en la cultura* puede poner útilmente de manifiesto la ilusión que anida en esos modos de afrontar los problemas del odio y del amor y de las relaciones entre ambos.

Confundimos agresividad con destrucción y violencia física. Y olvidamos, de ese modo, que la agresividad constituye también una fuerza vital que puede y debe estar trabajando en nosotros en favor de la vida. Como en el caso

²³ Cf. en este sentido las consideraciones psicoanalíticas de L. BEIRNAERT, *L'irréductible violence*, en *À la recherche d'une théologie de la violence*, Paris 1968, 54-74.

del Señor Jesús. Porque si entendemos la agresividad correctamente y no la hacemos equivalente de daño y destrucción, habremos de acordar que las palabras de Jesús a los fariseos ("hipócritas", "guías ciegos", "necios", "sepulcros blanqueados", "culebras", "camada de víboras": cf. Mt 23) expresan una sana agresividad en favor de la vida y del Reino de los cielos al que Dios nos llama. Por no hablar del episodio del Templo, al que siempre nos referimos con los términos de "ira santa", olvidando quizás que, aunque ciertamente santa, era también manifiestamente ira.

En definitiva, los temas concernientes a la sexualidad y a la agresividad cobran una relevancia muy particular cuando la concepción de Dios y su salvación se desarrollan en ese nivel infantil de la onnipotencia y de sumisión al padre imaginario. El Dios que allí surge es un Dios especialmente celoso y sensible a los temas de la sexualidad y agresividad. Justo tal como sucede en la dinámica de la situación edípica. Según ya se ha dicho, no deberíamos confundir a Layo con el Dios Padre de Jesús.

6. Las relaciones de obediencia y autoridad

En íntima conexión con todos los temas anteriormente tratados se encuentra también la cuestión del poder y del ejercicio de la autoridad en el seno de la institución religiosa. Es otra importante cuestión para una teología postfreudiana. La dinámica de la onnipotencia puede encontrar también aquí un lugar propicio bajo los moldes de una excesiva insistencia en los polos de lo jerárquico, de lo magisterial, de la fidelidad a la tradición, etc. La totalidad puede emerger de nuevo como tentación en las esferas del poder y del saber institucional.

La autoridad guarda una íntima relación con la cuestión del saber; del todo-saber y, por tanto, también con la búsqueda de la totalidad y de la onnipotencia. Durante períodos importantes de la infancia, el padre imaginario lo sabía todo. Toda pregunta podía encontrar en él su respuesta; pues, mágica, misteriosamente, se le consideraba depositario del todo-saber, como una faceta más de su incuestionable plenitud de poder. La ambivalencia, sin embargo, que marca toda relación, y en particular la relación paterno-filial, juega, también en este lugar, un papel importante. Por una parte, la necesidad de buscarse en el otro a través de la identificación contribuye o asignarle a ese otro el saber y el poder. Pero al mismo tiempo, si es el otro el que todo lo sabe y lo puede, me está impidiendo a mí poseer aquello que tanto deseo. La agresión surge entonces como una expresión más de la general ambivalencia.

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

Esa totalidad de lo paterno puede generar entonces una doble dinámica infantil en la relación con ella: la de la permanente sumisión acrítica, infantilizante, o de la permanente actitud de revuelta y resistencia para asumir las relaciones de autoridad y obediencia. Actitud ésta que, aunque pueda parecer lo contrario, se demuestra como igualmente acrítica e infantil. Para el creyente post-freudiano, pues, el tema de la obediencia a la autoridad se hace especialmente sospechoso por la posibilidad de encubrir infantilismos profundos y tentaciones camufladas.

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

Pero es un hecho innegable que las relaciones de autoridad y obediencia han constituido siempre un capítulo problemático dentro de la teoría y de la praxis de la Iglesia. La difícil tarea de articular la libertad cristiana con el sometimiento a unas leyes o normativas determinadas, o la de la fidelidad a la propia conciencia con la disponibilidad exigida por la institución religiosa respecto a sus disposiciones, plantea problemas de no fácil resolución y dan lugar a una fuente permanente de conflictos en la vida eclesial. Los estudios bíblicos, ecle-

siológicos y dogmáticos han centrado con frecuencia su atención sobre toda una serie de núcleos problemáticos que surgen en el intento de conciliar esos dos polos referentes a una necesaria libertad y obediencia cristianas²⁴. El propio Juan Pablo II, consciente de esta problemática, ha pedido en más de una ocasión que se le ilumine sobre el ejercicio del ministerio petrino, máxima expresión de la autoridad en la Iglesia.

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

Variadas y varias cuestiones, pues, las que se plantean al pensamiento cristiano a la luz del análisis psíquico del hecho religioso. Son otras muchas las que podrían también ser motivo de interrogación y objeto de replanteamientos. Sin embargo, en éstas se encuentran, sin duda, los pilares básicos sobre las que todas las otras se articulan y sostienen. Y todas ellas, según venimos de ver, se plantean a partir del dato de la omnipotencia infantil como motor de lo ilusorio y de la ambivalencia afectiva. Estos elementos descubiertos por la labor psicoanalítica son los que de modo más fácil e inconsciente condicionan y determinan las relación con la autoridad y junto con ellas, las más básicas de la representación de Dios, la idea de la salvación, la problemática siempre difícil de los sentimientos de culpabilidad y sus vinculaciones íntimas con la sexualidad y las tendencias agresivas.

²⁴ Baste recordar K. RAHNER (Verf.), *Toleranz in der Kirche. Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche. Rückblick auf das Konzil*, Herder, Freiburg 1977; A. MÜLLER, *El problema de la obediencia en la Iglesia*, Madrid 1970; Ch. DUQUOC, *Obediencia y libertad en la Iglesia*: Concilium 159 (1980) 389-402 o el número titulado *Obedecer y ser libres en la Iglesia*, en *Sal Terrae* 78 (1990).