

## El símbolo de Dios Padre Entre el psicoanálisis y la teología

por María José Caram\*

### 1. Rehacer nuestros lenguajes sobre Dios

El Evangelio según san Lucas cuenta que, en una ocasión, Jesús, lleno de gozo en el Espíritu Santo pronunció la siguiente oración:

Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Lc 10, 21-22).

El texto de Lucas que acabo de citar contiene también una indicación de gran valor para la espiritualidad cristiana: Dios se revela a los pequeños, a los niños. El Evangelio según san Mateo guarda también la memoria de esta enseñanza de Jesús en un versículo que dice así: “Les aseguro que si no se convierten y se hacen como los niños, no entrarán en el reino de los cielos” (Mt 18,3). La infancia espiritual es una de las enseñanzas más valoradas en el cristianismo de todos los tiempos y constituye una actitud fundamental, por la que se reconoce al verdadero seguidor de Jesús.

En su libro *Jesús hoy*, Albert Nolan señala que “uno de los recuerdos más intensos que los discípulos tenían de Jesús era que se dirigía a Dios con una palabra familiar, *abbá*, en vez de emplear cualquier otra palabra religiosa sagrada” (Nolan, 2007, pág. 105). Esta experiencia no quedó sólo en Jesús. Todas las generaciones cristianas pudieron hacerla suya y expresarla en una de las oraciones más conocidas: el padrenuestro. Dios, en efecto, para el Señor, no sólo era su Padre, sino también el Padre de todos, como el día de su resurrección se lo reveló a María Magdalena: “Subo a mi Padre, el Padre de ustedes” (Jn 20,17).

Estas ideas, tan fundamentales, que han orientado las relaciones con Dios y con el prójimo a lo largo veintiún siglos de cristianismo, han recibido una crítica severa desde el psicoanálisis. Sigmund Freud, a partir de la experiencia clínica y de los datos que le ofrecían los estudios antropológicos de su

\* Dra. en Teología (Fac. Teología San Vicente, Valencia.España); Mag. en Teología (Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima); Profesora de Teología en la Universidad Católica de Córdoba. mariajosecaram@gmail.com

época, impugnó la figura judeo-cristiana de Dios Padre, así como también la infantilización de las personas adultas que se genera a partir de esta creencia.

Como era de esperar, la recepción de las teorías psicoanalíticas no ha sido positiva en la comunidad cristiana. Ni siquiera el Vaticano II, tan empeñado en dialogar con la cultura moderna, incluyó en sus documentos ninguna mención a las interpelaciones realizadas por Freud. La intervención en el aula conciliar del obispo mexicano, Mons. Méndez Arceo, sobre la revolución psicoanalítica no tuvo ninguna repercusión:

No me explico, dijo, 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 (Domínguez Morano, 1995, pág. 7).

Teólogos como, por ejemplo, el dominico Pohier fueron condenados por Roma a causa de sus intentos de realizar un acercamiento entre teología y psicoanálisis (Domínguez Morano, 1995, págs. 7-10). Del mismo modo, iniciativas de intervención de la experiencia psicoanalítica en la vida monástica, como ocurrió en el Monasterio benedictino de Santa María de la Resurrección en Cuernavaca desde 1961, fueron prohibidas por el Santo Oficio (Cabrera).

Nuestro tiempo asiste a otra situación. La vigencia de Freud es innegable en el movimiento psicoanalítico, en la psicología contemporánea y en la cultura. Sus aportes ponen en guardia frente a las fantasías que llevan a enfermar de ilusiones. Hoy se tiene más conciencia de que la fe está llamada a “prestar atención y escucha a ese cuestionamiento continuo que le viene del psicoanálisis y debe también ir enunciando, modesta pero valientemente, lo que de modo continuo también va elaborando como respuesta” (Domínguez Morano, Creer después de Freud, 1992, pág. 27).

Este trabajo será un intento de recoger la crítica freudiana a la religión del padre para confrontarla, luego, con el mensaje cristiano de la paternidad de Dios y, finalmente situar la infancia espiritual como un camino de maduración humana propuesto por Jesús.

En esta reflexión me guiarán principalmente las lecturas que he realizado de *Totem y Tabú*, *El porvenir de una ilusión* y los aportes de Carlos Domínguez Morano, en el ámbito del diálogo entre la fe y el psicoanálisis y Christian Duquoc en el campo de una teología que supo acoger las interpelaciones psicoanalíticas a la imagen del Dios cristiano. Tendré también en consideración los trabajos de Ana María Rizzuto sobre *El nacimiento del Dios vivo* en nosotros y, finalmente, algunas reflexiones de Gustavo Gutiérrez sobre la infancia espiritual.

La principal motivación para realizar este trabajo la encuentro en la necesidad de responder a los desafíos que el anuncio del Evangelio plantea a nuestro tiempo. Tarea particularmente ardua y desafiante pues, como es común afirmarlo, asistimos al nacimiento de un nuevo paradigma, que se inició en el renacimiento y la ilustración, pero que no fue acompañado por “un cambio suficientemente aceptable en el repensar el misterio divino y remodelar – siempre provisionalmente – su imagen” (Torres Queiruga, 2004, pág. 105). La consecuencia fue que “Dios fue siendo visto, cada vez con mayor intensidad, como opuesto al progreso del hombre, como el gran obstáculo que impedía su crecimiento, como la ley implacable que anulaba su autonomía.” (Torres Queiruga, 1986, pág. 75).

Dios se revela a sí mismo mediante hechos y palabras (Vaticano II, 1965). Pero, “la Palabra de Dios está en la palabra humana” (Chenu, 1985, pág. 241). Esta Palabra sucede en el tiempo y su interpretación está sujeta a los cambios de la historia, de los lugares y de las culturas. De ahí la permanente necesidad de rehacer y actualizar nuestros lenguajes teológicos, de tal modo que, el Evangelio pueda ser anunciado con claridad en nuestra historia, y acogido como respuesta a las preguntas que surgen de los nuevos contextos. Creo que la crítica freudiana puede contribuir a una necesaria purificación de nuestros lenguajes sobre Dios.

## 2. Dios Padre en el pensamiento de Freud

Sigmund Freud (1856-1939) fue uno de los pensadores que postuló la negación de lo divino como condición previa e indispensable para la realización humana. Su crítica a la religión constituyó una verdadera revolución antropológica, que tuvo repercusiones, no sólo en el campo de la clínica, sino también en todos los ámbitos de la cultura. Como afirma Domínguez Morano, “toda imagen del hombre ha quedado profundamente conmocionada a partir del psicoanálisis hasta el punto de que ya no es realmente posible pensar al sujeto humano de la misma manera que antes” (Domínguez Morano, 1992, pág. 21). El psicoanálisis, en efecto, mostró que el “inconsciente como orden excluido de nuestro conocimiento, voluntad y control nos habita y determina, sin que podamos llegar a conocer en sus justas dimensiones cuándo ni de qué modo” (Domínguez Morano, 1992, pág. 21).

El hecho religioso es una preocupación presente en la obra de Sigmund Freud desde sus textos iniciales. Poco a poco, a lo largo del tiempo, a través de sus escritos, se van perfilando los dos modelos hermenéuticos que utilizará para interpretarlo: el de la neurosis y el del sueño (Domínguez Morano, Creer después de Freud, 1992, pág. 31).

En el marco de la crítica a la religión Freud planteará sus más severos juicios contra la imagen paterna de Dios. Vale aclarar, como lo hace Domínguez Morano que, “no le corresponde al psicoanálisis sospechar de la pater-

nidad de Dios, sino tan sólo, del registro imaginario o simbólico en que dicha afirmación de fe pueda ser entendida” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis de la experiencia religiosa, 2009, págs. 66-67).

Es precisamente aquí donde se focaliza mi interés, pues estos aportes del psicoanálisis contribuyen a purificar y enriquecer las prácticas y los discursos sobre la fe. No podemos dejar de lado que la revelación de Dios siempre es recibida por personas que han construido su propia imagen psíquica de la divinidad a lo largo de su crecimiento y de “su propia experiencia relacional-representacional con los objetos, que se inicia con los padres y finaliza con la creación de la divinidad por parte del niño” (Rizzuto, 2006, págs. 21-22).

La estructuración psíquica de las personas, en efecto, no puede ser excluida de la dinámica encarnatoria de una fe que se realiza no sólo en la inteligencia, sino en la totalidad del ser humano, incluyendo, obviamente, su afectividad. Esta fe nos convoca a la libertad, meta que se alcanza, bajo la guía del Espíritu, mediante largos y muchas veces dolorosos caminos de maduración, en los que se ven involucradas las personas, las comunidades y la Iglesia toda.

### 2.1. La crítica a la religión en la obra de Freud

Las primeras alusiones al fenómeno de la religión se encuentran en los textos freudianos iniciales sobre la neurosis histérica (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 11). En 1910, en un ensayo sobre Leonardo da Vinci, estableciendo una correlación entre el conflicto neurótico y la psicosis con la imagen del padre humano y la de Dios, Freud formula explícitamente su hipótesis sobre “la génesis de la imagen de Dios como sustitutiva de la de los padres” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 13):

El psicoanálisis nos ha mostrado, dice, el íntimo nexo entre el complejo paterno y la fe en Dios; nos ha enseñado que, psicológicamente, el Dios personal no es otra cosa que un padre enaltecido, y todos los días nos hace ver cómo ciertos jóvenes pierden la fe religiosa tan pronto como la autoridad del padre se quiebra en ellos. En el complejo parental discernimos, pues, la raíz de la necesidad religiosa; el Dios omnipotente y justo, y la naturaleza bondadosa, nos aparecen como grandiosas sublimaciones de padre y madre, o más bien como renovaciones y restauraciones de la representación que se tuvo de ambos en la primera infancia” (Freud, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, 1979, pág. 115).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Esta idea originada y madurada en la experiencia clínica, se encuentra registrada en los textos que se refieren a los casos del ‘pequeño Juanito, el hombre de las ratas, el paranoico Schreber y el hombre de los lobos (Domínguez Morano, La paternidad de Dios bajo sospecha. Punto de vista psicoanalítico, 1999, pág. 13). De una u otra manera van apareciendo en

*Totem y tabú* (1913) es la pieza maestra de la obra freudiana sobre el hecho religioso y representa un paso decisivo dentro de la teoría psicoanalítica. Apoyado en las investigaciones etnográficas de su época sobre el comportamiento de los llamados pueblos primitivos y en su propia investigación sobre la neurosis, afirma el horror al incesto como motivo impulsor de numerosas conductas. El tabú o la magia se explican también a partir de los datos sobre la vida afectiva de los niños y de los neuróticos: “la ambivalencia afectiva o los sentimientos de omnipotencia nos proporcionarían la clave, en efecto, para el entendimiento de esos comportamientos sociales” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 14).

El tema central de esta obra gira en torno a la hipótesis sobre la universalidad del complejo de Edipo y su papel estructurante para la civilización. Esta hipótesis se asienta sobre tres pilares: a) la tesis darwiniana acerca de la existencia de unas hordas primitivas que prohibían la promiscuidad y obligaban a los jóvenes varones a la exogamia por los celos del macho más viejo; b) el análisis de la zoofobia infantil (cf. el caso de Juanito), en la que se encuentra implicada la problemática edípica infantil y el temor ante la figura del padre; c) la teoría de Robertson Smith sobre la comida totémica (Domínguez Morano, Creer después de Freud, 1992, pág. 14).

Con estos elementos Freud elabora el tema central de su antropología, el cual es presentado como un mito científico: en un acontecimiento primordial, anterior al espacio y al tiempo de la historia, los hermanos mataron al padre y devoraron su cadáver. Se trata de un acto fundante de la humanidad, que constituye, afirma Domínguez Morano el “dinamismo generador de la sociedad y de la cultura” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 14) o, como afirma Freud, el comienzo “de las organizaciones sociales, de las limitaciones éticas y la religión” (Freud, Totem y tabú, 1991, pág. 144).

El resultado de ese crimen fue infructuoso, pues ninguno de los hermanos pudo ver satisfechos sus deseos de ocupar el lugar del padre ni obtener su poderío. La consecuencia de este parricidio será el abandono de un sueño de totalidad y el establecimiento de la prohibición del incesto, como mandamiento original sobre el que se asentará toda futura elaboración moral (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 14).

El mito primordial del asesinato del padre explica el nacimiento de la moral y de un gran pacto social entre los hermanos, mediante el cual se obligan mutuamente a no reproducir entre ellos el trato que confirieron al padre originario. Con estos dos elementos nace también el respeto al Totem, que representa simbólicamente al padre asesinado. Frente a él se experimenta una ambivalen-

estos escritos conceptos clave como la ambivalencia afectiva y la omnipotencia de las ideas, la cual expresa la resistencia del deseo infantil a dejarse limitar por las restricciones de la realidad (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, págs. 12-13).

cia afectiva que da lugar a la culpa “y, desde ella, en una cadena simbólica progresiva de héroes, dioses y demonios se llega, por fin, a la plena resurrección del omnipotente padre primitivo en la figura del Dios monoteísta” (Domínguez Morano, Creer después de Freud, 1992, pág. 15). La religión, especialmente el cristianismo será, por lo tanto el ámbito de una repetición permanente del antiguo conflicto. De este modo,

El cristianismo, con su doctrina del pecado original, representa para Freud la expresión más clara de la dinámica latente generada por el asesinato protohistórico. Haciendo necesaria la muerte del Hijo para obtener el perdón y la reconciliación con el Padre fantaseó, en el orden de la dogmática, la expiación de la culpa original, la del asesinato del padre (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 15).<sup>2</sup>

En *El Porvenir de una ilusión* (1927), Freud adopta una perspectiva onírica que lo lleva a considerar la creencia religiosa como una particular realización de deseos ilusorios. En ella se plantea que “la religión constituye una falsa interpretación de la realidad, porque en ella prima la fuerza del deseo, que -en analogía con el sueño y el delirio- obnubila la percepción del mundo.” En este marco, Dios aparece “como instancia de consuelo y protección frente a la dureza de la vida” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, págs. 17-18).

Las representaciones religiosas, dice Freud,

proviene de la misma necesidad que todos los otros logros de la cultura: la de preservarse frente al poder hipertrófico y aplastante de la naturaleza. A esto se suma un segundo motivo: el esfuerzo por corregir las imperfecciones de la cultura, penosamente sentidas (Freud, El porvenir de una ilusión, 1992, pág. 21).

<sup>2</sup> Más adelante, en *Psicología de las masas* (1921), Freud se referirá a los aspectos sociales de la religión, considerando de un modo particular a la Iglesia Católica. Los cimientos de esta institución están en la gran ilusión del amor de hermano mayor (de padre) que Jesús profesa por todos los creyentes. Luego, hace de los fieles sus hermanos y su figura se convierte para ellos en modelo de amor total. Se trata de un tipo de ilusión amorosa que no tiene en cuenta las dimensiones conflictivas y que niega la ambivalencia afectiva que rige las relaciones humanas. De este modo, desencadena agresividad, intolerancia y exclusión de los que no están dentro de este círculo ilusorio. Puede incluso justificar afanes destructivos. Esta ilusión lleva consigo, además, la represión de la sexualidad sobre todo por intereses institucionales (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, págs. 16-17).

Sin embargo, “el hombre no puede permanecer eternamente niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la ‘vida hostil’. Puede llamarse a esto ‘educación para la realidad’” (Freud, El porvenir de una ilusión, 1992, pág. 48).

Esta “educación para la realidad” exigirá, entonces, la renuncia a la representación de un padre todopoderoso que defiende de los peligros y amenazas. Pedirá también, el abandono de la ilusión de un orden moral basado en premios y castigos. Finalmente, reclamará el abandono de las creencias religiosas que hacen soportable la vida sobre la tierra (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 18). En definitiva, es más real y efectivo dejar a Dios y “reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 18).

El camino será, entonces, acogerse a la racionalidad científica, porque, según afirma el mismo Freud, al final de esta obra,

el hombre no está desprovisto de todo socorro; su ciencia le ha enseñado mucho desde los tiempos del Diluvio, y seguirá aumentando su poder. En cuanto a las grandes fatalidades del destino, contra las cuales nada se puede hacer, aprenderá a soportarlas con resignación (Freud, El porvenir de una ilusión, 1992, pág. 48).

No obstante, la religión puede jugar un papel saludable en la vida de las personas. En *El hombre de los lobos* fue, precisamente, una experiencia religiosa la que permitió que, dice Freud, “el niño, salvaje antes y atemorizado, se hizo sociable, educado y moral” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 16).

## 2.2. Rasgos de la imagen freudiana de Dios

La rápida revisión que he realizado de algunas obras de Freud, que tratan sobre el hecho religioso, me permitirán ahora recoger los rasgos fundamentales de la imagen psíquica de Dios que en ellas aparece. Cabe señalar que, particularmente en el análisis del hecho religioso judeo-cristiano, Freud detecta, quizás de manera reduccionista, aunque útil para comprender la estructuración del psiquismo en este nivel, “una relación directa entre la representación de Dios y las antiguas vivencias tenidas con las figuras parentales, especialmente con la del padre” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis de la experiencia religiosa, 2009, pág. 50). De aquí se derivan dos imágenes principales de Dios: el Dios de la ilusión y el Dios trágico. Cada una de ellas suscita una experiencia religiosa “impregnada de oscuras motivaciones que fácilmente comportan un núcleo importante de infantilismo y alienación” (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, pág. 10).

### 2.2.1. El Dios ilusorio

De un modo particular para la fe monoteísta “la creencia en Dios anuda y estructura un amplio conjunto de ilusiones” (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, pág. 11). En la concepción psicoanalítica la ilusión se explica por analogía con la actividad del sueño y se considera que el motor de la ilusión es el deseo. De él, el ser humano extrae toda su fuerza para resistir a la dura realidad.

Lo que Freud objeta a la ilusión no es su oposición a la verdad, sino la creencia de que el solo deseo, y no la experiencia o la conclusión del pensamiento, lleve al creyente a creer que es escuchado y atendido por Dios. La ilusión es cuestionada por su desprecio hacia las condiciones de la realidad en aras del deseo de un mundo inexistente en el cual

donde hay dolor, habrá consuelo, donde reina la inmoralidad se impondrá la justicia, donde reina la debilidad y la impotencia, llegará a tener lugar la misma divinización de lo humano; donde aparece la suprema herida narcisista de la muerte y la aniquilación, se promete la vida eterna (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, pág. 12).

Es así como, desde el modelo hermenéutico onírico, Dios se presenta ante el creyente como la poderosa ilusión de un gran Padre que protege y consuela a las personas adultas que sufren desamparo, brindándoles seguridad y protección, como otrora lo hicieron los padres de la infancia. Este Dios es también omnisciente, ya que como los antiguos progenitores, ofrece respuestas a todos los enigmas de la vida y, ante la muerte, promete un más allá interminable.

En suma, el Dios ilusorio se presenta con atributos soñados de sabiduría, bondad y justicia, conforme al modelo paterno-infantil, para hacer soportable la vida sobre la tierra (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis de la experiencia religiosa, 2009, pág. 51).

### 2.2.2. El Dios dramático de la ambivalencia afectiva

Detrás del Dios ilusorio, se esconde el Dios trágico de la ambivalencia afectiva. La imagen seductora del Padre todopoderoso y omnisciente conlleva “una corriente oculta de dramatismo, ambivalencia, culpa y destructividad” (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, pág. 12), pues en realidad, se trata de un Dios totalitario, que exige “dependencia, sometimiento y subyugación” (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, pág. 12). Fascina por sus promesas de felicidad y, al mismo tiempo exige un sometimiento incondicional. Por esta razón se lo ama y se lo odia (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, págs. 12-13).

La coexistencia de estos dos sentimientos, tan opuestos, se canaliza de dos maneras. Por un lado, a través de la actividad ritual. Por otro, mediante la exacerbación de la culpabilidad. Al respecto dice Domínguez Morano:

Esa pareja de afectos contrarios es la progenitora de la culpa y esa culpa es la que la religión intenta apaciguar (inútilmente, en el parecer de Freud) con sus sacrificios, renunciaciones y reparaciones. El amor será explícito y predicado, el odio, sin embargo, se intentará mantener camuflado y canalizado a través de ritos sacrificiales, fundamentalismo dogmático, ascetismo masoquista o autoritarismo sádico. En ocasiones, sin embargo, ese odio explotará sin contemplaciones en guerras de religión, en hogueras y ejecuciones o en fanatismo destructor (Domínguez Morano, Ambivalencia de la religión).

### 2.2.3. Religión y omnipotencia

Domínguez Morano señala que existe un elemento articulador entre las dos imágenes freudianas de Dios: los sentimientos infantiles de omnipotencia. Se trata de un tema originado en el ámbito clínico, con el “hombre de las ratas” que, posteriormente Freud encuentra ligado al narcisismo infantil, en el que tienen primacía los propios deseos por sobre la realidad. La madurez tiene lugar cuando el ser humano ha sido capaz de renunciar a ellos, cuando “ha realizado un duelo por sus antiguos e infantiles sentimientos de omnipotencia” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 21). Pero la religión impide alcanzar este desarrollo perpetuando el conflicto paterno.

Mediante una de las prácticas religiosas más generalizadas, como es la oración, las personas pretenden asegurarse una influencia sobre la voluntad divina (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, pág. 14) y con ello sienten que participan de su omnipotencia, creyendo que “en algún lugar existe el todo poder, el todo saber y la ilimitación de la inmortalidad. Es la omnipotencia infantil jugando en el corazón de la ilusión religiosa” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 22).

Detrás de esta vinculación entre conflicto paterno y omnipotencia hay una lectura particular del complejo de Edipo, sustentada en el mismo texto freudiano. El Edipo, en efecto, supone algo más que una rivalidad por la posesión de la madre: el deseo de ser como el padre, la renuncia a perder la omnipotencia, a morir, a tener origen en otro. “Se trata para la omnipotencia infantil de un proyecto de convertirse en Dios” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 22). Es así como, para Domínguez Morano, la ilusión protectora y la ambivalencia edípica

encuentran una raíz común que las alimenta: la resistencia humana a abandonar la primacía de su propia subjetividad y de su propio deseo frente a una realidad que, situada frente a sí, le remite a una inevitable limitación que concierne, de una parte, a sus orígenes (en la contingencia de haber podido o no podido ser), por otra parte, a su desarrollo (en las continuas cortapisas que proceden de la realidad física e interpersonal) y, últimamente, a su fin ineludible como parte de su condición humana a la que es de esencia morir (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 22).

He realizado hasta aquí un recorrido que me ha permitido individualizar los rasgos principales de la crítica freudiana a la religión. La más importante, se dirige contra la imagen paterna de Dios, que aparece en el psicoanálisis como el padre enaltecido de la infancia. Se trata de una imagen ilusoria y trágica al mismo tiempo pues, respectivamente, obnubila la percepción de la realidad, mantiene a las personas en un sentimiento de ambivalencia afectiva y las expone a perversos mecanismos de canalización de esta experiencia, que pueden resultar en actos de violencia inimaginable. Aunque en algunos casos la religión puede tener efectos positivos en los pacientes, Freud postula el abandono de la religión, como única manera de superar el infantilismo.

### 3. El Padre de Jesús

#### 3.1. Los orígenes psicológicos de Dios

La fe cristiana no puede sino sentirse interpelada por la crítica psicoanalítica. Pero en la elaboración de su respuesta no puede primar una orientación meramente defensiva. El desafío principal está en que la fe pueda dar cuenta “ante sí misma en el seno de una sociedad y de una cultura que después de Freud se piensa ya de otro modo, y en la cual la fe misma debe ser expuesta y proclamada” (Domínguez Morano, Creer después de Freud, 1992, pág. 24).

En primer lugar, hay que valorar los aportes del psicoanálisis en lo que se refiere a la estructuración psíquica de las personas. En este sentido se debe afirmar que Freud, preocupado por el problema de la religión y más concretamente por los orígenes psicológicos de Dios, desarrolló una argumentación convincente a favor de la existencia de una correlación directa entre la relación de un individuo con su padre y más concretamente con respecto a la resolución del complejo de Edipo y a la elaboración del concepto de Dios (Rizzuto, 2006, pág. 19), como hemos visto. Es así como, la herencia freudiana ofrece una herramienta muy importante para comprender, tanto la relación entre el padre carnal y Dios (Rizzuto, 2006, pág. 19), como también el papel desempeñado por los padres en la formación de la representación de Dios (Rizzuto, 2006, pág. 11).

Dice Ana María Rizzuto que “ningún niño llega a la ‘casa de Dios’ sin su Dios ‘doméstico’ bajo el brazo” (Rizzuto, 2006, pág. 23). Del mismo modo, a nadie alcanza la Palabra de Dios sin que antes haya elaborado en el seno de las experiencias afectivas de la infancia su propia imagen de la divinidad porque, en realidad, “no disponemos de otro lugar desde el que acercarnos a Dios que el de nuestra propia biografía” (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, pág. 38). Es ahí donde se realiza el encuentro con el Señor. Es éste el lugar desde donde el Evangelio puede convocar a cada hombre o mujer e invitarlo a crecer en el camino de la verdadera libertad.

El Dios de la infancia no necesariamente es falso. La imagen que tenemos de Él se va modelando a partir de las fases iniciales de nuestro desarrollo humano y crece en cada persona de acuerdo a las diferentes etapas de su evolución vital. Por eso no necesariamente hay que renunciar a las imágenes de Dios adquiridas en la infancia, pues cuando la Palabra ha arraigado en la etapa de la niñez, en la edad adulta es posible reconocer el valor que tuvo esa Palabra durante los años tempranos, así como también la unidad de la experiencia cristiana que abraza toda la vida.

Este es uno de los argumentos más fuertes para sostener la necesidad del bautismo de los niños. Aunque ellos carezcan de conciencia y libertad, sus padres, padrinos y educadores irán cultivando en ellos la semilla de la fe para que, en la edad oportuna cada uno pueda realizar su propia elección. Por eso, me parece importante citar la experiencia del descubrimiento de la propia vocación que Teresa de Jesús relató en el libro de su Vida:

Aunque fueron los días que estuve pocos, con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña (Teresa de Jesús, Libro de la Vida 3,5).<sup>3</sup>

La sospecha del psicoanálisis recae, no sobre la paternidad real de Dios, sino sobre el registro imaginario o simbólico en que la afirmación de fe puede entenderse (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis de la experiencia religiosa, 2009, págs. 66-67). Sobre este tema se detendrá Christian Duquoc en su libro *Dios diferente*, para explicar el sentido de la imagen de Dios Padre dentro de la simbólica trinitaria.

#### 3.2. Dios Padre en la simbólica trinitaria

Christian Duquoc es uno de los teólogos que “ha dado prueba de una sensibilidad especialmente fina para captar cuestiones muy importantes que el inconsciente plantea a la dogmática” (Domínguez Morano, Teología y psicoanálisis, 1995, pág. 9). En su libro *Dios diferente* expone el significado de la simbólica trinitaria “para la actitud creyente y para el conocimiento de Dios” (Duquoc, 1978, pág. 68). En este apartado expondré sus consideraciones sobre el tema, sobre todo en lo que se refiere a una respuesta a los planteamientos del psicoanálisis.

La simbólica trinitaria, marco en el que se mueve la comprensión cristiana de la imagen del Padre, encuentra su fundamento en el hecho de que “Jesús, en la energía del Espíritu que lo conduce a la realización de unas acciones liberadoras, adopta una actitud filial respecto a Dios, con quien se relaciona como con su Padre” (Duquoc, 1978, pág. 77). Lo original que aquí se plantea no

<sup>3</sup> La santa se refiere a los deseos que surgían en ella cuando, siendo niña, leía vidas de santos en compañía de uno de sus hermanos.

es la invocación a Dios como Padre, sino el haberlo hecho “en el seno de una acción liberadora,” en la que “Dios actúa rompiendo todas las opresiones, incluso la de la religión” (Duquoc, 1978, pág. 77).<sup>4</sup> De ahí la indisolubilidad “del vínculo que se establece entre acción e invocación” (Duquoc, 1978, pág. 78). La oración realizada a un Dios ilusorio y sádico se manifestará en un determinado tipo de conducta. La que se dirige al Dios Padre de la Trinidad se expresará de otra manera.

Duquoc encontrará la clave para responder a las interpelaciones del psicoanálisis a la fe en Dios en la distinción entre el orden imaginario y el orden simbólico.

El autor entiende lo imaginario como “el conjunto de creaciones provocadas por la afectividad y cuya lógica es en principio independiente de la intersubjetividad y de la inserción social” (Duquoc, 1978, pág. 68). Entre otras cosas, se caracteriza por la identidad entre el significante y lo significado, por el predominio de las imágenes que, arraigadas en el inconsciente se encuentran bajo el dominio exclusivo de la afectividad. Las imágenes apartadas de la regulación intersubjetiva o no relativizadas por el enfrentamiento con la realidad se denominan fantasmas (Duquoc, 1978, pág. 79).

El orden simbólico, por su parte, está relacionado con el orden imaginario y de él extrae su dinámica y fuerza afectiva. Pero, a su vez, se vincula con la realidad, de la que toma distancia crítica (Duquoc, 1978, pág. 68). Utiliza imágenes, pero reconoce que el “vínculo entre la imagen (el significante) y la realidad (lo significado) pasa por un orden constituido de manera intersubjetiva, basado en la palabra y en la ley.” Por eso, los símbolos no tienen un significado unívoco. Dependen de la estructura de la cual forman parte. Las imágenes integradas en el sistema simbólico se denominan símbolos (Duquoc, 1978, pág. 80).

Después de haber realizado estas precisiones terminológicas, Duquoc se aboca a responder a los temores suscitados en muchos creyentes por la crítica freudiana de la religión, que se expresa en cuestionamientos tales como “¿A qué padre invocan? ¿Al que es un producto de su ‘imaginaria’? ¿O bien al Padre del que habla Jesús? ¿Es seguro que éste está libre de toda ambigüedad?” (Duquoc, 1978, pág. 80). Si desde la perspectiva freudiana la

<sup>4</sup> En el capítulo 3 de *Dios diferente*, titulado “Jesús, el no-teólogo, Duquoc explica que Jesús no propone ninguna doctrina original de Dios respecto a la de sus interlocutores, los fariseos. La doctrina del Señor sobre Dios arraiga en las tradiciones de Israel, sobre todo en la profética. El debate de Jesús con sus opositores recae, no sobre la concepción teológica de Dios, sino “sobre la manera con que se mezcla a Dios en los asuntos humanos.” Esto se muestra en algunos ejemplos como la sanación del hombre que tenía la mano paralizada y el debate sobre la licitud de sanar en día sábado (Mc 3, 1-6); en el sermón de la montaña, con la invitación a ser perfectos como lo es el Padre celestial (Mt 5,48); y en la escena de los ultrajes, donde los adversarios se burlan de Jesús porque, habiendo salvado a otros, no actúa en su propio favor (Lc 23,36-39) (Duquoc, 1978, págs. 40-44).

experiencia religiosa constituye un terreno fértil para el nacimiento de la fantasía infantil y para el mantenimiento de estructuras neuróticas, como expresa Domínguez Morano, el acto de la oración mediante el cual invocamos a Dios constituye un espacio para el surgimiento de todo tipo de fantasía (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, pág. 10).

La crítica psicoanalítica se dirige contra la primera imagen de la Trinidad: la del Padre. Pero, en realidad Freud la concibe más como un fantasma que como un símbolo. Es decir, se trata de una representación no confrontada por la realidad ni regulada por la intersubjetividad. “Esta crítica, dice el teólogo dominico, no recae sobre la imagen como tal o sobre su empleo, sino sobre su función, de la que se sospecha que está imperada por un arcaísmo primitivo” (Duquoc, 1978, pág. 81). El acercamiento al símbolo paterno permitirá superar la proyección del deseo infantil que impide asumir la propia condición humana. En definitiva

La sospecha que el psicoanálisis vierte sobre la «imagen paterna» de Dios proviene de la coincidencia entre la forma de esta «imagen», su función y el «deseo arcaico», que elimina la diferencia, el fallo y la muerte. Por consiguiente, la imagen desempeñaría un papel sustitutivo: evitaría al hombre enfrentarse con su propia realidad rodeándola de sueños. Sería y no podría menos de seguir siendo del orden de lo imaginario” (Duquoc, 1978, pág. 81).

El Dios “fantasma” impide el crecimiento personal porque, como protector y todopoderoso, aparta al hombre de la aventura de la vida y lo dispensa de tener que afrontar y aceptar la propia muerte (Duquoc, 1978, pág. 82). “El Dios que se evoca de esa manera, continúa Duquoc, no es Dios, es el ‘yo deseante’ proyectado al infinito, un sustituto del ‘deseo’ que desea ocultar su fallo” (Duquoc, 1978, pág. 83). Sin embargo, es posible pasar de lo imaginario a la simbólica, cuando se acepta

el éxodo o la salida del deseo arcaico de protección y de omnipotencia para entrar en un orden de relaciones en el que la palabra del otro y la ley como fundamento de las relaciones sociales son constitutivas de la construcción de la personalidad (Duquoc, 1978, pág. 83).

En definitiva, “aceptándome como humano en medio de los demás hombres es como nombre efectivamente a Dios Padre” (Duquoc, 1978, pág. 83).

La imagen paterna de Dios se integra en el orden simbólico mediante “dos factores que representan el principio de realidad.” El primero consiste en que el verdadero reconocimiento de Dios como Padre exige la aceptación del otro y la aceptación de la propia fragilidad. El segundo se encuentra, dentro del marco de la teología trinitaria, en la actitud de Jesús-hombre (Duquoc, 1978, pág. 84). La imagen del Padre, en efecto, no puede separarse de la organización

simbólica en la que funciona, es decir, la simbólica trinitaria, a la cual la figura de Jesús le concede un principio de realidad. En Jesús, por lo tanto,

la invocación se inserta sobre la acción en favor de sus hermanos con vistas a obtener su libertad y sobre el enfrentamiento que fue vivido como abandono, como no-protección, ya que el Padre invocado no traspasa las leyes de nuestra condición para apoyar a su Hijo en una situación privilegiada (cf. Heb 5, 7-8). Jesús fue 'uno' entre los demás, y así es como se convirtió en el primogénito de una muchedumbre de hermanos (Duquoc, 1978, pág. 85).

El paso de lo imaginario a lo simbólico se realiza también mediante la acción del Espíritu, que abre el deseo humano al deseo de Dios mediante las funciones que le son propias, principalmente la energía, la libertad, el amor y la memoria (Duquoc, 1978, pág. 86). Su movimiento

no refuerza la lógica de lo imaginario, encerrando en el narcisismo y la nostalgia el origen indiferenciado, sustituyendo al yo basado en la intersubjetividad por un yo ideal construido según el fantasma del 'Padre omnipotente'. Transforma el 'deseo' convidando a la realidad del otro, a la gestión histórica de Jesús y, finalmente, a la verdad de Dios (Duquoc, 1978, pág. 90).

El Pneuma va operando esta transformación, que lleva de lo imaginario a lo simbólico, "por la mediación de la palabra y de la ley que establecen la comunicación social"; haciéndonos "conformes con el Hijo, concediéndonos aceptar a los demás como hermanos"; "abriendo con su soplo a la realidad fraternal y divina, separando del deseo arcaico todo lo que éste oculta de promesa de felicidad, por la mediación de esta realidad" (Duquoc, 1978, pág. 90).

Duquoc señala que la conversión operada bajo el impulso del Espíritu no suprime el dinamismo de felicidad inherente al deseo, sino que lo sitúa en otro orden. La vida sin sueños, proyectos y utopías, sin poesía y sin estética, sería trivial (Duquoc, 1978, pág. 92).

El eje de nuestra liberación, por lo tanto, no está en "la satisfacción ilusoria, de la que la omnipotencia divina sería la garantía automática," sino en la referencia a la memoria de Jesús. Sólo desde aquí cobra sentido la oración confiada y el abandono en las manos del Padre. Porque, en el fondo, el acto de orar consiste principalmente en "ponerse a la escucha de una Palabra que cuestione y vaya modificando progresivamente nuestro propio invento sobre Dios" (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, pág. 39).

El breve recorrido que he realizado en este apartado me ha permitido, en primer lugar, valorar los aportes del psicoanálisis como instrumentos muy importantes para comprender que la representación psíquica de Dios es fruto de un proceso humano en el que intervienen las experiencias afectivas de la infancia, especialmente las

que tienen lugar en relación con las figuras parentales. Este lugar debe ser tenido en cuenta a la hora de emprender la tarea de anunciar el Evangelio y de educar en la fe.

En segundo lugar, la explicación de la simbólica trinitaria, ha puesto de manifiesto que, si bien la teología no tiene una función terapéutica, abre horizontes para una comprensión de la figura de Dios Padre desde otras claves. En este sentido han resultado clarificadoras las explicaciones de Christian Duquoc sobre la distinción entre el orden imaginario y el orden simbólico, así como también su exposición sobre la función del Padre en el marco de las misiones del Hijo y del Espíritu en la vida de los cristianos.

Nos queda, finalmente, abordar un tema que hemos anunciado en el apartado introductorio de este trabajo: cómo comprender la infancia espiritual, tan valorada por la tradición cristiana, teniendo en cuenta la crítica realizada por Freud.

#### 4. La infancia espiritual

El psicoanálisis ha revelado la importancia del papel de los padres en la formación de nuestras representaciones de Dios (Rizzuto, 2006, pág. 11). Domínguez Morano señala que este proceso de formación de Dios a partir de las grandes experiencias del desarrollo humano supone una gran posibilidad y también un riesgo. Posibilidad, porque sólo de este modo la experiencia religiosa puede prender en lo más profundo de nuestra afectividad y otorgar una visión de la vida arraigada en nuestras seguridades y confianzas más básicas.

Riesgo, porque la imagen de Dios puede sufrir las distorsiones, desenfoques, traumatismos y perturbaciones que pueden darse en el seno de las complejas relaciones parentales, y porque la experiencia religiosa puede reducirse a unas necesidades puramente psíquicas que lleven a confundir a Dios con su representación (Domínguez Morano, Creer después de Freud, 1992, págs. 117-118). De este modo, la experiencia religiosa quedaría constituida como "un terreno particularmente fértil para el surgimiento y desarrollo de todo tipo de fantasía infantil y para el astuto mantenimiento de ciertas estructuras neuróticas" (Domínguez Morano, Orar después de Freud, 1994, pág. 10).

En el ámbito religioso, en efecto, "pueden permanecer elementos enormemente infantiles" (Domínguez Morano, Creer después de Freud, 1992, pág. 127), fruto de la imagen ilusoria del Dios de nuestra infancia, que mantiene a los adultos en una permanente actitud pueril, alimentada y sostenida por un sinfín de complicados y astutos mecanismos. Esta actitud está caracterizada por el egocentrismo, el sentimiento de omnipotencia, el moralismo, la visión mágica del mundo, la negación de las limitaciones humanas, en síntesis, la desconexión con la realidad.

En *El porvenir de una ilusión*, Freud había afirmado que "el hombre no puede permanecer eternamente niño" y que, tarde o temprano, debe lan-

zarse “a la vida hostil” (Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1992, pág. 48). Este ideal de maduración humana parece estar ausente de nuestra cultura occidental contemporánea, donde el individualismo narcisista está haciendo estragos, hace perder contacto con la realidad, causa enfermedades mentales neuróticas y psicóticas y, en su voracidad egoísta, está destruyendo el planeta (Nolan, 2007, págs. 41-50).

El sentimiento de omnipotencia infantil parece campar por todos los ámbitos de la vida en la época que vivimos. Frecuentemente este individualismo actúa bajo la forma y el amparo de grupos y estructuras de dominación y es causa de violencia y de muerte en dimensiones inimaginables. Es significativo para el tema que nos ocupa, que tanta devastación se realice en nombre de Dios, como está ocurriendo en el actual conflicto interreligioso que atraviesa nuestra historia actual.<sup>5</sup>

Por eso, hoy más que nunca, como dice Domínguez Morano, “el dios del niño ha de ser catequizado por el Dios de Jesús” (Domínguez Morano, *Creer después de Freud*, 1992, pág. 129). Y, paradójicamente, Jesús invita a quienes lo escuchan a hacerse como niños.

Acoger esta invitación del Señor llevó y lleva actualmente a muchos cristianos/as de América Latina a entrar en el mundo de los pobres. El tema es abordado por Gustavo Gutiérrez en su libro *Beber en su propio pozo*.

El padre de la Teología de la liberación afirma que la entrada en el mundo del pobre demanda una gran dosis de humildad, la cual no puede venir sino de la vivencia de lo que en el Evangelio se denomina “infancia espiritual”. Medellín (1969), la define, en primer lugar, como la “actitud de apertura a Dios” y como, “la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor” (Pobreza n. 4).

Para Gutiérrez “la infancia espiritual es una de las nociones más importantes del evangelio, ella es la postura de quien acepta el don de la filiación divina y responde a él forjando fraternidad” (Gutiérrez, Beber en su

<sup>5</sup> A medida que Freud tomaba conciencia del dramatismo de la realidad, fue concibiendo la religión como “un modo de realización de deseos, que, como el sueño, creaba una realidad subjetiva al margen del mundo exterior objetivo. De este modo nació el concepto de ‘ilusión’. Fue en el escrito de 1915 (quizás el primero que marca un pesimismo que Freud ya no abandonará) *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, cuando el concepto de ilusión se dejó ver con toda la significación que se irá profundizando en años venideros. La ilusión aparece ‘íntimamente ligada al concepto de decepción... Una decepción que surge particularmente ante la realidad humana, porque esa realidad ha sido falsamente coloreada con la fuerza del deseo. Situaciones como las de la guerra hacen desprenderse el color con el que se la disfrazó, mostrándose entonces la realidad con todos los tonos oscuros que nos habíamos empeñado en no querer ver” (Domínguez Morano, *Creer después de Freud*, 1992, pág. 54)

propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo, 1983, pág. 189). Y agrega: “Esa infancia espiritual se requiere igualmente para entrar al mundo del pobre. De ese pobre que es precisamente el predilecto del Dios del Reino” (Gutiérrez, Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo, 1983, pág. 190).

La infancia espiritual es para este autor una noción más profunda que la de desprendimiento de los bienes materiales (aspecto de la pobreza espiritual), porque sólo desde ella “es posible comprometerse verdaderamente con los pobres y oprimidos de nuestro subcontinente” (Gutiérrez, Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo, 1983, pág. 190).

Luis Espinal, sacerdote jesuita catalán, asesinado en Bolivia en 1980 por su compromiso con las luchas populares, escribió una oración que bien puede ejemplificar lo que significa hacerse niño según el evangelio, siguiendo los pasos de Jesús y aprendiendo de Él lo que es vivir en actitud de verdadera filiación:

Señor, nos invade una llovizna de humildad. No somos el eje de la vida como nos mentía el egoísmo... Vamos a ciegas por la vida; ni la escogimos antes de entrar en ella; ni sabemos el día que la vamos a dejar... La vida es mayor que nosotros y tus caminos van mucho más lejos que nuestras miradas (Espinal, 1981, pág. 44).

Es un texto que expresa bellamente la verdad más profunda del ser humano: la aceptación del no saber, la renuncia a toda omnipotencia, la inserción plena, con aceptación consciente, en la realidad de la vida. Como siempre, el lenguaje de los místicos expresa con hondura y realismo los caminos por los que nos conduce la experiencia del Dios de Jesús.

En el siglo XVI español, otro gran místico, Juan de la Cruz, expresaba los insondables caminos por los que debe andar quien decide abrirse al Señor, con disponibilidad y esperanza, en actitud de verdadera infancia espiritual. Quiero terminar esta exposición citando sus versos:

Para venir a gustarlo todo,/ no quieras tener gusto en nada./ Para venir a poseerlo todo,/ no quieras poseer algo en nada./ Para venir a serlo todo,/ no quieras ser algo en nada./ Para venir a saberlo todo,/ no quieras saber algo en nada./ Para venir a lo que no gustas,/ has de ir por donde no gustas./ Para venir a lo que no sabes,/ has de ir por donde no sabes./ Para venir a lo que no posees,/ has de ir por donde no posees./ Para venir a lo que no eres,/ has de ir por donde no eres (San Juan de la Cruz, 1978, pág. 484).

## Bibliografía

- Cabrera, R. E. (s.f.). *Un monasterio en psicoanálisis (un analizador de la Iglesia y el psicoanálisis en México durante los años sesenta)*. Recuperado el 11 de 10 de 2014, de [http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/articulos/6-117-1527jln.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/6-117-1527jln.pdf)
- Domínguez Morano, C. (1992). *Creer después de Freud*. Madrid: Paulinas.
- Domínguez Morano, C. (1994). *Orar después de Freud*. Maliaño y Madrid: Sal Terrae y Fe y Secularidad.
- Domínguez Morano, C. (1995). *Teología y psicoanálisis*. Recuperado el 1 de 11 de 2014, de Théologie et Psychanalyse: <http://theo-psy.fr/theopsy/espanol/>
- Domínguez Morano, C. (1999). La paternidad de Dios bajo sospecha. Punto de vista psicoanalítico. En C. Díaz, J. A. Estrada, & C. Domínguez Morano, *Dios Padre ante el reto de la injusticia y del inconsciente* (págs. 51-79). Bilbao: Deusto.
- Domínguez Morano, C. (Julio-Diciembre de 2009). *Teología y psicoanálisis de la experiencia religiosa*. Recuperado el 2 de 10 de 2014, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125215902003> .
- Domínguez Morano, C. (s.f.). *Ambivalencia de la religión*. Recuperado el 11 de 11 de 2014, de Servicios Koinonia: <http://servicioskoinonia.org/relat/330.htm>
- Duquoc, C. (1978). *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*. Salamanca: Sígueme.
- Espinal, L. (1981). *El grito de un pueblo*. Lima: CEP.
- Freud, S. (1979). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En S. Freud, *Obras completas. Vol XI* (págs. 53-120). Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.
- Freud, S. (1991). Totem y tabú. En S. Freud, *Obras completas. Vol XIII (1913-14. Totem y tabú y otras obras* (págs. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). El porvenir de una ilusión. En S. Freud, *Obras Completas. Volumen XXI El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-31)* (págs. 1-55). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gutiérrez, G. (1983). *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: Cep.
- Nolan, A. (2007). *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*. Santander: Sal Terrae.
- Rizzuto, A. M. (2006). *El nacimiento del Dios vivo. Un estudio psicoanalítico*. Madrid: Trotta.
- San Juan de la Cruz. (1978). *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: BAC.
- Torres Queiruga, A. (1986). *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Santander: Sal Terrae.

- Torres Queiruga, A. (2004). La imagen de Dios en la nueva situación cultural. *Selecciones de teología*(43), 103-116.
- Vaticano II. (18 de 11 de 1965). *Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*. Recuperado el 7 de 10 de 2014, de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html)

Nota recibida en marzo de 2016. Aprobada por el Consejo Editor en junio de 2016.