

EL DIOS IMAGINADO

El Dios imaginado, Razón y Fe 231 (1995) 29-40

Psicoanálisis y figuraciones religiosas

Acaso no exista un objeto mental de magnitud equivalente a la de la imagen de Dios. Ninguna otra representación psíquica posee un referente tan ilimitado en su extensión ni entraña las dimensiones de absolutez e infinitud que atribuimos a la divinidad. A esto se añade la carga afectiva que generalmente implica. La magnitud psíquica Dios cobra, pues, un potencial extremadamente significativo. Como totalidad, viene a responder a las exigencias más primitivas del psiquismo humano y a las valencias más intensas de su mundo afectivo. No en vano, en su negativa de aceptar cualquier tipo de limitación, sitúa a menudo el loco a la divinidad en el centro de sus alucinaciones y delirios.

Por la misma razón, la religión ha dispuesto siempre en su favor de un capital psíquico que le distingue del resto de las instituciones culturales. Las alianzas, rivalidades, complicidades y luchas marcan las relaciones de la religión con el resto de las instituciones socioculturales, las cuales se han visto involucradas en complejas conexiones con una institución que, como ninguna otra, muestra emblemáticamente el sello de la totalidad y, desde ahí, manifiesta su enorme poder de fascinación.

La psicología contemporánea ha puesto de manifiesto que el Dios imaginado hunde sus raíces en las estructuras más primitivas del psiquismo y se configura así como una fuerza capaz de impulsar el desarrollo y la maduración de la persona y también de potenciar las fuerzas más destructivas del individuo y de la colectividad. Francisco de Asís y Savonarola, Juan de la Cruz y Miguel de Molinos, Oscar Romero y el imán Jomeini se pronunciaron todos en el nombre de Dios. Profetas, místicos y oferentes contaron siempre con sus terribles parodias. Y, sin embargo, fue el mismo objeto mental - el Dios imaginado - el que impulsó a unos y otros en las distintas articulaciones de su experiencia religiosa.

Presentamos a continuación tres estructuraciones diversas de la imagen de Dios, según su diversa organización psíquica. La *primera* encuentra preferentemente su foco original en la constitución del propio yo. Responde a los niveles más básicos y primitivos del desarrollo y nos hará comprender la dinámica del fanático, como caricatura del profeta. La *segunda* se vincula con el *factor materno*. Desde ahí, nos acercamos a la experiencia religiosa del alumbrado, como desfiguración de la del místico. La *tercera* se remite al *polo paterno* de la estructuración del individuo. Ella nos permitirá esclarecer los ritmos internos del sacrificador, como contrapuesto al oferente.

Fanáticos versus profetas

Para el psicoanálisis, la clave para comprender la estructura psíquica latente del fanatismo religioso es el narcisismo. El fanático devora la divinidad, pretende englutirla en el seno de su propio ser. Una estructura problemática en la naturaleza de su yo le empuja a ello.

En efecto, es muy difícil que nuestro yo se constituya a partir de una experiencia previa de fragmentación. Desde ella no es posible organizar las vivencias que se suceden en el organismo. Sólo mediante las experiencias positivas de gratificación simbiótica proporcionadas por la figura materna se hace posible la emergencia de un yo cohesivo e integrado.

Ha de existir, pues, una experiencia suficiente por la que el bebé se sienta acogido, acariciado y protegido por la figura materna. Sólo así surge el sentimiento de unidad psicofísica que, como segunda piel, protege el conjunto de las experiencias previamente desintegradas, y resulta posible discriminar entre el mundo interior y el exterior y entrar en una relación con ellos que no sea experimentada como amenazadora. Cuando esto no sucede, el mundo interno se experimenta como deteriorado y el externo se manifiesta como sumamente peligroso. Se trata de un narcisismo patológico que, en lugar de posibilitar el acceso a la alteridad, lo bloquea. Cuando se produce una carencia materna y, por tanto, una alteración narcisista en las bases de la personalidad, el propio yo se ve obligado a experimentarse a sí mismo como "objeto/*self*" omnipotente y necesitado de admiración. Es el intento de recomponer una organización yoica herida.

Las estructuras mentales y afectivas experimentan entonces una urgencia de integración. A falta de una unificación interior armoniosa, surgirá una compulsión integradora que generará fácilmente posiciones integristas. A nivel de pensamiento, el fundamentalismo contará aquí con un soporte esencial. Pero, cuando las condiciones son particularmente traumáticas, la herida abierta empuja a buscar una integración artificial también en el ámbito de la acción. La carencia de "piel psíquica" se intenta compensar con una "piel muscular", hecha de movimiento y acción. El "otro" supone una amenaza de muerte para el propio yo débil y fragmentado. La alteridad tiene que ser repelida y, si es posible, anulada.

Desde la urgencia de su yo fragmentado, el fanático experimenta la imperiosa necesidad de constituirse en un todo compacto. La alteridad - el tú libre y no manipulable - constituye una amenaza para su pretensión de totalidad. Su violencia se desata en el intento de conjurar el peligro. Por eso el fanático devora a la divinidad: en su condición de sagrado y total, el objeto religioso es englutido por él y confundido con su propio yo.

Dentro de esta dinámica, el dogma, la creencia, forma el núcleo que hay que salvaguardar como objeto fetiche sobre el que el integrista, el fundamentalista o el fanático proyecta la seguridad y la integración de su propio yo amenazado. Las tres figuras viven el problema de la verdad como una cuestión que afecta a sus propios fundamentos. Pero la verdad deja de ser algo a lo que referirse para convertirse en algo que se identifica con su mismo ser. Es una verdad "cosa", vivenciada como prolongación del propio yo. La realidad ha de someterse a su imperio. Especialmente desde esta referencia a la verdad religiosa, el fanático se convierte en una grotesca caricatura del profeta.

El profeta no se expresa en su nombre, sino en nombre de Otro que le interpela a él tanto como al pueblo al que se dirige. El profeta sabe que Dios le precede. Por eso vive atento a su Palabra. Una Palabra que viene por sorpresa. Y por ello produce tanto alegría como terror y deseo de huir (Jr 20,7-9.14-20). Es la Palabra del Otro. Una Palabra que puede entrañar una amenaza para la propia seguridad y estabilidad personal,

porque a veces produce una distorsión en la vida de quien la oye (Am 7,14ss; Ex 24,1524).

El profeta es esencialmente un transmisor de la Palabra que viene del Otro: es portavoz, no voz de Dios. No habla nada de su propia cosecha. Acepta su diferencia con Dios y no se identifica nunca con la totalidad que él representa. Porque no es el todo, es capaz de reconocer la alteridad sin sentirse amenazado. Por eso, al proclamar la verdad, no lo hace con la violencia típica del fanático. Como él, también el profeta es un hombre público. Ni se retira del mundo ni se encierra en el Templo. Su oído está atento a Dios, su mirada a la realidad que le circunda. Se dirige a las calles y plazas. Es allí donde la verdad que ha oído del Otro debe ser proclamada, porque es allí donde tiene una función transformadora. Ciertamente que, a veces, como hace Amós, el profeta proclama una ruptura total con las estructuras vigentes. Su profecía adquiere entonces visos de violencia. Pero, a diferencia de lo que ocurre en el fanatismo, esa violencia aspira a una transformación salutífera de la realidad. Si hay que talar el árbol, habrá que dejar un tocón, de donde brotará una nueva fronda. Y por eso el profeta (rara vez lo hace el fanático) proclama también la esperanza.

Profetas y fanáticos se presentan, pues, como dos modos de articularse la relación con el objeto mental Dios. Uno, como mediación de una verdad cuya proclamación es generadora de vida, y otro, como identificación con una verdad que se impone de modo totalitario y violento. Ambas figuraciones religiosas puntúan la historia de las religiones. La del cristianismo contemporáneo también. Oscar Romero y Lefèbvre podrían representar los polos de una amplia gama que incluiría personas y grupos: desde el talante profético que marca a muchas comunidades populares latinoamericanas a las tendencias más o menos integristas de otros grupos nacidos en la vieja Europa.

Alumbrados versus místicos

La elaboración de la imagen de Dios que realiza el místico y su antagonista el alumbrado hay que situarla en el plano de las diversas relaciones que se establecen con el objeto materno. La psicología de la religión ha insistido en la importancia de la primera relación simbiótica madre-hijo como base para la dimensión mística de la experiencia religiosa. Se trata de una relación primitiva que no está vehiculada por ideas ni sentimientos ni imágenes y que establece lo que Rof Carballo denominó "urdimbre primaria", tejido que proporciona el fundamento de la confianza básica del sujeto en sí mismo, en la vida y frente a los demás.

Esa relación de empatía madre-hijo ha sido acertadamente calificada de pre-religiosa. Ella ofrece una relación fusional y placentera con un todo - lo materno - que prefigura la totalidad de lo sagrado. Es evidente, con todo, que esta primitiva situación infantil ha de ser superada para dar paso a la progresiva asunción de nuestra condición de "seres separados". Sólo así se hará posible la adquisición de un yo autónomo y la capacidad para establecer la relación con un tú. Algo que el pseudomístico y el alumbrado no han acertado a comprender. Ellos parecen necesitar la permanencia del gozo de la fusión. Y en esa permanente aspiración a fundirse con una totalidad de corte materno muestran una incapacidad para asumir la distancia inevitable que nos constituye como "seres separados". Si el fanático no tolera la alteridad, el alumbrado no soporta la ausencia.

El alumbrado aspira a sentirse placenteramente fundido con Dios. Pero no como el fanático que devora a la divinidad, sino más bien con la pretensión de ser él devorado por el objeto de su experiencia. Si en la relación con la totalidad el fanático elimina la alteridad, el alumbrado pretende perderse a sí mismo en la totalidad de su imaginario. Así resulta que, si el Dios del fanático se encuentra esencialmente ligado al *yo*, el del alumbrado se presenta especialmente marcado por las aspiraciones del *ello* ¹. El alumbrado articula su experiencia religiosa en torno a la experiencia del amor. Pero lo hace de modo neurótico. Como el histérico, el alumbrado ama el Amor: se disuelve en la experiencia de la relación, en vez de establecer un vínculo con el objeto de ella.

La experiencia del alumbrado y la del místico están muy cerca. De ahí la necesidad de criterios de discernimiento. También el místico vive la religión del contento. Pero, para el alumbrado, la felicidad obtenida por la presencia es irrenunciable: todo lo que venga a estorbarla ha de ser repudiado. En cambio, el místico se ha ejercitado en aceptar la ausencia, la alternancia inevitable entre consolación y desolación. Además, al vivir una experiencia profunda de pasividad, tiene conciencia de que su yo no desaparece. No ama al Amor, sino al Otro, a quien considera Amor. Y en esa relación no hay ni un yo ni un tú que pueda quedar eliminado. Es más: se siente llamado a desarrollar una actividad importante para posibilitar la presencia del Otro. Porque no ha perdido la conciencia de su autonomía, el místico vive una experiencia creativa en el orden de la acción, incluso con importantes repercusiones sociales. También en el orden del lenguaje a través de la creación literaria. Su mensaje se debate entre el silencio que impone lo inefable y la necesidad de comunicar la experiencia. Pero, en todo caso, no queda anulado en la realización de su deseo fusional.

Alumbrados y visionarios constituyen la parodia del místico. También ellos son una constante a lo largo de toda la historia de la espiritualidad. En nuestros días no escasean estas tendencias en el seno de la Iglesia. Tras el auge de los compromisos sociopolíticos característico de los años sesenta, parece como si el mundo de los sentimientos, más o menos contenidos durante esa época, emergiera ahora con renovado impulso. La preponderancia de lo emotivo caracteriza la cultura postmoderna, hastiada de la mitificación de la razón técnica. Vivimos tiempos de místicas para el consumo, como las de la "New Age" y las inspiradas en las religiones orientales. El movimiento carismático y neocatecumenal empalma también con ese auge de lo emocional.

Sacrificantes versus oferentes†

La tercera de nuestras contraposiciones tiene que ver con la figura del oferente y con la de su antagonista - el sacrificante-. Ambas guardan una íntima relación con la del sacerdote. Las complejas relaciones que el cristianismo mantiene con el sacerdocio y el carácter amplio que atribuimos a esa tercera contraposición nos ha decidido por los términos propuestos.

Según el psicoanálisis, sólo por mediación del padre se opera la transformación del deseo fusional con el todo materno. A través de su intervención separadora puede nacer un yo capaz de situarse frente a un tú. Lo paterno se convierte así juntamente en símbolo de una ley que hay que aceptar la de la limitación en la aspiración totalitaria del deseo- y en modelo del camino a seguir para la consecución del gozo.

Desde esta ordenación básica del deseo, la imagen de Dios recibe una configuración fundamental. Pero también aquí el camino puede estar erizado de dificultades. La aceptación del padre como ley que organiza las aspiraciones infantiles resulta difícil. El sujeto puede bloquearse en su permanente intento de mantener el estatuto totalitario de su deseo. Para sostenerlo puede surgir, como única solución, la alternativa "o tú o yo". La experiencia religiosa ofrece un espacio óptimo para mantener esa alternativa.

Encontramos ahí la clave del sacrificante. Anclado en esa alternativa, él construye necesariamente un Dios que se le opone y frente al cual sólo cabe una relación de rebelión permanente o de perpetua sumisión. Es la alternativa que impone una espiritualidad de constante afirmación de lo divino como necesaria negación de lo humano. El sacrificante no devora la divinidad, como el fanático, ni se pierde en ella, como el alumbrado, sino que vive en una permanente oscilación en la que alternativamente sucumbe el todo de la divinidad o la propia totalidad soñada. Su problema, pues, no es el de la aceptación de la diferencia, como en el fanático, ni el de la tolerancia de la ausencia, como en el alumbrado, sino el de la permanente y oculta ambivalencia ante Dios.

Desde esa ambivalencia, la agresividad y la culpa impregnan su interioridad. Pero su agresividad se desplaza y se oculta bajo el ritual del sacrificio. *"Tú eres, yo no soy"* - parece proclamar en su ritual - *y en reconocimiento de ello me destruyo simbólicamente en el don sacrificialmente destruido*. La espiritualidad queda impregnada por una sacralización del dolor. Es la hora de Simón el estilista.

El fanático tiene un Dios esencialmente ligado a su yo. El alumbrado se relaciona con un Dios de placer ligado al *ello*. En cambio, el sacrificante marca su experiencia religiosa con un Dios referido esencialmente al *superyo*. De ahí que su relación a lo sagrado se centre en la ley. Si el fanático se concentra en el orden del dogma y el alumbrado en el de la experiencia afectiva, el sacrificante hace de la ley y la moralidad el eje de su vinculación religiosa. Una ley sacralizada que ha perdido su naturaleza mediadora y que arrumba la celebración gozosa, el encuentro festivo y la comunicación con el Otro, así como la proclamación profética de su palabra. ¿Habrà que detallar grupos y talentos de norma, de sacrificio y de renuncia que fluyen a raudales por las corrientes de la Iglesia.

Dentro de esa obsesión por la moralidad, la sexualidad constituye un núcleo predominante de conflicto y de culpa, el lugar preferente del exterminio del propio deseo. Se predica el menosprecio del cuerpo y se propicia una vinculación con Dios de tonos sadomasoquistas. Una dinámica de muerte se instala en el seno de la experiencia religiosa.

Todo eso resulta una terrible deformación de la dinámica propia del oferente. Este ha comprendido que ante el Dios de Jesús la acción sacrificial ha sido reconducida a una transformación radical en la que, eliminado todo aspecto autopunitivo, se expresa la donación existencial de la propia vida en favor de los otros. El oferente puede reconocer al otro, al mismo tiempo que reconocer su propia existencia. Sabe que no se trata de mantener una lucha en la que uno de los dos tenga que morir. La ascesis del oferente no tendrá, pues, nunca la oculta finalidad de realizar una auto-inmolación exigida por el Otro, sino la de conquistar laboriosamente su propia libertad. No huye del dolor. Pero sabe que éste no tiene otro sentido sino el que se gana luchando contra él.

El oferente sabe reconocer el propio pecado. Por eso sabe retener la piedra siempre dispuesta en la mano para ser arrojada sobre otro. Tampoco pretende eludir la propia culpa por la vía fácil de proyectarla mágicamente bajo la forma de sacrificio expiatorio. Ha comprendido que ese tipo de salvación enredada en las mallas de la culpa no salva realmente de nada, sino que posee un efecto narcotizante, que evita la averiguación de la injusticia y de la violencia en el mundo.

Extractó: TOMÀS CAPMANY