

CONCIENCIA PSICOLÓGICA Y MORAL EN LA EXPERIENCIA DE DIOS

Los límites concedidos a este tema, me impiden dar una exposición sistemática. Lo más que puedo hacer es elegir algunas cuestiones pertinentes planteadas por la psicología actual a la experiencia religiosa. La psicología en que se inspiran estas reflexiones es de inspiración analítica. En la conclusión situaré su relación al mostrar cómo esas cuestiones nos llevan a interrogantes verdaderamente teológicos. Pero, ¿será preciso antes justificar este cuestionamiento de la experiencia religiosa por la psicología?

Experiencia religiosa e investigación psicológica

La experiencia religiosa, ¿no escapa a la investigación psicológica? La psicología, ¿no reduce la experiencia religiosa? ¿No confunde acaso la religión con sus deformaciones o con sus aberraciones? Cuántas veces se oyen estas preguntas en los ambientes religiosos, tan pronto como se habla de psicología, y, *a fortiori*, de psicoanálisis. Existen profundas resistencias, para impedir la entrada de la psicología en el santuario del alma religiosa. Claro está que es preciso tener en cuenta las aplicaciones simplistas, estúpidamente “minimizantes”. Pero también es necesario preguntarse lo que significaría el negarse a probar la experiencia religiosa al fuego de una crítica psicológica. En todo caso, deberíamos presagiar una grave pérdida de credibilidad para el mundo religioso que cerrara puertas y ventanas para no dejar entrar ese viento de sospecha.

Por mi parte, yo creo que no hay dominio reservado y que la fe no tiene nada que perder al dejarse interpelar de esta manera. Sólo puede perder ilusiones, ídolos de lo imaginario o espejismos del deseo. Pero para ello es preciso aceptar que la fe trascienda el deseo del hombre aunque brote en el mismo terreno del deseo humano.

¿Simbólica maternal o paternal?

La psicología analítica nos conduce primeramente a realizar un discernimiento entre diferentes estructuras de la experiencia religiosa. Antoine Vergote ha desarrollado la luminosa distinción entre un simbolismo religioso de tipo maternal y un simbolismo de tipo paternal, organizando dos experiencias muy diferentes ⁽¹⁾.

Cuando el simbolismo maternal predomina en la representación de Dios, se trata de experiencias religiosas de tipo “fusiónales” o unitivas, animadas por un deseo de Dios, característico de la experiencia mística. Cuando se instaura y domina el simbolismo paternal, entonces la experiencia de Dios deviene inseparable de una exigencia ética. Ese Dios es el Otro con quien uno no podría confundirse, con quien uno no puede fundirse, a quien se debe encontrar como en un cara a cara responsable, interpelado por su Palabra.

Estas dos estructuras de la experiencia religiosa no están en modo alguno a un mismo nivel. La psicología genética freudiana las sitúa como etapas sucesivas. La primera está ligada a la fase pre-edipiana en la que domina la relación dual con la madre, hasta se enraíza en el narcisismo primario, cuando el yo, está todavía anegado en las fronteras indecisas, confundiendo su yo con el

mundo. La segunda se establece por el predominio del principio de realidad sobre el principio de placer, con la Ley del Padre, que arranca al yo infantil del exceso de su dependencia afectiva a fin de revelar a la vez la limitación de lo real (el otro) y la herida del deseo. Con esta experiencia aparece también el conocimiento moral y la culpabilidad. La estructura paterna no reniega de las adquisiciones de la experiencia religiosa de simbolismo materno, las presupone, pero las integra y las supera. Es evidente que el segundo tipo de experiencia tiene más homogeneidad con la fe judeo-cristiana fundada en la Revelación de un Dios Padre, en la experiencia de la Ley como pedagogo, hacia el amor, por la experiencia del pecado y de la gracia, sobre la diferencia entre Dios y su criatura (2).

Este análisis de la experiencia religiosa plantea desde ya algunas preguntas a la vida monástica. ¿De qué tipo es la experiencia de Dios que se busca en la vida monástica y contemplativa? Cuando valoriza el misticismo y “la unión con Dios” en un estilo muy afectivo, expresándose con el lenguaje del deseo, ¿no se torna acaso hacia la gnosis, olvidando la dimensión ética de la fe? El retiro del mundo, la renuncia a la eficacia mundana en favor de la irradiación misteriosa de la oración, ¿no corre el riesgo de señalar, a veces, una regresión psíquica sin llegar a la Ley del Padre que introduce la dura realidad y rompe el encanto de un universo encantado en el que se obra a distancia, por el pensamiento? La experiencia monástica, ¿no estaría a veces ligada a este predominio de lo imaginario sobre la realidad? Resumiendo, la cuestión que aquí se nos plantea es la de un discernimiento entre dos estructuras de la experiencia religiosa, que tienen significaciones diferentes tanto para la psicología analítica como para la fe cristiana.

¿Un Dios consolador?

Un segundo tipo de cuestión nos es igualmente planteado por la psicología analítica en lo que concierne no ya a una descripción diferencial, sino que desciende hasta el nivel de las motivaciones religiosas (3). La primera cuestión mostraba una homología de estructura entre la génesis del psiquismo y de la conciencia religiosa. La segunda plantea la cuestión de la relación entre el deseo humano y el deseo religioso, o más exactamente la cuestión del lugar que ocupa el deseo humano en la constitución de sus objetos religiosos y de los comportamientos específicos que les corresponden. No pudiendo, nuevamente, desarrollar aquí toda una teoría coherente, me limitaré a situar una problemática y a plantear algunas preguntas típicas.

Para Freud, la religión funciona como una neurosis colectiva que resuelve la angustia del deseo en una organización psíquica regresiva y mal adaptada a la realidad. Sobre cuáles serían los límites de esta analogía en el pensamiento de Freud, Paul Ricoeur ha discutido en un texto al que me contento con remitir al lector (4). Esta neurosis colectiva ha sido descrita por Freud con distintas modalidades: la más fundamental es sin duda la que él desarrolla en *Malaise dans la civilisation*. Citemos aquí un pasaje de esta obra: “En cuanto a la necesidad de lo religioso, su conexión con el estado infantil de dependencia absoluta, así como con la nostalgia del padre que suscita este estado, me parece irrefutable, tanto más cuanto que dicho sentimiento no sólo es debido a una supervivencia de esas necesidades infantiles, sino que es mantenido de modo perdurable por la angustia sufrida por el hombre ante el poder preponderante de la suerte. Yo no podría encontrar otra necesidad de origen infantil tan fuerte como la protección del padre” (5).

Los límites de un análisis semejante de las motivaciones religiosas no son para ser tratados aquí. Me contento con remitir para ello a los autores citados, para no retener sino las cuestiones críticas que ese análisis plantea a la experiencia religiosa monástica. No citaré más que tres.

La primera: ¿qué parte de angustia implican muchas vocaciones religiosas? ¿Qué necesidad

se esconde, a veces, en ellas, de encontrar la seguridad del niño bajo la mirada protectora del Padre organizando así toda su vida para agradarle? ¿Qué profundo sentimiento de impotencia puede compensarse o sublimarse en la entrega de sí al Padre Todopoderoso, en quien se carga como por un secreto rodeo del narcisismo, a la infinitud del deseo humano, deseo de omnipotencia?

La segunda pregunta atañe a la componente vocacional de la experiencia religiosa. ¿En qué medida la “vocación religiosa”, el sentimiento de elección, del amor privilegiado, transpone la necesidad de ser el preferido, el deseo de ser elegido, compensa la frustración de ese deseo infantil, reavivado, eventualmente, por un fracaso amoroso?

La tercera pregunta apunta a los comportamientos “sacrificiales” de la vida religiosa. El hombre, dice Freud, se siente culpabilizado por su deseo frente a las instancias paternas y al *superego* que las interioriza porque tiene miedo de perder el amor. Sacrifica entonces su deseo para conservar el favor y el amor. Estos comportamientos de necesidad de castigo, volviendo contra el yo todas las pulsiones agresivas, suelen encontrarse en la experiencia religiosa. El sacrificio de sí mismo, la renuncia a la felicidad, el olvido generoso de sí; estos temas tienen secretas complicidades con el juego de nuestras más profundas pulsiones. ¿No sería necesario aceptar dejarse interrogar sobre estos puntos, si se quiere depurar la vida religiosa y todo el lenguaje sacrificial del cristianismo, de ambigüedades que amenazan su autenticidad y, por otra parte, su crédito?

¿El Dios de los monjes?

Un tercer tipo de cuestiones nos ha sido planteada más directamente por el análisis de la simbólica religiosa inducida por la estructura de las comunidades monásticas. Sería necesario preguntarse cuál es el poder inductor que posee, desde el punto de vista de la experiencia de Dios y de su representación, el papel del Abad, representante de Dios, llamado “Padre” por sus monjes. Lo que me parece característico en el Abad benedictino, tal como su papel es vivido en muchas comunidades que conozco, es su actitud aparentemente muy poco represiva, pero a fin de cuentas tanto más culpabilizante ya que la ley escrita desempeña un papel menor y que la presión afectiva del grupo o del abad reprime ocultamente la transgresión posible.

El abad benedictino desempeña a menudo un papel simultáneamente paternal y maternal, garante de la Regla, pero con un estilo muy afectivo que rara vez permite que se manifiesten los conflictos o divergencias. Pienso que es preciso llevar adelante este análisis que más compete al análisis cultural que al psicológico. Me parece que tiene incidencias sobre el tipo de experiencia de Dios posible dentro de la institución. La simbólica sobre la que funciona la institución, lo imaginario social, no puede estar sin relación con las representaciones de Dios y la experiencia religiosa propiamente dicha, tanto más cuanto que esas representaciones religiosas sirven también para legitimar la organización claustral (6).

La experiencia cristiana de Dios en la fe

Como conclusión quisiera plantear un doble interrogante teológico. El psicoanálisis nos obliga a reconsiderar profundamente nuestras representaciones de Dios y a someterlas al crisol de una crítica exigente. Pero, el hacer esto nos lleva, quizá, a las exigencias críticas de la fe misma. La Biblia nos muestra, precisamente, en la Historia Sagrada todo ese trabajo de purificación de la experiencia de Dios que no se da sin una conversión del deseo del hombre, y aun de su deseo religioso. ¿Nos será necesario quizá volver a tomar en serio esta conversión de la religión por la fe?

El monaquismo, en vez de atrincherarse al amparo de tales cuestiones, ¿no debería ser, acaso, el lugar privilegiado para esta confrontación a semejanza de los primeros monjes que exorcizaban a sus fantasmas en el combate del desierto?

Me parece que hay dos pistas que podrían guiarnos en esta búsqueda. ¿No deberíamos interrogarnos sobre el aporte de una teología trinitaria, no abstracta y dogmática, sino ligada a la economía de la salvación? Si Dios es Padre -y en la Biblia no se presenta ante todo como el que engendra, sino como soberano de la historia-, no se revela plenamente Padre sino en el Hijo, el hombre Jesús, en quien se realiza la total obediencia a Dios por el don que El hace de su vida a los hombres y que es así la epifanía misma de Dios. Por lo tanto, no podemos conocer a Dios si no es entrando por el camino que a El conduce, amando como El nos ha amado y con la actitud de total obediencia del Hijo, igual al Padre. Pero al mismo Hijo no lo conocemos sino en el Espíritu por el cual su amor deviene interior a nosotros (7).

Ese dinamismo de la simbólica cristiana, ese movimiento de la representación cristiana de Dios es esencial para la fe. Está presente en la trayectoria de los más grandes místicos cristianos, como lo está ya en la Biblia. Los monjes deberían quizá aceptar, vivir, el duro trabajo de crítica que se impone, aceptar vivir este tiempo en que Dios es negado y silenciado, en el cual nuestras representaciones de Dios se nos escapan y en el que nuestro deseo religioso, fabricante de ídolos, es cuestionado.

Pero esto puede todavía ser comprendido en el interior de un universo “religioso”. Lo serio de la crisis actual es quizá la necesidad de afrontar, en nombre de la fe, un universo secular, extraño a toda la cultura religiosa en la cual la fe se ha expresado hasta el momento presente. Para afrontarlo en nombre de la fe, sería preciso recuperar la verificación recíproca de los dos mandamientos: el del amor a Dios y el del servicio concreto a los hombres. De tal manera que no se pretenda conocer a Dios sin saber concretamente lo que es amar a los demás, y esto no con palabras o con el pensamiento, sino verdaderamente en acto. Descubrir que el amor a los hombres es el vínculo, el único vínculo, de la experiencia cristiana de Dios, tal es quizá el urgente re-descubrimiento que también debe hacer la vida monástica. Esto no significa una reducción “horizontalista” del cristianismo, porque el amor proviene de Dios, es dado y por eso la primacía de Dios sigue siendo esencial. Pero la misma Escritura nos invita a esta conversión hacia el verdadero Dios: él, que incesantemente nos remite de la invocación a la obediencia. Y su Palabra nos prescribe el servicio, a imagen del Servidor, en la justicia y la misericordia. También aquí se plantean problemas a los monasterios, cuando, a veces, pretenden ser el lugar de una experiencia privilegiada de Dios con el olvido de la esencial unidad de los dos mandamientos. Es hacia allí -fundamento de nuestra fe- donde, quizá, nos conduce la psicología.

Anexo: Sumario

La psicología analítica plantea cuestiones a la experiencia de Dios. Es preciso aceptar la confrontación con estas cuestiones. La primera es el discernimiento entre la experiencia religiosa de simbolismo maternal y la experiencia religiosa de simbolismo paternal. La segunda es la de las motivaciones religiosas: ¿búsqueda de protección paterna? ¿necesidad de sentirse elegido? ¿necesidad de castigarse para complacer al Padre? La tercera cuestión es la del simbolismo religioso inducido por la misma organización monástica.

Para terminar sugerimos considerar de qué modo estos problemas planteados por la psicología, conducen a la necesaria conversión de todas las representaciones religiosas en nombre de la fe.

Notas

- 1) Cf. *Psychologie religieuse*, chap. III, Les deux axes de la religion: le désir religieux et la religion du Père. Bruxelles, Dessart, 1966, pp. 155-212.
- 2) Sobre la paternidad de Dios en la fe cristiana ver Paul Ricoeur, *La paternité: du fantasma au symbole*, en *L'analyse de langage théologique*, París, Aubier, 1969, pp. 221-246 y A. Vergote, *Le nom du Père et Vécart de la topographie symbolique*, *ibid.*, pp. 257-269. Ver también los artículos de P. Ricoeur y J. Pothier en el número de la revista *Interpretation*, janv-juin 1969, t. 3, nn. 1-2 (Montréal, Québec) consagrado al tema: Le Père.
- 3) Ver sobre este tema A. Vergote, *Psychologie religieuse*, chap. II: *La religion du point de vue de la psychologie des motivations: comportement original ou fonctionnel*, p. 95ss. y también *La religion du Père face a la raison et à la nécessité*, en *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, Dessart, 1964, p. 223ss.
- 4) *De l'interpretation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965, p. 510ss.
- 5) *Malaise dans la civilisation*, trad. fr., París, PUF, 1970, pp. 16-17.
- 6) Remito a dos artículos principales de J. Remy: *L'image d'un Dieu père dans une "société sans père"* en *Lumière et Vie*, t. 20, n. 104, 1971, pp. 5-25, y *La Paute et la culpabilité dans la perspective de l'analyse sociologique*, en *Concilium*, 1971, n. 61, pp. 11-23. Ver también nuestro trabajo *Moines aujourd'hui* y sobre todo el capítulo VIII, *Inadaptation du modele familial*, París, Epi, 1972, pp. 95 ss.
- 7) Para una mayor precisión sobre este ensayo, remitimos a nuestro artículo *La Trinité en Christus*, n. 69, 1971, pp. 110-117.

Tradujo: Hna. J. Acevedo Sojo, o.s.b.
Abadía de Santa Escolástica
Victoria (Buenos Aires)