Teología y Psicoanálisis

Theology and psychoanalysis

CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO*

Abstract

This article aims to look at possible relationships between Theology and Psychoanalysis, taking as a starting point the initial positions of this new science and of the anthropological questions it poses. Although initially there were difficulties in approaching these questions, with Psychoanalysis being the first to take an interest in the phenomenon of religion, nevertheless there have been progressive attempts to pose these questions from a theological perspective. After the most significant attempts at approximation, especially in Spain, five questions are put to a Theology that takes the Freudian challenge seriously: that of the dogma that drifts into dogmatism; that of the representation of God as a ghost of the omnipotent father; that of the concept of salvation as a stalemate amid the meanderings of Oedipus; that of the law and of the ideal where the questions of love and hatred demand to be recognised in their authentic dimensions; and lastly, the question of authority as a figuration of the all-knowing and all-powerful, who strives to be revealed as being possible and at hand, through submission or rebellion in relation to institutional figures.

Keywords: Unconscious; Faith; Psychoanalysis; Religion; Theology; Omnipotence; Guilt; Authority.

* Doutor em Teologia Professor Titular Emérito da Faculdade de Teologia de Granada. carlosdominguezmorano@gmail.com

Resumo

O artigo propõe-se abordar possíveis relações entre Teologia e Psicanálise, partindo das posições iniciais desta nova ciência e das questões antropológicas que coloca. Embora inicialmente tenha havido dificuldades em a Teologia se aproximar a essas questões, sendo antes a Psicanálise a interessar-se pelo fenómeno religioso, contudo progressivamente foram surgindo tentativas de colocar as questões a partir de uma perspectiva teológica. Depois de apresentar as mais significativas tentativas de aproximação, sobretudo em Espanha, colocam-se cinco questões a uma Teologia que leve a sério o desafio freudiano: a do dogma que deriva em dogmatismo; a da representação de Deus como fantasma do pai onipotente; a do conceito de salvação como impasse nos meandros de Édipo; a da lei e do ideal, onde as questões do amor e do ódio temem ser reconhecidas nas suas dimensões autênticas, e a questão, finalmente, da autoridade como figuração do tudo-saber e tudo-poder, que se empenha em mostrar-se como possível e ao alcance da mão, através da submissão ou da rebelião em relação às figuras da instituição.

Palavras-chave: Inconsciente; Fé; Psicanálise; Religião; Teologia; Onipotência; Culpa; Autoridade.

Introducción

Pocos dudan de que la imagen del hombre no se haya visto seriamente convulsionada a partir de los datos que los descubrimientos psicoanalíticos pusieron de manifiesto. La obra de Sigmund Freud, que abrió esa nueva perspectiva, ha planteado un auténtico giro copernicano en el modo de comprenderse lo humano.

El inconsciente, en efecto, campo específico del descubrimiento freudiano y de toda la investigación psicoanalítica posterior, ha venido a cuestionar, y a trastornar también, toda una imagen del hombre que, hasta entonces, confiaba de modo incommovible en la certeza de su pensar. El *Cogito* cartesiano, que parecía haber proporcionado la piedra angular para toda la filosofía moderna se vio de este modo desplazado casi a un lugar de ficción decorativa en el conjunto del edificio epistemológico.

La conciencia pasó así del estado de esencia y principio al de cualidad y accidente. Viniendo así a convertirse el concepto de inconsciente en una especie de piedra de toque para el divorcio epistémico que pronto tuvo lugar entre la recién nacida ciencia psicoanalítica y todo el resto de la filosofía tradicional¹. Sujetada a la estructura de lo inconsciente, la conciencia no pudo ya nunca ser entendida del mismo modo. Su lenguaje, en efecto, no dice exactamente lo que dice, ya que el sentido captado manifiestamente en lo inmediato transmite otro sentido más fuerte que circula de modo latente. La conciencia dice siempre más de lo que quiere decir, y en otro sentido, menos de lo que querría.

Esta auténtica revolución supuso, en palabras del mismo Freud, la tercera gran herida que recibió el narcicismo humano a lo largo de su devenir histórico. La primera tuvo lugar cuando la ciencia mostró que nuestra Tierra, lejos de ser el centro del Universo, no constituía sino un planeta insignificante y perdido dentro del sistema del Universo. La segunda lesión narcisista sobrevino cuando la investigación biológica redujo cruelmente la pretensión humana de constituir algo absolutamente especial y único en el orden de lo viviente: Darwin nos vinculó como un eslabón más en la cadena de la evolución de la materia y de los vivientes. Pero si Copérnico y Darwin vinieron a suponer un golpe mortal a la megalomanía humana, el psicoanálisis le ha ocasionado la que quizás venga a ser la más profunda de todas las heridas, al mostrar que ni siquiera podemos considerarnos como dueños y señores en nuestra propia casa: el inconsciente, como orden excluido de nuestro conocimiento, voluntad

¹ Paul-Laurent Assoun, *Freud, la filosofía y los filósofos* (Barcelona: Paidós, 1982). Como afirma además este autor, el inconsciente del psicoanálisis no tiene nada que ver con el de los filósofos de la época en la que se desarrolla la investigación freudiana. Si los filósofos de la conciencia no sabían qué hacer con toda una serie de fenómenos que hablaban de un mundo aparte irracional e inconsciente, los filósofos del inconsciente, en su exaltación romántica de lo irracional, no sabían qué hacer con lo consciente y racional. La filosofía del inconsciente por ello, estaba destinada a naufragar entre el Caribdis del irracionalismo místico o en la Escila del psicologismo concienialista.

y control nos habita y determina, sin que podamos llegar a conocer, en sus justas dimensiones, cuándo ni de qué modo².

1. Psicoanálisis y ciencias del hombre

Las diversas instituciones culturales han ido acusando el impacto de la nueva antropología derivada desde los planteamientos psicoanalíticos. El psicoanálisis nacido -según la expresión de Freud- como *un hijo de la indigencia médica* fue derivando, por la misma dinámica de su proceso constitutivo, hacia la interpretación de los más variados fenómenos socio-culturales. Si sus orígenes se encuentran indisolublemente asociados al estudio y la terapia de la neurosis histérica, no tardó en percibir que los mecanismos inconscientes que juegan en el fenómeno neurótico son análogos a los que toman parte en el denominado psiquismo normal.

De este modo, pasó Freud muy pronto de la investigación de los mecanismos subyacentes a la histeria al análisis de los mecanismos que intervienen en el sueño. Lo que comenzó, pues, como una investigación propia de Psicopatología fue así transformándose paulatinamente en una Psicología General.

Desde ahí, las bases estaban sentadas para convertirse en una interpretación general de la conducta y, por tanto, también de las grandes instituciones socio-culturales. Ello fue a la vez -según las palabras de Freud- *una tentación irresistible y un imperativo científico*³. Del análisis del sueño y de la neurosis, pasó al análisis de conductas situadas fuera del ámbito de la clínica y que se inscriben en el marco de la vida cotidiana como los lapsus, los olvidos o el chiste⁴. Desde ahí el paso era fácil hacia el ámbito más amplio y complejo de las creaciones culturales y de las grandes instituciones sociales. El drama teatral, la novela, la religión, la moral, la poesía, la creación pictórica y la biografía⁵ van marcando hitos

² Cf. Sigmund Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, 1915-1917, *Gesammelte Werke* XI (Frankfurt: S. Fischer, 1952), 294-295; *Obras Completas* II (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 2300.

³ Sigmund Freud, *Prólogo para un libro de Theodor Reik*, 1919: G.W., XII, 325; O.C., III, 2812.

⁴ Cf. Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, 1901: G.W., IV, 1-310; O.C., I, 755-931; Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo Inconsciente*, 1905: G.W., VI, 1-269; O.C., I, 1029-1167.

⁵ Cf. Sigmund Freud, *Personajes psicopáticos en el teatro*, redactado en 1906 y publicado en 1962:

en esa interpretación de la cultura que progresivamente va caracterizando al pensamiento freudiano.

En este contexto, *Tótem y tabú*⁶, 1913, se presenta como la obra más significativa de todo el psicoanálisis aplicado y como la que concierne de modo más directo a grandes temas de la antropología, la etnología y la sociología. La religión, constituye dentro de este contexto, un punto central de atención e interés.

En *Tótem y tabú* se presenta la gran tesis freudiana de la universalidad del Edipo como estructura básica en la que se implica la génesis de las grandes instituciones sociales. Desde esta polémica obra el psicoanálisis aplicado emprende una dinámica de progresiva expansión en la interpretación de la cultura. Nuevos sectores de la civilización se van abriendo a la hermenéutica freudiana a partir, ya siempre, de la tesis fundamental de la universalidad del Edipo. La interpretación de cuentos, leyendas y mitos, fenómenos sociales como los de la guerra o el ocultismo, ritos mágicos iniciáticos o religiosos, etc.⁷ se abre finalmente a perspectivas más amplias y en tono más especulativo sobre los fundamentos mismos de la civilización⁸.

G.W., XIX (*Nachtragsband*), 1987, 655-661; O.C., II, 1272-1276; Sigmund Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, 1907: G.W., VII, 31-125; O.C., II, 1085-1336; Freud, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, 1907: G.W., VII, 129-139; O.C., I, 1337-1342; Freud, *La moral cultural y la nerviosidad moderna*, 1908: G.W., VII, 143-167; O.C., II, 1249-1261; Sigmund Freud, *El poeta y los sueños diurnos*, 1908: G.W., VII, 213-223; O.C., II, 1343-1348; Sigmund Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, 1910: G.W., VIII, 128-211; O.C., II, 1577-1619.

⁶ Freud, G.W., IX, 1-194; O.C., II, 1745-1850.

⁷ Cf. Freud, *Sueños con temas de cuentos infantiles*, 1913: G.W., X, 1-9; O.C., II, 1729-1733; Freud, *El tema de la elección de un cofrecillo*, 1913: G.W., X, 23-37; O.C., II, 1868-1875; Freud, *La cabeza de Medusa*, 1940 (redactado en 1922): G.W., XVII, 45-48; O.C., 2697; Freud, *La conquista del fuego*: G.W., XIV, 1-9; O.C., III, 3090-3093; Freud, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, 1915: G.W., X, 323-355; O.C., II, 2107-2117 (Todavía en 1933 vuelve Freud sobre el tema de la guerra en una conocida carta a A. Einstein que se publicó bajo el título de *El por qué de la guerra*, 1933: G.W., XVI, 13-23; O.C., III, 3207-3215); Freud, *El tabú de la virginidad*, 1918: G.W., XII, 159-180; O.C., II, 2444-2453; Freud, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, 1921: G.W., XIII, 71-161; 2563-2610; Freud, *Psicoanálisis y telepatía*, 1922: G.W., XIII, 163-191; O.C., 2631-2647.

⁸ Cf. Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927: G.W., XIV, 325-380; O.C., III, 3017-3067; Freud, *El malestar en la cultura*, 1930: G.W., XIV, 419-506; O.C., III, 3017-3067; Freud, *Moisés y la religión mo-
noteísta*, 1938: G.W., XVI, 101-246; O.C., III, 2952.

El psicoanálisis se presenta así a los ojos de Freud como una aportación decisiva a las ciencias sociales. Por ello, ante el intento de algunos por confiscarlo dentro de los límites de la Psiquiatría, reaccionó siempre con extrema firmeza. *Merece mejor suerte* -comenta en el texto *Análisis Profano*⁹.

Para esta aplicación del psicoanálisis fuera de los ámbitos clínicos los modelos básicos de Freud son los del sueño y, sobre todo, el de la neurosis; situaciones ambas en las que el hombre se debate entre su mundo operativo interno y las limitaciones provenientes de la realidad exterior. *Toda la historia de las civilizaciones* -nos comenta Freud- *es una exposición de los caminos que emprenden los hombres para dominar sus deseos insatisfechos, según las exigencias de la realidad y las modificaciones en ella introducidas por los progresos técnicos*¹⁰.

La neurosis, desde esta perspectiva en la que se sitúa el psicoanálisis, no es sino una caricatura de lo que las formaciones culturales adquieren por un camino diverso. La inevitable frustración pulsional a la que se ve abocado todo sujeto en civilización puede desembocar últimamente en neurosis o en cultura. Todo dependerá del modo de control que ejercite el Yo frente a las razones de la realidad y a los motivos de la moralidad. La renuncia a la pulsión y la sublimación de sus fines y contenidos garantizarán la salida hacia la vía cultural, mientras que la represión y la formación de síntomas abrirán el camino a la vía neurótica¹¹.

Las fronteras, sin embargo, entre ambas soluciones no se podrán nunca considerar nítidas ni de fácil delimitación. Se hacen ciertamente borrosas en muchas ocasiones; de modo que, bajo determinadas circunstancias, no será fácil señalar dónde termina la creación poética y dónde empieza la histeria, dónde acaba el ceremonial religioso y dónde se inicia

⁹ Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927: G.W., XIV, 283; O.C., III, 2952.

¹⁰ Cf. Freud, *Múltiple interés del psicoanálisis*, 1913: G.W., VIII, 414-415; O.C., II, 1863-1864.

¹¹ Cf. en este sentido, la obra de Pedro Fernández Villamarzo, *Frustración personal y cultura en Freud*, (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982).

la compulsión en el ritual obsesivo o dónde tenemos que hablar de sistema paranoide y dónde de sistema filosófico¹².

El análisis del texto freudiano pone de manifiesto cómo la valoración que lleva a cabo de las diversas instancias culturales varía de modo importante en su consideración psicodiagnóstica. Arte y religión, particularmente, son claramente diferenciadas en su análisis. Si frente a la psicodinámica del arte mostró siempre un juicio favorable, observando en ella una saludable expresión de los mecanismos sublimatorios a través de los cuales el artista acierta a canalizar y a ofrecer una satisfacción sustitutiva a sus deseos, la religión, por el contrario, fue siempre considerada desde una vertiente psicopatológica, en cuanto que, a sus ojos, evidenciaba el poder de la represión y de la subsiguiente formación de síntomas neuróticos. Frente a la filosofía, su ambivalencia fue muy marcada y, desde ella, su valoración fue siempre oscilante y dubitativa¹³.

Pero según hemos indicado, además de la neurosis, también los procesos de elaboración onírica se constituyeron desde un principio en un modelo básico para el análisis de los fenómenos culturales. Mitos, creencias religiosas, leyendas y folclore fueron interpretados también desde esta perspectiva como intentos colectivos de -en semejanza con el sueño- *realización de deseos* (*Wunscherfüllung*). Los símbolos que en un lugar y otro (sueños y formaciones culturales) encontramos, confirman a sus ojos la analogía establecida.

El modelo onírico constituyó una referencia básica de Freud cuando trataba de investigar las formaciones culturales a nivel de sus expresiones. El modelo de la neurosis, sin embargo, era reservado para los análisis donde se veía comprometida la cuestión de los orígenes de esas mismas formaciones culturales.

Este psicoanálisis aplicado que parte del modelo del sueño y de la neurosis -se ha señalado siempre con insistencia- posee tan sólo un valor analógico. Freud es el primero que tiene conciencia de ello y por esta

¹² Cf. Freud, *Prólogo para un libro de Theodor Reik*, 1919: G.W., XII, 327; O.C., III, 2813.

¹³ Cf. Assoun, *Freud, la filosofía y los filósofos*, en especial su primera parte.

razón advertía que *tanto para los hombres como para los conceptos es peligroso que sean arrancados del suelo en el que se han originado y desarrollado*¹⁴. Consecuente con ello, al hablar de represión a nivel de colectividad, advierte que lo hace *con una significación impropia y no en su sentido técnico*¹⁵. Semejante conciencia tiene cuando traslada los conceptos extraídos desde la psicología individual a los de la colectiva. No por ello, la analogía establecida está condenada a la esterilidad o es carente de significación. El establecimiento de una estructura común en la base de ambas, el Edipo, confiere a esa analogía establecida un carácter axiomático¹⁶.

Dentro de la interpretación general de la cultura que efectúa Freud, la religión ocupa en su discurso un puesto de especial relevancia. Analizar de cerca el fenómeno religioso en su obra supone revisar la práctica totalidad de sus escritos. Pero más allá de una consideración meramente cuantitativa, habría que destacar el hecho de que la hermenéutica del hecho religioso llega a constituir un elemento clave dentro de la elaboración general de su pensamiento.

Efectivamente, podemos constatar cómo fue precisamente el fenómeno religioso el que le brindó la posibilidad de traspasar los límites estrechos de la clínica para adentrarse en el resto de las formaciones culturales. Fue en el lenguaje de la religión, en el de sus ceremoniales y prácticas litúrgicas, donde creyó encontrar la primera analogía entre el lenguaje de la cultura y el de la neurosis obsesiva que le ocupa en esos momentos. Más adelante, en *Tótem y tabú* vino a señalar no sólo una analogía de expresión sino también una raíz común en los orígenes de la neurosis o de la religión.

Tenemos, pues, que el hecho religioso encuentra en el texto freudiano un lugar predominante. Un lugar que, más allá de una mera consideración cuantitativa, indica un momento de importancia para la constitución de su teoría general sobre la cultura. De ahí, que el edificio teórico

¹⁴ Freud, *El malestar en la cultura*, 1930: G.W., XIV, 505; O.C., III, 3067.

¹⁵ Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939: G.W., XVI, 24; O.C., III, 3321.

¹⁶ Cf. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939: G.W., XVI, 177; O.C., III, 3321.

freudiano podría quedar gravemente afectado si de él sustrajésemos esa pieza importante que constituye el análisis de la religión.

Pero si la interpretación de la religión se presenta como un núcleo de indudable interés para todo estudioso del texto freudiano, esa interpretación debería interesar más aún a quienes, de un modo u otro, se preocupan por la creencia y la práctica religiosa.

2. La teología frente al psicoanálisis

No podemos contar a la Teología entre las disciplinas que se ha mostrado más sensible a las cuestiones antropológicas derivadas de la investigación psicoanalítica. Y motivos tenía, quizás, más que otras. Entre otros, el de haber sido la religión, como hemos visto, uno de los núcleos en los que el psicoanálisis centró primordialmente su atención y sobre los que ejerció una crítica más radicalizada.

A partir de él, toda la llamada psicología profunda¹⁷ dedicó un amplio espacio e interés al fenómeno religioso¹⁸. La Teología pareció, sin embargo, mantenerse al margen de las grandes interrogaciones que en ese campo se suscitaban sobre la creencia religiosa.

¹⁷ Así se ha denominado tradicionalmente a toda aquella psicología que ha centrado su investigación en los niveles inconscientes, con independencia de la orientación con la que se haya llevado a cabo tal investigación. La Psicología Analítica de Carl Gustav Jung y la Psicología Individual de Alfred Adler representan las otras dos grandes escuelas, que con el psicoanálisis forman el conjunto básico de la Psicología Profunda.

¹⁸ No podemos entrar en el presente trabajo a considerar el tratamiento que el hecho religioso ha recibido en estas otras grandes ramas de la psicología del inconsciente. La bibliografía es importante. De ella destacaríamos dentro de la Psicología Analítica: Carl Gustav Jung, *Respuesta a Job* (México: F.C.E., 1964); Jung, *Símbolos y transformaciones de la libido* (Barcelona: Paidós, 1982); Jung, *Psicología y religión* (Barcelona: Paidós, 1991); Raimond Hostie, *Del mito a la religión*, (Madrid: Razón y fe, 1969); Luigi Pintacuda, *La psicología religiosa de Karl Jung* (Roma: Paoline, 1964); Bernard Kaempff, *Réconciliation. Psychologie et Religion selon Karl Gustav Jung* (Paris: Carisript, 1991); Eliane Amado Lévi-Valensi, *Job: Réponse a Jung* (Paris: Cerf, 1991); un estudio importante sobre cuestiones de psicología religiosa abiertas en las interpretaciones de Freud y Jung es el de Patrick Vandermeersch, *Unresolved questions in the Freud/Jung debate on psychosis, Sexual Identity and Religion* (Leuven: Leuven University Press, 1991); dentro de la Psicología Individual de Alfred Adler la producción sobre el tema religioso ocupa un lugar considerablemente menor; cabría resaltar, sin embargo, la obra de su fundador Adler, *El sentido de la vida* (Barcelona: Luis Miracles, 1964).

Es escasa la bibliografía que se puede ofrecer sobre obras teológicas que hayan intentado reflexionar a partir de la revolución antropológica del psicoanálisis¹⁹. Sobre todo si la comparamos con la abundantísima producción que se puede ofrecer sobre psicoanálisis de la religión²⁰. Estas últimas obras, por lo demás, parten en su gran mayoría de autores creyentes que, situados esencialmente en el ámbito del psicoanálisis, no han podido evitar la interrogación sobre lo que significa creer después de afrontar la cuestión psicoanalítica. Pero los teólogos parecen no haber considerado que, desde su misma reflexión y elaboración teológica, el psicoanálisis pudiera ofrecerles datos relevantes para su quehacer. *Le tenemos miedo, nos causa mucha angustia*, bromeaba a este propósito un teólogo al que se le planteaba la cuestión. Probablemente expresaba una buena parte de verdad en esta evitación generalizada de las cuestiones del inconsciente.

Desde un punto de vista institucional, la jerarquía católica mostró siempre su recelo y desconfianza frente al psicoanálisis, aunque nunca llegó a efectuar ningún tipo de condena oficial del mismo. Las tentaciones, sin embargo, no faltaron. En los años cincuenta, efectivamente, determinados sectores conservadores de la Iglesia católica instaban al Magisterio eclesiástico a efectuar una condena de las nuevas teorías psicológicas y, particularmente, del psicoanálisis. Figuras eminentes del campo psiquiátrico, psicológico y psicoanalítico como las de G. Zilboorg, A. Godin, A. Gemelli, J. Font, López Ibor, L. Ancona, H. Ey, L. Beirnaert, M. Oraison, A. Plé, Ch. Durand, etc. aunaron sus esfuerzos para evitar el progreso de tales tendencias. La creación de la A.I.E.M.P.R. (Asociación Internacional de Estudios Médico-Psicológicos y Religiosos) fue creada, entre otras razones, para mostrar la compatibilidad entre las

¹⁹ Cf. Hendrica Vande Kemp, *Psychology and Theology in Western Thought 1672-1965* (New York: Kraus, 1984); en la quinta parte de la obra, "Theological Perspectives on Personality Theory and Psychology", 191-221, pone de manifiesto que el mayor esfuerzo se ha realizado en torno a la integración de la psicología escolástica con las nuevas corrientes, a la defensa de la teología tradicional mediante el uso de la "nueva psicología" o a la crítica de la psicología contemporánea desde una perspectiva cristiana.

²⁰ William W. Meissner, *Annotated Bibliography in Religion and Psychology* (New York: Academy of Religion and Mental Health, 1961).

nuevas disciplinas y la fe cristiana, evitando así la precipitación de una condena por parte de la jerarquía eclesiástica²¹.

El recelo, sin embargo, fue permanente²². Pío XII se pronunció en más de una ocasión en términos bastante peyorativos respecto a la nueva disciplina²³. En tonos parecidos se pronunció también Pablo VI o Juan Pablo II²⁴, si bien este último se refirió a la necesidad de un diálogo entre ciencia y religión que abarcaría también a las ciencias psicológicas²⁵. Casi siempre, en estas intervenciones papales, fue el peligro pansexualista el que, generalmente, se destacó. El hecho resulta significativo, en cuanto que fueron problemas de orden dogmático más que moral los que Freud resaltó en su crítica psicoanalítica a la religión.

Especial eco tuvo en la prensa internacional el *Monitum* del Santo Oficio del 15 de julio de 1961 sobre la formación psicológica impartida a sacerdotes y religiosos, motivada por la discutida intervención de la experiencia psicoanalítica en el monasterio mexicano de Cuernavaca. La afirmación del Cardenal Felici, de que difícilmente se podía excusar de pecado mortal a la persona que consciente y libremente se sometiera a un psicoanálisis²⁶, también tuvo su resonancia en la prensa de todo el mundo.

²¹ Siendo en sus comienzos una organización católica (ACIEMP: Asociación Católica Internacional de Estudios Médicos Psicológicos), pasó pronto a adquirir un carácter ecuménico que integró en su seno elementos protestantes, católicos y ortodoxos.

²² Albert Plé, "Cambios de actitud de la Iglesia frente al psicoanálisis," *Concilium* X (1974): 349-353; Luigi Ancona, "Psicoanalisi e mondo católico," *Medicina e Morale* 3 (1983): 241-253; Paul Homans, *Theology after Freud: An Interpretative Inquiry* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970).

²³ Cf. Papa Pío XII, "Discurso a los participantes en I Congreso Internacional de Histopatología del Sistema Nervioso (13 de septiembre de 1952)" en *Psicología y psiquiatría. Textos del Magisterio Pontificio*, ed. Pablo Verdier Mazzara (Madrid: BAC, 2011), 5-26; Pío XII, "Discurso a los participantes en el V Congreso Internacional de Psicoterapia y Psicología clínica (13 de abril de 1953)," ed. Pablo Verdier Mazzara, 5-26.

²⁴ Papa Pablo VI, "Discurso a los participantes en el congreso sobre Psiquiatría y problemas del espíritu (2 de diciembre de 1963)"; Papa Juan Pablo II, "Audiencia General" (14 de abril de 1999), en *Psicología y psiquiatría. Textos del Magisterio Pontificio*, ed. Pablo Verdier Mazzara, 75-78; 275; otras alusiones de Pablo VI sobre el psicoanálisis de Pablo VI se pueden ver también en Verdier Mazzara, 317-322.

²⁵ Papa Juan Pablo II, "Discurso a un grupo de psiquiatras y psicoanalistas americanos y de otros países" (4 de enero de 1993), ed. Verdier Mazzara, 199-202.

²⁶ Pericle Felici, "Psicanalisi," en *Dizionario di Teologia Morale*, ed. Francesco Roberti (Roma: Editrice Studium, 1954), 1087-1098. Así permaneció en la revisión de dicho diccionario efectuada en 1968.

Dentro de este panorama de desconfianza y recelo frente al psicoanálisis, destacan, como voz en el desierto, las palabras que monseñor Méndez Arceo pronunció en el Aula Conciliar durante los días del Vaticano II: *No me explico- decía- el silencio del Esquema XIII acerca del psicoanálisis...no podemos ignorar la revolución psicoanalítica, la cual no es menor que la revolución técnica. El discurso psicoanalítico forma parte de la cultura humana, implica una renovación del concepto de hombre y suscita problemas sobre los que no se tenía hasta ahora la menor idea.* El obispo mexicano llegó incluso a recordar que se podía cometer con el psicoanálisis el mismo error que se cometió con Galileo. Pero, más sorprendente resulta aún, el hecho de que, frente a la postura habitualmente adoptada en los ambientes católicos, el obispo advirtiera del peligro de adoptar una actitud concordista asimilando la nueva disciplina a una previa doctrina sobre el hombre²⁷. *No faltan católicos -dijo- que acarician la ilusión de un psicoanálisis cristiano o católico, cuando la realidad es que la verdadera ciencia no es cristiana ni no cristiana*²⁸. El Concilio no se hizo eco de dicha intervención.

También en este campo se deja sentir el cambio de aire eclesial propiciado por el papa Francisco. Recientemente comentó en una entrevista de próxima aparición en un volumen que a sus 42 años visitó regularmente a una psicoanalista judía para aclarar “ciertas cosas”. Y en la entrevista concedida al conjunto de las revistas jesuíticas se refirió a Michel de Certeau como uno de sus autores preferidos²⁹. Dicho autor, como bien sabemos, perteneció a la escuela psicoanalítica de Jacques Lacan y tiene en el psicoanálisis una clave fundamental de todo su pensamiento.

Evidentemente, toda una serie de factores socio-culturales jugaron de modo importante en la falta de resonancia del psicoanálisis dentro del panorama del pensamiento católico. En España, particularmente, no

²⁷ Fue conocida la llamada Nueva Escuela de Viena que intentó efectuar una síntesis entre psicoanálisis y catolicismo y que estuvo representada por las figuras de Viktor E. Frankl, Igor Caruso, Peter R. Hofstätter y Wilfried Daim; cf. Dieter Wyss, *Las Escuelas de Psicología Profunda* (Madrid: Gredos), 351-357.

²⁸ “Acta Conc. Vaticani II,” *Congregationis Generalis CXXXVII*, vol. IV, pars. II, 626-627.

²⁹ Papa Francisco, entrevistado en *Razón y fe* 268, no. 1380 (2013): 256.

podemos olvidar, el hecho de que durante la dictadura franquista la cultura del país se viera privada del saludable impacto de lo psicoanalítico, tanto a nivel general como a nivel de investigación en Psicología y Psiquiatría. Ángel Garma, la figura más relevante del naciente psicoanálisis español, se vio obligado en 1936 a exilarse en Argentina para convertirse allí en la figura clave del importante movimiento psicoanalítico que se desarrolló en ese país³⁰. Con ello perdimos en España la posibilidad de ver nacer una escuela psicoanalítica similar a las que nacieron por aquella época en el resto de Europa.

Durante la dictadura, otras corrientes de talante menos crítico y casi fóbicamente antipsicoanalíticas, fueron favorecidas en detrimento de la teoría freudiana. La cuestión de la sexualidad, evidentemente, convertida en tema tabú tal como corresponde en todo tipo de tiranía (política o no), jugó de modo importante en la proscripción de toda la psicología freudiana. La teología española no se sintió de este modo interpelada por la nueva visión del hombre que la nueva disciplina ponía en juego.

Una situación política como la de la dictadura, que atentaba a dimensiones tan básicas de lo humano como eran las de la justicia y la libertad, absorbió (sobre todo a partir de la década de los sesenta) casi todo el campo de preocupación de la mejor teología española. Los temas socio-políticos y económicos privaron sobre otros de carácter más antropológicos en los que el psicoanálisis hubiera encontrado un lugar para hacer oír su voz. El impacto además de la teología latinoamericana, marcada necesariamente por las urgencias socio-políticas, fortaleció aún más esta situación a la que nos referimos.

Como ya hemos señalado en otro lugar, dentro del ámbito español, tan sólo aquellos que se encontraban directamente concernidos por las cuestiones más antropológicas, atendieron a la interpelación del psicoanálisis: Andrés Tornos, Enrique Feijo, Juan Rof Carballo, Pedro F. Vllamarzo, Antonio Vázquez fueron algunos que se hicieron eco de esa

³⁰ Ulises Moulines, "El psicoanálisis en España y Latinoamérica," en *Freud. Antología sistemática*, ed. Jean Dierkens (Barcelona: Oikos-Tau, 1972), 11-15.

interpelación³¹. Parece, sin embargo, que, salvo contadas excepciones, su voz no fue suficiente para hacerse oír en los campos de la elaboración teológica, asediado como estaba por otras voces y preocupaciones. Cabe citar tan solo a Andrés Torres Queiruga que en su obra *Creo en Dios Padre* dedica unas páginas a la crítica freudiana de la religión³², reconociendo en otro lugar que el psicoanálisis es “la revolución pendiente de la teología”³³. Juan Antonio Estrada, en las fronteras entre la filosofía y la teología sí ha dedicado mayor atención a la crítica freudiana del hecho religioso y su repercusión para la teología. Así lo hace, sobre todo, en *Dios en las tradiciones filosóficas*³⁴, pero también en *La pregunta por Dios*³⁵ y en *La imposible teodicea*³⁶. Por su parte, Juan José Tamayo, dedica un capítulo a Freud en su texto *Para comprender la crisis de Dios hoy*³⁷. A poco más de eso se reduce todo el eco en el panorama teológico español de la cuestión psicoanalítica.

No deja así de sorprender y, al mismo tiempo, de resultar paradigmático en este sentido que en una obra de tanto interés como la del teólogo Juan Luis Ruiz de la Peña titulada *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*³⁸ no se haga la más mínima mención al psicoanálisis. Este autor, que en tantas otras ocasiones nos ha dado muestras de rigor y profundidad, repasa las visiones antropológicas derivadas del existencialismo, el estructuralismo, el marxismo, la biología antropológica, etc. sin creer que la obra de Freud o lo que representa globalmente el psicoanálisis

³¹ De estos autores cabe destacar Andrés Tornos, *Psicoanálisis y Dios* (Bilbao: Mensajero 1968); Enrique Freijo, *El psicoanálisis de Freud y la psicología moral* (Madrid: Razón y fe, 1966); Juan Rof Carballo, “Psicoanálisis y religión”, en *Freud y la religión*, ed. Albert Plé (Madrid: BAC 1969), 3-93; Pedro Fernández Villamarzo, *Psicoanálisis y experiencia religiosa* (Madrid: Marova, 1977); Antonio Vázquez, *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos* (Salamanca: Sígueme, 1981).

³² Andrés Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre* (Santander: Sal Terrae, 1986), 97-103.

³³ “La subjetividad sobre la mesa”, en “*Clérigos en debate*”, ed. José Ignacio González Faus, Carlos Domínguez Morano and Andrés Torres Queiruga (Madrid: PPC, 1996), 138-140.

³⁴ Juan Antonio Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas* (Madrid: Trotta, 1996), 199-215.

³⁵ Juan Antonio Estrada, *La pregunta por Dios* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 2005), 313-326.

³⁶ Juan Antonio Estrada, *La imposible teodicea* (Madrid: Trotta, 2003), 155-164.

³⁷ Juan José Tamayo, *Para comprender la crisis de Dios hoy* (Estella: EVD, 1998), 149-172.

³⁸ Juan Luis Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander: Sal Terrae, 1983), 97-103.

merezca ocupar un lugar entre las nuevas visiones del hombre que retan al pensamiento teológico. De las antropologías repasadas, sin embargo, quizás ninguna de ellas haya prestado una atención tan extensa, tan preferente, ni una crítica tan radical a la teología, como la que el psicoanálisis representa³⁹.

Fuera de España hay que advertir que también es incomparablemente mayor la producción sobre el hecho religioso llevada a cabo desde el campo psicoanalítico que la efectuada desde el ámbito propiamente teológico. Apenas podemos referirnos a las figuras de J. Pohier, A. Plé, Ch. Duquoc, H. Kung o M. Bellet y, más recientemente, de E. Drewermann para resumir el panorama de la producción teológica sensibilizada a la cuestión psicoanalítica⁴⁰.

Del teólogo dominico J. Pohier conocemos su trayectoria en un dramático proceso de acercamiento, interrogación y reflexión entre psicoanálisis y teología. Convencido de la interrelación íntima existente entre dogmática y moral, encontró en el psicoanálisis una luz para comprender algunas de las paradojas, contradicciones y oscuridades de muchos planteamientos teológicos tradicionales. Ya en su excelente obra *En el nombre del Padre*⁴¹ nos mostró, entre otras cuestiones, las vinculaciones íntimas

³⁹ Sorprende aún más esta ausencia si tenemos en cuenta que en el capítulo dedicado al estructuralismo se repasan las visiones antropológicas del Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss o Louis Althusser sin que se haga mención de esa otra gran figura del estructuralismo, J. Lacan, que justamente representa la versión psicoanalítica en el seno de esta corriente.

⁴⁰ Habría que hacer mención también al interés que la revista internacional de teología *Concilium* ha sabido mostrar en relación a las cuestiones del psicoanálisis. En números como los dedicados a *Experiencia cristiana y terapia* (99, Noviembre 1974) o *El reto de la psicología a la fe* (176, Junio 1982) las cuestiones del inconsciente han centrado buena parte de su atención. En otros dedicados a cuestiones fronterizas (como en los no. 16, Junio 1966 y 56, Junio 1970) así como en los consagrados a *El deseo de inmortalidad* (105, Mayo 1975) o *¿Un Dios Padre?* (163, Marzo 1981), se ha sabido captar la interrelación existente entre ellos y los datos provenientes de la investigación en psicoanálisis. En otros números, la cuestión psicoanalítica también se dejó ver: Paul Ricoeur, "El ateísmo del psicoanálisis freudiano," *Concilium* 16 (1966): 241-253; John Bamberger, "Es la religión una ilusión? Reto de Freud a la Teología," *Concilium* 16 (1966): 254-270; Louis Beirnaert, "La teoría psicoanalítica y el mal moral," *Concilium* 56 (1970): 364-375; Maurice Bellet, "Repercusión de la crisis analítica en la vida de fe," *Concilium* 10 (1974): 267-279; Jacques Pohier, "¿Un caso de fe postfreudiana en la resurrección?," *Concilium* 11 (1975): 278-298; Jacques Pohier, "Psicoanálisis y teología," *Concilium* 135 (1978): 221-231; Ralph Siebert "Religión y psicoanálisis: situación europea," *Concilium* 18 (1982): 315-325.

⁴¹ Jacques Pohier, *En el nombre del Padre* (Salamanca: Sígueme, 1976).

existentes entre determinadas versiones de la soteriología cristiana y los planteamientos católicos sobre la moral sexual. Le siguió su libro *Quand je dis Dieu*⁴², en el que trata de modo original, creativo, ciertamente libre y, para muchos, desconcertante, cuestiones sobre Dios, la creación, la muerte y la resurrección de Jesús. La obra fue condenada por el Vaticano en la primavera de 1979. A la condena pública se siguieron sanciones disciplinarias de una extrema dureza: se le prohibió predicar, presidir la Eucaristía y enseñar teología, despojándolo de este modo como miembro de la Orden de Predicadores, presbítero y teólogo de las tres funciones que constituían el armazón fundamental de su vocación y de su vida. La condena y estas severas sanciones provocaron en este hombre, honesto y apasionado, una crisis que, en carne viva, nos expuso (para algunos de modo impúdico) en su obra más inquietante y provocadora: *Dieu fractures*⁴³. En ella lleva a cabo una confesión personal y autocrítica de todo su trayecto, junto con reflexiones, siempre vivas y sugerentes, a propósito de Dios, la muerte, la sexualidad, la culpa, etc.

Más allá de la crítica y discusión que sería necesario establecer sobre este polémico caso⁴⁴, más allá de las cuestiones que desde el psicoanálisis y la teología se podrían objetar a determinadas posiciones de J. Pohier⁴⁵, este teólogo, que resalta por la soledad de su empeño, se presenta, en cierto sentido, como una figura martirial que atestigua bien la dificultad que entraña la confrontación de la teología con el psicoanálisis.

No de modo tan global ni sistemático, otros teólogos han sabido acercarse también, en determinados momentos de su elaboración teológica, a la cuestión psicoanalítica. Entre ellos, Christian Duquoc ha dado prueba de una sensibilidad especialmente fina para captar cuestiones muy importantes que el inconsciente plantea a la dogmática⁴⁶. No podemos

⁴² Jacques Pohier, *Quand je dis Dieu* (Paris: Seuil, 1997).

⁴³ Jacques Pohier, *Dieu fractures* (Paris: Seuil, 1985).

⁴⁴ A este propósito se puede consultar el debate "Pohier: Quand je dis Dieu. Debat," *Le Supplément* 126 (1978).

⁴⁵ Él mismo reconoce en *Dieu fractures* que su posición extremadamente recelosa a partir de los datos psicoanalíticos sobre el tema de la resurrección es revisable (cf. 113-118).

⁴⁶ Cf. especialmente su obra *Dios diferente* (Salamanca: Sígueme, 1982); también Albert Plé, desde el

decir lo mismo, sin embargo, de intentos como los de H. Küng en su bien intencionadas páginas dedicadas a Freud en su obra *¿Existe Dios?*⁴⁷ Entre otras cosas porque ha centrado su atención preferente a un tema, el de la ilusión religiosa, que, dentro de la interpretación global que hace Freud de la religión, no es ni el más decisivo ni el más específicamente psicoanalítico. La cuestión de la ambivalencia afectiva frente al padre, que responde el núcleo más decisivo de la interpretación freudiana, no es suficientemente tenida en consideración por el teólogo suizo. Al final tenemos la impresión de que se ha dado una respuesta a la teoría de Freud, pero que se ha dejado intacta la cuestión del psicoanálisis, es decir, la del inconsciente y su relación con la problemática de la falsa conciencia. Una impresión, por cierto, que es la más frecuente por desgracia cuando nos acercamos a los planteamientos de los teólogos y creyentes a la hora de trazar su relación con el psicoanálisis.

En este sentido, la sensibilidad de Maurice Bellet a la cuestión propiamente psicoanalítica es ciertamente a destacar, aunque su repercusión en el panorama teológico español no haya sido especialmente relevante. Partiendo siempre de la experiencia psicoanalítica (y no tanto del texto freudiano) como espacio fundamental del que debe partir toda reflexión teológica sobre el tema, Bellet ha interrogado a la experiencia de fe en sus significados latentes y en sus riesgos fundamentales⁴⁸.

campo de la moral ha realizado un esfuerzo por acercarse al texto freudiano y extraer de él elementos para una sabia interrogación de las propuestas morales; cf. Albert Plé, *Freud y la religión; Freud y la moral* (Madrid: Studium, 1974); Albert Plé, *Par devoir ou par plaisir?* (Paris: Cerf, 1984); la abundante obra del psiquiatra Marc Oraison se presenta también marcada por las cuestiones psicoanalíticas, si bien este autor habría que situarlo más en el ámbito de los profesionales de la psicología de la religión que en el de los teólogos interesados por el psicoanálisis en su elaboración teológica. A él le cabe el honor de haber abierto la brecha (no sin dificultades) en la sensibilización del campo teológico y eclesial francés a las cuestiones del psicoanálisis y la psiquiatría.

⁴⁷ Hans Küng, *¿Existe Dios?* (Madrid: Cristiandad, 1979), 365-443.

⁴⁸ Cf. Maurice Bellet, *Fe y psicoanálisis* (Madrid: Atenas, 1974); Bellet, "Repercusión de la crisis analítica en la vida de fe," *Concilium* 10 (1974): 267-279; Bellet, "Psychologie et spiritualité," *Christus* 64 (1969): 495-509; Bellet, "Aide spirituelle et psychanalyse," *Le supplément* 101 (1972): 131-167; Bellet, *Le dieu pervers* (Paris: Cerf, 1987). Otras obras como *La peur et la foi* (Paris: Desclée de Brouwer, 1967), *El punto crítico*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1971), o *La théorie du fou* (Paris: Desclée de Brouwer, 1977), sin entrar explícitamente en cuestiones concernientes a las relaciones entre psicoanálisis y fe, se encuentran impregnadas de una sensibilidad al tema, que ponen de manifiesto el convencimiento de este autor

El caso de Eugen Drewermann es más complejo y exigiría un análisis más detallado de lo que estas páginas permiten⁴⁹. E. Drewermann en su prolífica obra dirige toda una orquesta en la que pulsa al mismo tiempo la teología, la filosofía, el psicoanálisis de Freud, la Psicología Analítica de Jung, la exégesis bíblica, la historia de las religiones e incluso la literatura y el cine⁵⁰. Pero a veces, tenemos la impresión de que al resultado final de esta compleja orquestación le falta la armonía suficiente. Es el peligro que se corre al armonizar instrumentos muy dispares, sobre todo, como es el caso, cuando no están suficientemente afinados.

Hay quizás en la obra de Drewermann una indebida teologización de la psicología así como una indebida psicologización de la teología. Da lugar así a un peculiar modo de concordismo, esta vez (lo que, ciertamente, es menos habitual), en favor de una teología crítica. Pero ello le resta valor y rigor a la obra. Es lamentable porque posee, sin duda, un carácter sumamente estimulante y saludable, tanto para los teólogos como para el conjunto de la comunidad eclesial. Sus deficiencias metodológicas, por lo demás, no deberían servir para ampararse e invalidar sin más muchas conclusiones, a pesar de que, ciertamente, podrían haber sido fundamentadas de manera más sólida y rigurosa. Drewermann afronta los problemas con valentía, cuestiona con lucidez determinadas posiciones eclesiales en torno a grandes temas morales (aborto, objeción de conciencia, divorcio) y, particularmente, denuncia los bloqueos psicológicos e institucionales que entorpecen a la teología, a la pastoral y a la moral una escucha atenta de los problemas humanos. A todo ello

de que dicha experiencia debe contar como un espacio original e importante para la reflexión teológica.

⁴⁹ Cf. en este sentido José Boada, "Método histórico-crítico, psicología profunda y revelación. Una aproximación a Eugen Drewermann," *Actualidad Bibliográfica* 53 (1990): 5-32; Boada, "Exégesis, teología y psicología profunda: Eugen Drewermann," *Actualidad Bibliográfica* 59 (1993) 5-33; Giacomo Rossi, "Il male, l'angoscia e la colpa: risposte della morale e risposte della fede," *La Civiltà Cattolica* 144 (1993): 27-42; Gerhard Lohfink, *Tiefenpsychologie und keine exegete* (Stuttgart: Verlag Katholische Bibelwerk, 1987).

⁵⁰ Cf. Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen* (München: Verlag Ferdinand Schöningh, 1977-1978); Drewermann, *Das Markusevangelium* (Olten und Freiburg: Walter-Verlag, 1990); Drewermann, *Psychoanalyse und Moralthologie* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1990); Drewermann, *Kleriker, Psychogramm eines Ideal* (Olten und Freiburg: Walter-Verlag, 1990).

me referí con detalle en “Psicoanálisis clerical”, segunda parte de la obra publicada conjuntamente con Andrés Torres Queiruga y José Ignacio González Faus «Clérigos» en debate⁵¹.

3. Cinco cuestiones para una teología posfreudiana

El psicoanálisis no tiene, no debe tener, intenciones ni mensajes. La teología, sí. Los tiene y debe mantenerlos. El problema, entonces, que se le plantea a la teología es el de su fidelidad y coherencia en esas intenciones y mensajes que desea mantener y proclamar. Enfrentada a la cuestión psicoanalítica, lo mejor que puede recibir de ella radica no en una temida denuncia ni en una deseada confirmación, sino en la interpretación, que a partir de una escucha en clave de inconsciente, le puede venir sobre el sentido de lo que está diciendo. Sentido oculto discernible a partir de lo no dicho, de lo olvidado, de lo negado.

El discurso teológico en su confrontación con el psicoanálisis es remitido a sí mismo para verificar su verdad. Pues la función del análisis consiste en actuar de modo que el sujeto diga lo que de hecho dice, en vez de que “algo hable” en él de un modo que él mismo no acierte a entender. Como afirma Bellet, la relación de la fe con el análisis supone una desalienación del sujeto creyente hasta el punto de que, en la medida de lo posible, su fe sea su fe y no el eco de una voz extraña que no entiende y a la que, en consecuencia, se halla sometido⁵².

La teología, si quiere escuchar, que escuche. No debe temer nada desde fuera, de quien le presta oído; lo único que debe temer procede de su interior. No de fuera, sino de dentro, proceden los malos pensamientos e intenciones. Malos, en este contexto, evidentemente, no por lo que son en sí, sino porque, en su carácter de rechazados, se imponen a su discurso haciéndole decir y proclamar algo muy diferente de lo que piensa, quiere y desea.

⁵¹ Carlos Domínguez Morano, Andrés Torres Queiruga, and José Ignacio González Faus, «Clérigos» en debate, 63-128.

⁵² Bellet, *Foi et psychanalyse*, 131.

Ello es tanto más importante si tenemos en cuenta que la teología se presta particularmente al engaño. No lo decimos, como desde otro lado se ha podido decir, en razón del grado de fiabilidad empírica que puedan ofrecer sus enunciados (no está el psicoanálisis en situación de medir la fidelidad empírica de nadie). Nos referimos (puede adivinarse) al carácter marcadamente idealizado que poseen los postulados teológicos. Andar habitualmente manejando conceptos que rondan por los ámbitos de lo absoluto puede resultar, a la corta y a la larga, demasiado peligroso. Tanto más si, por otra parte, tenemos en cuenta el acento marcadamente racionalista que ha caracterizado a la teología europea de los últimos tiempos. Nos ha enseñado el psicoanálisis que un discurso se hace tanto más sospechoso de estar manejado por las defensas cuanto más se esfuerza en mostrar un alto grado de formulación racional y de fuerte estructuración lógica. Freud, como Nietzsche, construyó una contradogmática, y sospecha primordialmente de todo aquello que se presenta justamente como preservado de cualquier tipo de sospecha.

3.1. *Y seréis como dioses*: La tentación de la omnisciencia.

La teología parte de una dogmática. Y ello constituye algo esencial a su mismo quehacer, lo que acrecienta aún más el problema: ha de ser fiel al dato primordial de una revelación. En ese sentido no le cabe sino testimoniar lo que ha recibido, y lo que ha recibido, por lo demás, como algo acabado. La clausura de los “textos inspirados” ejemplifica bien ese carácter acabado, definido, inmutable, que posee el campo sobre el cual la teología elabora su construcción. Pero es evidente que ese carácter dogmático de la teología encierra una ambigüedad peligrosa. Ella se pone de relieve desde la misma significación equívoca que el término dogmático ha llegado a adquirir. Dogmático equivale en el lenguaje común a lo constitutivo de dogma o a la persona que no admite contradicción en sus opiniones. Categórico o intransigente, incluso sectario, figuran como términos relacionados con él⁵³.

⁵³ *Diccionario de uso del español*, s.v. “Dogmático” por María Moliner (Madrid: Gredos).

El campo absoluto y definitivo que sustenta el discurso teológico (a modo de significantes inaugurales que, sin embargo, no implican la eliminación de significaciones virtualmente infinitas) ha conducido con demasiada frecuencia a identificar ese campo con las significaciones contingentes en las que se ha ido desarrollando a lo largo de la historia. Una tentación totalitaria ha marcado al pensamiento religioso, de modo que podemos afirmar con Antoine Vergote, que si existe una pasión inconsciente en la religión, ésta es la de identificarse secretamente con el saber divino y la de conferir de ese modo a sus enunciados una infalibilidad indeclinable⁵⁴.

Desde ahí, la interrogación crítica -base de la fecundidad para un pensamiento creativo- ha sido frecuentemente juzgada como transgresión sacrílega. Lo intocable se convierte en un rasgo esencial, que progresivamente parece ir marcando al pensamiento religioso (al propio pensamiento), confiriéndole un carácter totalitario. Esta dinámica sacralizadora de la idea guarda una íntima relación con los sentimientos infantiles de omnipotencia, idea central que hay que resaltar dentro de la interpretación freudiana del hecho religioso⁵⁵. Es ésta la fuente inconsciente fundamental que empuja a la religión desde el dogma hacia el dogmatismo; hacia un saber absoluto que se sitúa al nivel del saber divino. La omnisciencia infantil que, según Freud, el niño atribuye a sus padres y de la que el adulto se puede apropiar. *Y seréis como dioses*, dijo el tentador cuando el ser humano quiso lograr el conocimiento del bien y del mal.

La primera cuestión, pues, surge desde el mismo modo del quehacer teológico; quehacer tentado por la totalidad omnisciente.

En la emergencia de esos sentimientos infantiles de omnipotencia, que sólo saben de totalidades, queremos situar ahora la idea básica para esa interrogación que el psicoanálisis puede ofrecer sobre diversos aspectos de una teología posfreudiana. Es bueno para el teólogo, mediante una sabia exploración del subsuelo, percibir el origen de los conceptos que

⁵⁴ Antoine Vergote, *Interprétation du langage religieux* (Paris: Seuil), 190.

⁵⁵ Esta es la tesis central de mi obra *El psicoanálisis freudiano de la religión* (Madrid: Paulinas, 1991).

defiende y de los que quizá se defiende defendiéndolos: el concepto de Dios, el de pecado y salvación; incluso el del saber y el poder que rigen en el seno de la institución.

Porque el peligro es grande; la religión puede fácilmente convertirse en el subterfugio más incontestable para los sentimientos infantiles de omnipotencia. Como afirmó el pastoralista J. Le Du, *la religión no instruye al hombre sobre la locura de sus deseos; designa un lugar en el que esta locura ya no se llamará locura, sin que por ello deje de ser lo que es. La religión se confabula con la búsqueda del objeto perdido que sacia su sed con representaciones fantasmagóricas; ofrece algo con lo que colmar todos los deseos y todas las aspiraciones y permite vivirlos desde lo imaginario. Junto al arte, ella es la mejor protectora de la omnipotencia infantil de los deseos*⁵⁶. Bien hizo siempre la teología que supo inmunizarse de esta tentación prestando oídos y atención a los místicos y su pensamiento apofático. *Dios está más allá de nombres y es inefable. Es modo sin modo, ser sin ser, es un no sé qué que está más allá de todo* y que por eso, tan solo *quien con nada habla de Dios lo hace correctamente*⁵⁷: esa es la gran lección de Maestro Eckhardt que no siempre la teología supo atender.

Vayamos, pues, a la segunda cuestión: la cuestión de la representación de Dios.

3.2. El Dios del niño y el Dios de Jesús

Evidentemente, la representación de Dios se ofrece como la más propicia 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. El modo como se efectúen las representaciones

⁵⁶ Jean le Du, "Psicoterapia de grupo y experiencia cristiana," *Concilium* 99 (1974): 297.

⁵⁷ Eckhardt, *El fruto de la nada* (Madrid: Siruela, 1998), 84; 90-91; 96.

de lo divino constituye la segunda cuestión que debe afrontar una teología posfreudiana⁵⁸.

El deseo apunta a una satisfacción sin límites fuera de la realidad y contra ella. De manera muy especial, contra la realidad de la muerte, suprema herida al narcisismo infantil. Sólo la castración simbólica, la renuncia a serlo todo para alguien o que alguien pueda ser todo para uno mismo, articula el deseo para que pueda vivir en la realidad midiendo el alcance de sus demandas. El loco, desde esta perspectiva, es el que se niega a esa castración simbólica y, permaneciendo a nivel puramente imaginario, cree vivir una realidad a su medida. El cuerdo, sin embargo, renuncia a esa posibilidad. Accede así desde el orden imaginario al orden simbólico, que, alimentado también desde la afectividad profunda, sabe, sin embargo, incorporar, mediante la distancia crítica, la realidad intersubjetiva y social.

Pero en el inconsciente permanece esa aspiración poderosa del deseo a encontrar la totalidad, el absoluto, la plenitud fantaseada como perdida. Dios constituye, sin duda, un objeto privilegiado para acoger esa transferencia de totalidad.

Desde un punto de vista evolutivo, el deseo infantil se ve forzado a enfrentar 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, se nos dice, 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,

⁵⁸ Sobre ella me centré en el capítulo titulado “El Dios del niño y el Dios de Jesús,” en *Creer después de Freud* (Madrid: Paulinas, 1992), 114-139; *Crer depois Freud* (São Paulo: Loyola, 2003), 117-139; *Belief after Freud* (London-New York: Routledge, 2018), 97-118.

podríamos pensar, es casi perfecta con la demanda de los deseos omnipotentes infantiles.

Pero, además, hay que añadir otro problema a partir de otro punto de vista. La representación de Dios nos es transmitida a través de imágenes pertenecientes a las esferas más íntimas del mundo afectivo. Como ha afirmado Christian 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 afectiva⁵⁹. Pero toda la producción sobre el problema de las relaciones entre la fe y el psicoanálisis nos ha hecho ver que no es fácil, desde luego, medir bien y entender correctamente cuál debería ser esa función afectiva. El Padre revestido de todo poder y saber puede muy bien no ser más que una proyección del deseo de no deber a otro la propia existencia, de ser *causa sui*, comentábamos al reflexionar sobre la esencia de la dinámica edípica; sin principio ni fin, inmortales.

No basta tan sólo, sin embargo, evitar esa trampa para que la función afectiva de lo paterno quede solventada. Porque, como muy bien ha criticado Jacques Pohier en su comentario a la obra de Ricoeur, no se trata tampoco de instaurar desesperadamente una fe sin Edipo; una fe, por tanto, que fuese ajena totalmente a los avatares de nuestra historia afectiva; una fe en un Dios que, a pesar de ser nombrado Padre (*Abba*, incluso), fuese ajeno a la experiencia humana de la filiación y la paternidad. Porque, si bien se trata de renunciar a la nostalgia ilusoria del padre, ello no equivale a desembocar, como Ricoeur parece entender, *en un orden de cosas privado de todo coeficiente paternal, de un orden anónimo*

⁵⁹ Christian Duquoc, *Dios diferente* (Salamanca: Sígueme, 1982), 78-93.

*e impersonal*⁶⁰. Una fe que se alce sobre la destrucción previa del orden edípico constituye, efectivamente, una ilusión radical.

No se trata, pues, de renunciar al padre, sino a la 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, sino más bien de “dar por muerto” ese sueño de omnipotencia que se proyectó sobre el Padre imaginario. Se trata de asumir la castración simbólica, una vez más, 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*⁶¹. 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 avocado 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*.

Como afirma Antoine Vergote, Dios no es el objeto connatural del deseo, porque en sí mismo el deseo no es absoluto sino por el rechazo de la limitación, y en última instancia aspira a lo mismo que rechaza: a cerrarse sobre sí mismo en una posesión sin límites. Confusamente quiere

⁶⁰ Jacques Pohier, *En el nombre del padre* (Salamanca: Sígueme, 1976), 43.

⁶¹ Freud, *Tótem y tabú*, G.W. IX, 114; O.C., II, 1806.

la vida y la muerte indistintamente. Y es una ilusión metafísica pretender poner en correspondencia directa lo indefinido de su búsqueda con el infinito de Dios. Cuestión importante para una teología dogmática y para una acción pastoral sana. El ser infinito que llenaría el deseo según la medida sin medida de ese mismo deseo tendría que darle al ser humano todo a la vez, el ser todo y el tenerlo todo. Por ello, acaba afirmando Antoine Vergote, en amor humano como en religión el deseo se constituye a la vez como una predisposición y como una indisposición importante para la aceptación de una presencia⁶².

El Dios de la omnipotencia, como refugio del fantasma arcaico, cierra el camino de la propia autonomía. Sólo entonces, si Dios aparece como principio de realidad que separa el fantasma del símbolo, si 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 hombre pueda salir auténticamente con vida. *Yo creo que lo que la teología -nos dice Thierry de Saussure- debe llamar pecado (pecado original) es la tendencia humana inalterable a situar a Dios como absoluto (siendo así que en su Trinidad aparece ante todo como relacional) para ampararse religiosamente ahí (y seréis como dioses) en la ilusión de una omnipotencia del deseo*⁶³.

Por ello, sólo en la fragmentación histórica de Jesús de Nazaret la totalidad atemporal de Dios deja de ser auténticamente peligrosa 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.

No es, efectivamente, el Dios que se esperaba, ése del que nos habla Jesús. No es aquel que se corresponde con la totalidad soñada por el deseo. No viene como el omnipotente ni aparece como el omnisciente. No es el que detenta todo poder o saber. No es el Dios que exige el niño, el

⁶² Vergote, *Interprétation du langage religieux*, 153-154.

⁶³ Thierry de Saussure, "Psychanalyse et christianisme aujourd'hui," Simposio *Inconsciente, religiosidad, culpa*, Fundació Vidal i Barraquer, Barcelona 1989.

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 muestra dispuesto a colmar todo deseo o a solucionar cualquier tipo de problema. Es un Dios que oye el *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 marca de su 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 ese al que hay que convertirse y reconvertirse. En palabras de Ch. Duquoc, Jesús rompe la fascinación del *fantasma paterno* y lo integra como imagen en un orden simbólico⁶⁴.

3.3. Culpa y reparación

Y, sin embargo, no todo está dicho con esto. Estaríamos escamoteando la cuestión si creemos que el cristiano, por el hecho de creer en Jesús como Palabra que cuestiona al deseo totalitario, está ya libre sin más de todo tipo de fascinación imaginaria. *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta*, a pesar de todas sus limitaciones anteriormente señaladas nos enfrentaron con una serie de cuestiones sobre el contenido de la fe (de la fe cristiana), que no quedan ni mucho menos zanjadas con lo anteriormente dicho. Quizá las cuestiones más peliagudas permanezcan todavía en pie.

⁶⁴ Duquoc, *Dios diferente*, 84-85.

Jesús nos libera de la fascinación del Padre imaginario que lo puede y lo sabe todo. Pero la dogmática cristiana sobre la salvación del hombre plantea toda una serie de difíciles cuestiones. Esa dogmática puede representar, efectivamente, un difícil escollo, del que no siempre se ha visto libre el pensamiento cristiano a lo largo de su historia. Todo el intrincado problema de las relaciones de ambivalencia frente al padre en la situación edípica y de los sentimientos de culpabilidad de ella derivados puede encontrar, en efecto, un excelente lugar para el desplazamiento en la dogmática cristiana de la salvación. El amor y el odio, la culpa y su reparación, la transgresión y el perdón son temas, a la vez, con grandes resonancias edípicas y dogmáticas. *Si se hiciese un estudio crítico de los esquemas en los que la religión considera al hombre salvado* -nos dice J. Le Du-, *se encontrarían intactos los grandes fantasmas del narcisismo primario: la infalibilidad, la omnipotencia, la integridad, la inmortalidad, la armonía universal, la unanimidad*⁶⁵.

Hay, en efecto, un determinado modo de entender la salvación (propulsada también por fuertes tendencias inconscientes) que viene a introducir a Jesús en el esquema fantasmático del Padre imaginario y en la dinámica de la omnipotencia. Aquí se sitúa la tercera gran cuestión que la teología ha de plantearse a partir del psicoanálisis. Sin duda, ha sido J. Pohier quien se ha mostrado en sus escritos más sensible a ella⁶⁶.

El mensaje cristiano de salvación y el papel que dentro de ella se le asigna a la muerte y resurrección de Jesús ha ido asemejándose en exceso a la dramaturgia concerniente al *asesinato del padre primordial* que Freud aborda en *Tótem y tabú*. Una concepción de la salvación, según la cual Jesús carga sobre él la culpa procedente de un pecado original que ha de ser redimido mediante la muerte del Hijo, marca al mensaje cristiano con unas connotaciones que le asemejan sorprendentemente al mundo fantasmático del Edipo.

⁶⁵ Le Du, "Psicoterapia de grupo y experiencia cristiana," *Concilium* 99 (1974): 297.

⁶⁶ Además de la obra citada *En el nombre del Padre* se pueden ver *Quand je dis Dieu* (Paris: Seuil, 1977) y *Dieu fractures* (Paris: Seuil, 1985); en esa misma cuestión me centré yo mismo en el capítulo "Culpa y reparación," en *Experiencia cristiana y psicoanálisis* (Santander: Sal Terrae, 2006), 77-102.

Se olvida que la muerte de Jesús no fue responsabilidad de Dios, sino de aquellos que lo quisieron representar; que esa misma muerte la vivió Jesús desde una situación de desamparo y desprotección, 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 en el que los pecadores son invitados a comer juntos antes que a confesar su culpa, porque, como en el caso de Zaqueo (Lc 19,1-10), el cambio sobreviene del encuentro, y no lo precede. Un modo en el que la ley entra al servicio del hombre, y no al contrario. Un modo de relación con Dios donde lo primario no es el respeto de una norma sagrada, sino el bien de la persona humana, como en el caso del paralítico curado en sábado como Jesús quiso poner de manifiesto (Mc 3,1-6).

Como muy bien ha puesto de relieve Duquoc, entre otros, una dosis excesiva de Antiguo Testamento se introdujo en la comprensión del viernes santo, acentuando los aspectos sacrificiales y reparatorios de la muerte de Jesús; aspectos que, parece suficientemente claro, se encuentran bastante ausentes en la predicación y la acción de Jesús tal como nos la presentan los evangelios⁶⁷.

Una obsesión de culpa y de perdón, de amor y odio, de rebelión y sometimiento a Dios Padre ha connotado en exceso al dogma cristiano de la salvación, pervirtiéndolo en dimensiones más esenciales y dejando traslucir muchos de los grandes temas inconscientes vinculados a 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 perversión 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.

Dentro de todo este contexto soteriológico, adquieren especial significación los temas de la muerte y del más allá en la vida del creyente.

⁶⁷ Duquoc, *Dios diferente*, 58-59.

Ya vimos el lugar tan importante que Freud asigna a la muerte (a su negación) en el origen de las creencias religiosas. Efectivamente, el inconsciente desconoce el tiempo y niega la muerte. Desde aquí se comprenderá quizá mejor que la creencia en un más allá pueda venir a ser fácilmente una mera realización de deseos, cómplice del sueño infantil de inmortalidad. La muerte, como límite del deseo, sabiendo acoger la dimensión de apertura adulta a un más allá de los límites terrenos, ha de ser acogida y comprendida rectamente dentro de cualquier tipo de soteriología.

Determinadas teologías y predicaciones sobre la muerte y la resurrección parecen, en efecto, encontrarse excesivamente comprometidas con el deseo inconsciente de inmortalidad y con la negación de la muerte como hecho perteneciente por esencia a la naturaleza humana; algo que no tendría que ser considerado, por tanto, como un fracaso de la vida, sino como una parte más de ella misma. Parece, en efecto, como si se tratase más de evitar la muerte que del deseo de encontrar a Dios. Habría quizá que recordar a este respecto que Jesús no hizo del otro mundo el centro de su sistema religioso, ni tampoco la consecuencia más importante de sus enseñanzas, de su comportamiento ni de su propia vida. Tendríamos que renunciar honestamente a servirnos de Dios para evitar los problemas que nos plantea nuestra humana contingencia.

3.4. Una moral sobredeterminada

El análisis de los textos de Freud muestra como en la ambivalencia frente al padre se esconde la aspiración a la omnipotencia. El Padre imaginario es constituido como depositario de ella. Como omnipotente se le admira; pero no por ello se escapa a una dinámica de odio y agresión. El omnipotente es la imagen del padre, no el propio sujeto. Por todo ello, surge la dialéctica del todo o nada, del tú o yo, de *ser o no ser el falo*, en la formulación de J. Lacan. Es el orden de lo imaginario. Es el orden que se deja ver en demasiadas actitudes de la espiritualidad cristiana cuando la afirmación de Dios parece implicar necesariamente la negación y anulación de la persona. Como si Dios, para ser Dios, necesitase la postración y el sometimiento extremo del hombre.

Pero no conviene dejarse engañar. Ya lo vimos con Freud. Tras la aparente negación de sí mismo late con frecuencia la aspiración a convertirse, a través del sometimiento, en idéntico a la naturaleza divina; la recuperación (religiosa, por la vía del sometimiento) de la aspirada omnipotencia del absoluto.

Las consecuencias que se derivan desde este tipo de planteamientos son importantes y variadas. La resonancia de estos modos de entender la salvación se dejará oír especialmente en la práctica sacramental bajo el modo de una contaminación culpabilizante que los convierte en ritos obsesivos y mágicos (omnipotentes) de expiación.

Pero, particularmente, desearíamos resaltar algunas consecuencias que vienen a incidir directamente sobre determinadas concepciones de la moral. La moral, que, sin embargo, no es, como frecuentemente se piensa, el lugar donde se plantean las cuestiones más decisivas del psicoanálisis a la fe; pues es más bien dentro del espacio dogmático que hasta ahora hemos señalado donde se suscitan los interrogantes más radicales. Los temas morales vendrían a derivarse, en efecto, de esas otras cuestiones de orden dogmático, y en especial de la representación de Dios y del modo de concebir su salvación. Nos encontraríamos ante un cuarto orden (no primero como tantas veces se pensó) de interrogantes para una teología posfreudiana.

La ley y el ideal, como palabras del padre imaginario, gozan del mismo estatuto de omnipotencia y, por ende, de absolutización. Cumplir o no cumplir es cuestión de vida o muerte. Toda una amplia problemática sobre el concepto de pecado (tan íntimamente ligado al de salvación) se suscita de este modo. De ella surgen interrogantes importantes: ¿no se ha extrapolado el lugar que al pecado le corresponde en el mensaje cristiano, como si la única salvación de Jesús radicase en reconciliarnos con un Dios atado de manos por su justicia y al que el hombre no podía acceder?; ¿se reduce la salvación de Jesús a posibilitar el acceso personal a una vida en el más allá?; ¿es justo concebir la materia de pecado como expresión de una voluntad caprichosa de Dios (así se ha entendido en más de una ocasión, muchas veces de modo implícito) o exclusivamente

como aquello que Dios no quiere, sólo porque implica un daño a la vida de la persona?; ¿cabría situar el pecado en otro lugar que no sea, tal como hizo Jesús asumiendo la corriente profética, el del terreno de las relaciones humanas? Una concepción del pecado en la que éste es considerado bien como fruto de prohibiciones derivadas de un designio misterioso, bien como la causa de la muerte biológica, fácilmente deja traslucir la voz de ese fantasma que míticamente Freud condensó en la figura del protopadre de la horda.

De modo particular, parece evidente que 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 omnipotencia 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 como ya hemos indicado en otro lugar, parece, según una lectura elemental de los evangelios, que al Dios de Jesús (a diferencia de Layo) le preocuparon otras cosas más que el comportamiento sexual o los sentimientos agresivos de sus seguidores⁶⁸.

Por otra parte, si los cristianos parecen muchas veces como asfixiados por la culpa en torno a la problemática sexual, muchos más problemas, aunque no lo parezca, parecen ocasionarles los sentimientos hostiles. Se produce con harta frecuencia una auténtica negación de esta dimensión de la vida, que no se ha de identificar sin más con la destructividad, el atropello o la crueldad. El conflicto, la lucha, la violencia (de cualquier modo que ésta quiera entenderse) son sistemáticamente negados, a veces antes mismo de ser identificados, reconocidos en su existencia y valorados críticamente⁶⁹. Se sigue así un modo de proceder que, ciertamente,

⁶⁸ Sobre este tema me centré en el capítulo “Los lazos de la carne,” en *Creer después de Freud*, 173-207 y “Experiencia cristiana y psicoanálisis,” 131-150.

⁶⁹ Louis Beirnaert, “Irréductible violence,” en *A la recherche d'une théologie de la violence* ed. Paul Blanchart (Paris: Cerf, 1968), 54-74; Marie Ghislaine, *Le loup de Gubio. Aimer mes ennemis?* (Namur: Racine,

no advertimos en la conducta de Jesús tal como nos la describen los evangelios. Allí surgen innumerables conflictos, fundamentalmente con el poder religioso, y se pone de manifiesto que *el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo conquistan* (Mt 11,12).

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”, 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. O algo peor todavía: la violencia frente a los que no participan en la misma creencia absolutizada. La relectura de *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.

3.5. Institución eclesial y autoridad

En íntima conexión con el tema de la ley del ideal y de su versión religiosa en la moral se encuentra la cuestión del poder y del ejercicio de la autoridad en el seno de la institución religiosa. Es otra importante cuestión para una teología posfreudiana. La dinámica de la omnipotencia 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 omnipotencia. Durante períodos importantes de la infancia, el

2001); Domínguez, *Creer después de Freud*, 261-267.

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 a 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.

Louis Beirnaert ha puesto explícitamente de manifiesto cuál puede ser su dinámica⁷⁰. Se sigue pensando que la omnisciencia existe en algún lugar; que de un modo u otro es posible. Es entonces a la autoridad, como figuración sustitutiva del padre, a quien se le supone ese todo-saber.

Pero la dialéctica ambivalente sigue operando tal como ocurrió un día frente al padre. Por ello la agresión se moviliza frente a quien se piensa que detenta el todo-saber. El culto a la personalidad surge entonces, de modo paralelo, como medida de defensa frente a la tensión agresiva que esa misma personalidad suscita y como medio de garantizar que existe una palabra fundante. El saberlo todo sigue existiendo y hay alguien que lo representa. Inversamente, la rebelión compulsiva frente a la autoridad

⁷⁰ Louis Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique* (Paris: Seuil, 1987), 112-115.

puede estar poniendo de manifiesto la misma creencia infantil: no es el otro el que sabe y puede, soy yo, podría estar diciendo el rebelde. Uno y otro habitan en el mismo sueño de omnipotencia.

Como muy bien ha puesto de manifiesto Louis Beirnaert, no hay otra vía para salir de esa estructura narcisista de la relación con la autoridad que la negación misma del supuesto sujeto de saber y el reconocimiento de la ilusión que ello supone. Si no existe nadie que sepa cuál es la clave de mi deseo, ello me pone en situación radical de buscar mi verdad; la que se constituye paso a paso en la radical soledad en la que se opera todo acto auténticamente ético; en el riesgo, por tanto, de equivocarse la propia vida de cara a la muerte.

La gran tentación del poder religioso puede ser la de constituirse como el lugar del todo-saber; como la garantía de que en un lugar está asegurado lo dicho, lo oído, lo creído. La tensión agresiva latente que ello suscita puede ofrecerle, paradójicamente, tal como hemos visto, su exaltación y su culto.

Se crea entonces una dinámica libidinal que Freud supo advertir en el funcionamiento de la estructura social, y en particular en el seno del ejército y de la Iglesia católica⁷¹. Pero como en otro lugar indiqué⁷², Freud desatendió en esas páginas el papel y la función de la jerarquía eclesiástica a la hora de analizar el mecanismo de identificación con el líder y del sometimiento a su persona. Obsesionado por la figura mítica del protopadre, creyó encontrar su mejor correspondencia en la representación del mismo Cristo, y no en la de sus humanos representantes.

Ha sido Pierre Legendre, historiador de las instituciones y psicoanalista, el que en una excelente obra ha demostrado cuál es el dinamismo que opera en las instituciones occidentales, entre las que la organización religiosa se presenta como su mejor exponente. En ella, según este autor, se han tejido unos lazos, lazos de amor (no conviene olvidarlo), que atan

⁷¹ Freud, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, G.W. XIII, 101-108; O.C. III, 2578-2582.

⁷² Carlos Domínguez, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, 196-205.

a los sujetos con el censor: es el *amor de censor*, expresión que da título a la obra.

El censor se constituye así en una figura que, asegurando la existencia del poder y del saber, evita, sin embargo, la revuelta contra el sistema, porque con un lazo de amor mantiene la cohesión del grupo. Es la gran victoria del poder: la de hacerse amar. El censor entonces no es un tirano, sino un amado servidor.

En la Iglesia católica, desde esta situación, no es ya Cristo el único vínculo de cohesión (como supuso Freud). Es más. Según el mismo Legendre, una modificación esencial de la cristología no llegaría a afectar a la organización eclesial si frente a ella se mantiene el modo tan perfeccionado de creencia en el poder que funciona en su seno a través de la Santa Sede, el derecho canónico y las prácticas ultracentralistas⁷³. Cuestión sin duda importante la del lugar que ocupa el poder en la Iglesia para una teología posfreudiana.

En la comunidad cristiana se dice y se proclama, a partir del evangelio, que no debemos llamar a nadie padre ni maestro; representaciones emblemáticas del poder y del saber. Pero algo se dice, desde otro lugar bien diferente, que parece contradecir el mensaje proclamado. Poder y saber pueden, por eso, desde una dinámica infantil e inconsciente llegar a imponerse y a pervertir ese mensaje de igualdad radical que supone la asunción del propio deseo y de la propia palabra como única garantía de adultez y de libertad.

Cinco cuestiones, pues, para una teología posfreudiana: la del dogma que deriva en dogmatismo; la de la representación de Dios como fantasma del padre omnipotente; la del concepto de salvación como *impasse* en los atolladeros del Edipo; la de la ley y el ideal, donde las cuestiones del amor y del odio temen ser reconocidas en sus auténticas dimensiones,

⁷³ Pierre Legendre, *L'amour du censeur, essais sur l'ordre dogmatique* (Paris: Seuil, 1974), 26-27.

y la cuestión finalmente de la autoridad como figuración del todo-saber y todo-poder que se empeña en mostrarse como posible y al alcance de la mano por vía del sometimiento o la rebelión a las figuras de la institución. No son las únicas cuestiones que el psicoanálisis puede plantearle a la teología. Pero sí, creemos, que son las más importantes⁷⁴. Todas ellas poseen algo en común: resaltan la tentación de totalidad como versión camuflada de la omnipotencia infantil, núcleo último en la interpretación freudiana del hecho religioso.

Recurrir a lo fragmentario como terreno donde se asienta lo humano; ajustarse a la limitación (de la muerte sobre todo) como borde que la realidad impone y que es necesario aceptar; apelar a lo simbólico como orden en el que la presencia se combina necesariamente con la ausencia y lo conquistado con lo perdido; aceptar, en definitiva, que en la esencia de lo humano se inscribe una carencia que nada ni nadie puede llenar, no significa resignarse a un orden de cosas en el que el sueño y la fantasía, el proyecto y la utopía no tengan ya alcance ni significación. Sencillamente se trata de proporcionar a esos sueños y fantasías, a esos proyectos utópicos, el único lugar donde pueden echar firmes raíces: tierra como lugar idóneo para el ser humano y como único lugar donde puede advenir Dios.

⁷⁴ Otras cuestiones de interés afectan también, por ejemplo, a la acción pastoral de la Iglesia. También ahí se puede plantear la problemática de la totalidad, que, sirviéndose en este caso de la situación transferencial creada entre pastor y consultante, viniera a dar al traste con los objetivos específicos de la acción pastoral. Puede fácilmente el pastor, detentando el lugar del padre, no remitirse al Padre del cielo, sino hablar de su propia cosecha. A otro nivel, las diversas modalidades que puede adoptar el fenómeno transferencial constituyen también un apartado digno de atención por parte del pastoralista. Apenas hay otro tipo de relación, salvo las que existen entre padres e hijos o entre amantes, que, como en este caso de la relación pastoral (sobre todo individual, bajo el modelo de dirección espiritual u otros diferentes), tenga tan amplias repercusiones en lo que a la vida del deseo concierne. Sobre estas cuestiones me centré en la citada obra *Creer después de Freud*, 271-309 y “Acompanhamento espiritual e psicanalise,” *Itaici* 23 (2017): 17-28.

Bibliografía

- Adler, Alfred. *El sentido de la vida*. Barcelona: Luis Miracles, 1964.
- Ancona, Luigi. "Psicoanalisi e mondo católico." *Medicina e Morale* 3 (1983): 241-253.
- Assoun, Paul-Laurent, *Freud, la filosofía y los filósofos*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Bamberger, John. "¿Es la religión una ilusión? Reto de Freud a la Teología." *Concilium* 16 (1966): 254-270.
- Beirnaert, Louis. *Aux frontières de l'acte analytique*. Paris: Seuil, 1987.
- Beirnaert, Louis. "Irréductible violence." En *A la recherche d'une théologie de la violence*. Editado por Paul Blanquart, 54-74. Paris: Cerf, 1968.
- Beirnaert, Louis. "La teoría psicoanalítica y el mal moral." *Concilium* 56 (1970): 364-375.
- Bellet, Maurice. "Aide spirituelle et psychanalyse." *Le supplément* 101 (1972): 131-167.
- Bellet, Maurice. *Le dieu pervers*. Paris: Cerf, 1987.
- Bellet, Maurice. *Fe y psicoanálisis*. Madrid: Atenas, 1974.
- Bellet, Maurice. *La peur et la foi*. Paris: Desclée de Brouwer, 1967.
- Bellet, Maurice. "Psychologie et spiritualité." *Christus* 64 (1969): 495-509.
- Bellet, Maurice. *El punto crítico*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1971.
- Bellet, Maurice. "Repercusión de la crisis analítica en la vida de fe." *Concilium* 10 (1974): 267-279.
- Bellet, Maurice. *La théorie du fou*. Paris: Desclée de Brouwer, 1977.
- Boada, José. "Exégesis, teología y psicología profunda: Eugen Drewermann." *Actualidad Bibliográfica* 59 (1993): 5-33.
- Boada, José. "Método histórico-crítico, psicología profunda y revelación. Una aproximación a Eugen Drewermann." *Actualidad Bibliográfica* 53 (1990): 5-32.
- Domínguez, Carlos. *Belief after Freud*. London-New York: Routledge, 2018.
- Domínguez, Carlos. *Creer después de Freud*. Madrid: Paulinas, 1992.
- Domínguez, Carlos. *Crer depois Freud*. São Paulo: Loyola, 2003.
- Domínguez, Carlos. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Domínguez, Carlos. *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Madrid: Paulinas 1991.
- Drewermann, Eugen. *Kleriker, Psychogramm eines Ideal*. Olten und Freiburg: Walter-Verlag, 1990
- Drewermann, Eugen. *Das Markusevangelium*. Olten und Freiburg: Walter-Verlag, 1990.
- Drewermann, Eugen. *Psychoanalyse und Moralthologie*. Mainz: Mattias Grünewald Verlag, 1990.

- Drewermann, Eugen. *Strücturen des Bösen*. München: Verlag Ferdinand Schöning, 1977-1978.
- Duquoc, Christian. *Dios diferente*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Estrada, Juan Antonio. *Dios en las tradiciones filosóficas*. Madrid: Trotta, 1996.
- Estrada, Juan Antonio. *La imposible Teodicea*. Madrid: Trotta, 2003.
- Estrada, Juan Antonio. *La pregunta por Dios*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2005.
- Felici, Pericle. "Psicanalisi." En *Dizionario di Teología Morale*. Editado por Francesco Rorberti, 1087-1098. Roma: Editrice Studium, 1954.
- Freijo, Enrique. *El psicoanálisis de Freud y la psicología moral*. Madrid: Razón y fe, 1966.
- Freud, Sigmund. *Gesammelte Werke* XI. Frankfurt: S. Fischer, 1952.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas* II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Ghislain, Marie. *Le loup de Gubio. Aimer mes ennemis?*. Namur: Racine, 2001.
- González Faus, José Ignacio, Carlos Domínguez Morano, and Andrés Torres Queiruga. *"Clérigos" en debate*. Madrid: PPC, 1996.
- Homans, Paul. *Theology after Freud: An Interpretative Inquiry*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970.
- Hostie, Raimond. *Del mito a la religión*. Madrid: Razón y fe, 1969.
- Jung, Carl Gustav. *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Jung, Carl Gustav. *Respuesta a Job*. México: F.C.E., 1964.
- Jung, Carl Gustav. *Símbolos y transformaciones de la libido*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Kaempfer, Bernard. *Réconciliation. Psychologie et Religion selon Karl Gustav Jung*. Paris: Cariscript, 1991.
- Küng, Hans. *¿Existe Dios?*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Le Du, Jean. "Psicoterapia de grupo y experiencia cristiana." *Concilium* 99 (1974): 291-305.
- Legendre, Pierre. *L'amour du censeur, essais sur l'ordre dogmatique*. Paris: Seuil 1974.
- Levi-Valensi, Eliane Amado. *Job: Réponse a Jung*. Paris: Cerf, 1991.
- Lohfink, Gerhard. *Tiefenpsychologie und keine exegete*. Stuttgart: Verlag Katolische Bibelwerk, 1987.
- Meissner, William W. *Annotated Bibliography in Religion and Psychology*. New York: Academy of Religion and Mental Health, 1961.
- Moulines, Ulises. "El psicoanálisis en España y Latinoamérica." En *Freud. Antología sistemática*. Editado por Jean Dierkens, 11-15. Barcelona: Oikos-Tau, 1972.

- Papa Juan Pablo II. "Audiencia General" (14 de abril de 1999). En *Psicología y psiquiatría. Textos del Magisterio Pontificio*. Editado por Pablo Verdier Mazzara, 75-78; 275. Madrid: BAC, 2011.
- Papa Juan Pablo II. "Discurso a un grupo de psiquiatras y psicoanalistas americanos y de otros países" (4 de enero de 1993). En *Psicología y psiquiatría. Textos del Magisterio Pontificio*. Editado por Verdier Mazzara, 199-202. Madrid: BAC, 2011.
- Papa Pablo VI. "Discurso a los participantes en el congreso sobre Psiquiatría y problemas del espíritu" (2 de diciembre de 1963). En *Psicología y psiquiatría. Textos del Magisterio Pontificio*. Editado por Verdier Mazzara. Madrid: BAC, 2011.
- Papa Pío XII. "Discurso a los participantes en I Congreso Internacional de Histopatología del Sistema Nervioso" (13 de septiembre de 1952). En *Psicología y psiquiatría. Textos del Magisterio Pontificio*. Editado por Verdier Mazzara, 5-26. Madrid: BAC, 2011.
- Papa Pío XII. "Discurso a los participantes en el V Congreso Internacional de Psicoterapia y Psicología clínica" (13 de abril de 1953). En *Psicología y psiquiatría. Textos del Magisterio Pontificio*. Editado por Pablo Verdier Mazzara, 5-26. Madrid: BAC, 2011.
- Pintacuda, Luigi. *La psicología religiosa de Karl Jung*. Roma: Paoline, 1964.
- Peña, Juan Luis Ruiz de la. *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983.
- Plé, Albert. "Cambios de actitud de la Iglesia frente al psicoanálisis." *Concilium* X (1974): 349-353.
- Plé, Albert. *Par devoir ou par plaisir?*. Paris: Cerf, 1984.
- Plé, Albert. *Freud y la moral*. Madrid: Studium, 1974.
- Plé, Albert. *Freud y la religión*. Madrid: BAC, 1969.
- Pohier, Jacques. "¿Un caso de fe postfreudiana en la resurrección?." *Concilium* 11 (1975): 278-298.
- Pohier, Jacques. *Dieu fractures*. Paris: Seuil, 1985.
- Pohier, Jacques. *Quand je dis Dieu*. Paris: Seuil, 1997.
- Pohier, Jacques. *En el nombre del padre*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Pohier, Jacques. "Psicoanálisis y teología." *Concilium* 135 (1978): 221-231.
- Ricoeur, Paul. "El ateísmo del psicoanálisis freudiano." *Concilium* 16 (1966): 241-253.
- Rof Carballo, Juan. "Psicoanálisis y religión." En *Freud y la religión*. Editado por Albert Plé, 3-93. Madrid: BAC 1969.

Rossi, Giacomo. “Il male, l’angoscia e la colpa: risposte della morale e risposte della fede.” *La Civiltà Cattolica* 144 (1993): 27-42.

Ruiz de la Peña, José Luis. *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983.

Saussure, Thierry de. “Psychanalyse et christianisme aujourd’hui.” Simposio *Inconsciente, religiosidad, culpa*, Fundació Vidal i Barraquer, Barcelona 1989.

Siebert, Ralph. “Religión y psicoanálisis: situación europea.” *Concilium* 18 (1982): 315-325.

Tamayo-Acosta, Juan José. *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella: EVD, 1998.

Tornos, Andrés. *Psicoanálisis y Dios*. Bilbao: Mensajero 1968.

Torres Queiruga, Andrés. *Creo en Dios Padre*. Santander: Sal Terrae, 1986.

Vande Kemp, Hendrika. *Psychology ant Theology in Western Thought 1672-1965*. New York: Kraus, 1984.

Vandermeersch, Patrick. *Unresolved questions in the Freud/Jung debate on psychosis. Sexual Identity and Religion*. Leuven: Leuven University Press, 1991.

Villamarzo, Pedro Fernández. *Frustración personal y cultura en Freud*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982.

Villamarzo, Pedro Fernández. *Psicoanálisis y experiencia religiosa*. Madrid: Marova, 1977.

Vázquez, Antonio. *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos*. Salamanca: Sígueme, 1981.

Vergote, Antoine. *Interprétation du langage religieux*. Paris: Seuil.

Wyss, Dieter. *Las Escuelas de Psicología Profunda*. Madrid: Gredos.

Artigo submetido a 12.09.2018 e a provado a 19.12.2018.