

para pasar y lugar del paso del recibir al dar, del dar al recibir, de la humildad al orgullo, del orgullo a la humanidad, del Hijo al Padre y del Padre al Hijo.

por M. A. MORENO, S. J. (San Miguel)

“Y si yo juzgo mi juicio es verdadero, porque no estoy solo, pues el Padre que me envió está conmigo. En vuestra ley está escrito que el testimonio de dos hombres es veraz. De mí testifico yo y testifica el Padre que me ha enviado. Entonces le dijeron: ¿Dónde está tu Padre? Jesús les respondió: Ni a mí ni a mi Padre conocéis. Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre.”

Jn., 8, 16 - 20

PLANTEO DEL PROBLEMA

Podríamos comenzar diciendo que el tema que nos ocupa en la presente nota pertenece al ámbito de la psicología religiosa, puesto que la mayor parte de los problemas que ella debe resolver reaparece a raíz de la pregunta sobre las relaciones entre la psicoterapia y la fe, reparación que se caracteriza no tanto por su aspecto teórico general sino por sus repercusiones existenciales y empíricas inmediatas. En efecto, se trata de averiguar de qué modo los principios generales y genéticos de la psicología religiosa operan o repercuten en el caso concreto e inmediato del creyente o del ateo que somete su vida —y per tanto, de alguna manera también su vida religiosa o atea— a una depuración psicológica. En tal caso, los principios metodológicos de la psicología religiosa como sus hipótesis, lejos de perder su vigencia, se encuentran desafiados a lograr un último reajuste y refinamiento.

Por otra parte no es gratuita esta pregunta por las mutuas relaciones que pueden guardar la vida religiosa y los diversos tipos de terapia como lo demuestra la historia del tema: las frecuentes dificultades entre teólogos (y moralistas), tanto católicos como protestantes, y las diversas corrientes de terapia psicológica atestiguan sobradamente las dificultades de compaginación. Parecería que tales “forcejeos” conceptuales se deben principalmente a dos razones: por un lado, a las concepciones antropológicas subyacentes sostenidas por ambas partes (piénsese, por ejemplo, en las excesivas dicotomías alma-cuerpo en las que muchas veces se apoyaban teólogos y moralistas; y piénsese, por ejemplo, en el mecanismo y biologicismo de que tantas veces adolece Freud) que no facilitaban una mutua comprensión e integración. Por otro lado, a la dificultad intrínseca que ofrece una compaginación de la vida religiosa con la psicología. Actualmente, mientras en el primer aspecto se parece progresar, queda bastante por hacer en el segundo. Es nuestro interés en el análisis de la presente nota, *progresar en la comprensión* del segundo aspecto, es decir, *de la naturaleza de ambos fenómenos* —psicoterapia y vida religiosa— *vistos en su relación mutua* dejando de lado la historia de los malentendidos y de las diversas concepciones que los originaron.

A partir de este propósito de nuestro análisis del tema, resulta útil la enumeración de una serie de preguntas que —de algún modo— resumen los problemas que la relación entre psicoterapia y fe plantea. Algunas de tales preguntas podrían ser las siguientes:

1) *¿La psicoterapia y sus métodos tienen acceso a las realidades profundas de la fe?* Nos referimos a un acceso que posibilitara una acción

o influencia directa o inmediata. Esta pregunta es la que está detrás cuando se ha planteado la posibilidad de reemplazar, por ejemplo, la confesión sacramental por el psicoanálisis; o cuando se sostiene la posibilidad de que la realidad de una vocación a la vida religiosa o sacerdotal pueda ser juzgada —definitiva o provisoriamente— desde el ángulo de la psicoterapia.

2) De modo inverso, la pregunta siguiente se interroga sobre el inmediato valor terapéutico que pueden poseer las realidades de la fe.

Cuando Gandhi sostenía que: "El hombre cuyo espíritu permanece en el camino recto no enferma"; y cuando la medicina psicosomática sostiene la relación biográfica entre enfermedad y determinadas crisis de la vida¹, ambos tipos de afirmaciones se ubican —hablando en términos muy generales— en la creencia del valor terapéutico de lo religioso o al menos, de la vida moral. En esta manera de ver las cosas una auténtica vida de fe debería llevar a la madurez psicológica... y toda neurosis sería egoísmo². Contra esta posición la realidad misma de la vida suele oponer ciertas dificultades. Una de ellas puede ser, por ejemplo, la constatación de que la confesión sacramental, en ciertos casos, a pesar de ser religiosamente bien vivida, no excluye del sujeto el sentimiento de culpabilidad. Más aún, puede haber casos en que la culpabilidad psicológica se exacerba después de la confesión. Otro ejemplo que va contra lo sostenido por esta posición es la existencia de personas que al mismo tiempo que dotadas de profunda generosidad y bondad moral, adolecen de conflictos neuróticos. En tales casos no resulta tan evidente hablar de "egoísmo y cobardía".

3) La tercera pregunta que pone en su punto las dificultades del tema es la siguiente: en definitiva, la psicoterapia y la fe —o desde otro ángulo: el médico y el pastor— ¿operan sobre las mismas realidades y con idéntico método? O por el contrario, ¿actúan sobre realidades distintas del hombre y, consecuentemente, aplicando métodos también distintos? Si tales métodos utilizados son distintos, ¿se contradicen o se complementan? Si se complementan, ¿de qué modo se complementan?

Estas preguntas, son las que emergen de modo especial en el caso de pacientes que tienen fe e intentan vivirla con cierta intensidad. O en el caso del no creyente que durante la terapia se plantea el problema religioso. En semejantes casos una doble pregunta surge inmediatamente: 1) el paciente que tiene fe religiosa, ¿tiene ventajas en una terapia sobre quien carece de ella? En otras palabras: ¿su fe, le otorga alguna ventaja en orden a su curación?; 2) ¿cuál debe ser la actitud del terapeuta frente a las experiencias o motivaciones religiosas del

¹ D. C. O'Connell, *La enfermedad mental es resultado del pecado?* en A. Godin, *Adulto y niño ante Dios*, Sígueme, Salamanca, 1968, p. 100.

² Ejemplos de esta posición son afirmaciones como las siguientes: "Toda neurosis es vanidad" (Adler); el neurótico es "un cobarde ambicioso" (Allers); "El conflicto neurótico tal como es reconocido por muchos psicólogos, es fundamentalmente un conflicto moral..." (Elkisch). Afirmaciones citadas por D. C. O'Connell, *Ibid.*, pp. 100-101.

paciente creyente o bien ante los interrogantes religiosos del paciente no creyente? ¿Debe prescindir de ellos?, ¿debe ayudar a solventarlos?

En el fondo, los tres interrogantes planteados se podrían reducir —extremando los planteos— a las tres alternativas siguientes: 1) o bien, la psicoterapia reemplaza a la fe; 2) o bien, la fe hace inútil a la psicoterapia; 3) o bien, ambas representan "campos" distintos de la persona aunque interdependientes y, por tanto, en sus métodos, ambas se complementan sin identificarse. Claro que en esta última alternativa, el problema arduo que debe resolverse consiste en "cómo" ambas realidades pueden operar complementándose pero sin identificarse.

Aprovechando el planteo hecho en el párrafo anterior, vamos a sostener que la psicoterapia y la fe operan sobre objetos diferentes y con modos también diferentes de forma tal que ninguna reemplaza a la otra. Lo cual, aunque subraya la diferencia, afirma al mismo tiempo sus relaciones mutuas y sus mutuas dependencias³. Para mostrar de qué modo ambas se complementan sin identificarse ni confundirse vamos a proceder de la siguiente forma: en primer lugar, trataremos de plantear un principio general de compaginación de ambas realidades; pasaremos luego a partir de lo anterior, a precisar los ámbitos propios de cada una de ellas; en tercer lugar, indicaremos la aplicación del principio básico de compaginación en algunos niveles donde el conflicto entre ambas realidades suele agudizarse, en particular el capítulo de la culpabilidad; en cuarto lugar, vamos a considerar algunas cuestiones prácticas para acabar, finalmente, con algunas consideraciones de síntesis sobre la forma propia con que se mueve la psicología y lo religioso.

* * *

1. RELACION DIALECTICA ENTRE LA PERSONA ESPIRITUAL Y SUS ESTRUCTURAS PSICOSOMATICAS. — El propósito central de este párrafo será el de distinguir con claridad entre el hombre en cuanto persona espiritual y trascendente y el hombre en cuanto constituido por estructuras psico-somáticas. Con esto queremos decir que no es lo mismo el hombre en cuanto ser espiritual que el hombre en cuanto ser psicológico. En realidad, ambos aspectos representan niveles diferentes del ser humano aunque interdependientes.

Para que lo anterior pueda ser bien comprendido vamos a recurrir a una breve descripción comparativa entre el animal y el ser humano. Si observamos cualquiera de las conductas del animal, podemos fácilmente constatar cómo ellas agotan su ser. Si las conductas del animal son expresiones de su "ser animal", ellas son expresiones totales o exhaustivas de su "animalidad". Con esto queremos decir que el animal

³ K. Rahner, *Culpa y perdón de la culpa*, en W. Bitter, *Angustia y pecado. Aspectos teológicos y psicoterapéuticos*, Sígueme, Salamanca, 1969, p. 87. En la exposición de la relación existente entre la persona y sus estructuras psicosomáticas nos basamos ampliamente en la presente comunicación de Rahner. Por esta razón nos eximimos de una citación detallada. Entendemos que su aporte en este campo no ha sido aún adecuadamente valorado.

“no tiene nada que ocultar” y que sus conductas, por tanto, lo *manifiestan* totalmente. El animal se “funde” con cada una de sus expresiones de tal forma que más allá de ellas “no hay nada que buscar”: todo el animal está allí⁴ y no cabe esperar ningún proyecto imprevisto de su parte. Esta es precisamente la diferencia sustancial que lo separa del ser humano, el cual no se agota en ninguna de sus manifestaciones. El análisis de las conductas humanas, en último término, se encuentra siempre con un tope infranqueable y no susceptible de total conocimiento. Las conductas humanas siempre “son más que ellas mismas”. Por esta razón es que el análisis de la conducta humana aún cuando arribe a conclusiones ciertas y serias, sabe que no llegó “a lo último” y que no ha sido exhaustivo. Siempre queda algo que “trasciende” la conducta del ser humano. Por esta modalidad de no quedar encerrado en ninguna de sus conductas y ser siempre más que cada una de ellas es que el ser humano es una persona, característica que lo diferencia sustancialmente del animal. Por esta razón es que las conductas del ser humano, al mismo tiempo que son expresión de esta ultimidad trascendente, representan también su ocultamiento. El Misterio, que en último término constituye al ser humano, *se revela al par que se oculta* en cada una de sus conductas.

Si procuramos ahora traducir lo dicho hasta aquí a un lenguaje probablemente más riguroso, deberíamos decir lo siguiente. La esencia del ser humano, en cuanto *persona*, consiste en su naturaleza espiritual o en lo que podríamos llamar “la conciente y libre autoposición de sí mismo”. Esto mismo es lo que podría llamarse la “autoexperiencia fundamental” o “saber primordial” que el hombre tiene de sí mismo. Este nivel fundamental del ser humano —nivel que trasciende todo lo observable— es inaccesible para la investigación empírica. Ahora bien: este trasfondo espiritual y trascendente del hombre no existe “en el aire” sino que *se actualiza* —dicho más estrictamente: *se objetiva*— a lo largo de una historia. Si la esencia humana, trascendente, consiste en la conciente y libre autoposición de sí mismo, hay que decir que esta esencia el hombre no la realiza “en el aire” ni de “una sola vez” sino mediante *objetivaciones parciales y sucesivas y con referencia espaciotemporal*. Y debemos agregar entonces que si la esencia del ser humano es inaccesible para la investigación empírica, no ocurre así con ninguna de sus objetivaciones las cuales son empíricamente observables. De acuerdo a esto, la existencia humana consiste así en la continua realización de estas objetivaciones, donde al mismo tiempo que aparece lo observable y concreto del ser humano (sus *objetivaciones*), algo permanece de no manifestado (su *misterio personal*).

⁴ Por esta razón es que el comportamiento animal puede ser fácilmente reducible a interpretaciones cuantitativas. Observando un número suficiente de casos puede concluirse con relativa seguridad en una ley de comportamiento. Las dificultades para llegar a ella no provienen de lo escurridizo que puede resultar el “fondo íntimo” del animal —que como tal no existe— sino de la mayor o menor dificultad con que puede tropezar la investigación empírica para reunir un suficiente número de casos en condiciones favorables de observación.

Decir que el hombre es un *espíritu encarnado* sería una forma de resumir todo lo que llevamos dicho donde el término “encarnado” representa todas las objetivaciones y el término “espíritu” el ámbito de la intimidad misterioso y trascendente. En esta perspectiva, pensar, actuar, sentir, inclusive el mismo cuerpo en cuanto tal, serían “objetivaciones” donde el “espíritu” humano se hace presente sin agotarse.

Con lo anterior, sin embargo, no queda todo dicho de forma que pueda correctamente comprenderse este doble nivel espiritual y concreto, trascendente y empírico que constituye lo propio del hombre existencial. Para ello es menester describir aunque sea brevemente la forma en que mutuamente se relacionan en el hombre ambos niveles, es decir, su espíritu trascendente o *nivel personal*, y sus objetivaciones o *nivel empírico*. Vamos a resumir en cuatro afirmaciones esta relación “dialéctica” existente entre el *nivel trascendente* —intimidad personal— y el *nivel empírico* —objetivaciones— del hombre.

En *primer lugar*, habría que decir que *las objetivaciones son signos de la persona y camino hacia ella*. Si la persona espiritual se realiza en y por medio de sus objetivaciones, éstas, en cuanto producidas por la persona se convierten en sus signos. “Signo” quiere decir señalamiento, referencia, sig-nificación. Por tanto, las objetivaciones de la persona, al ser expresión de esta última, la significan, la expresan, son *camino hacia ella*. Así, por ejemplo, si la intuición que una *persona* tiene de la existencia humana la concretiza en una obra de arte, esta última al par que una *objetivación* mediante la cual la persona se ha realizado, se convierte en un *signo* que nos remite a la hondura de esa persona. O bien, si un hombre se entrega a una demoleadora borrachera, ésta además de objetivación o actualización de la persona, es signo de su actitud profunda.

En *segundo lugar*, habría que decir que *las objetivaciones son signos inadecuados y ambigüos de la persona*. En primer lugar digamos que son signos inadecuados de la persona en cuanto no alcanzan a expresarla totalmente (o adecuadamente). Haciendo un juego de palabras podría decirse que las objetivaciones expresan a toda la persona pero nunca totalmente. Y esto es así porque la persona, en última instancia, es siempre más que sus signos, lo cual equivale a decir —como lo habíamos señalado anteriormente— que la persona no se agota en ninguno de sus signos. A raíz de esto conviene subrayar que aunque entre la persona y sus objetivaciones existe profunda unidad, *tal unidad no significa, sin embargo, identidad*. En otras palabras: *la intimidad de la persona no se identifica con sus signos*. Así, por ejemplo, si bien es cierto que un gesto de amistad es signo de la actitud profunda de amor de la persona que lo produce sin embargo él no alcanza a agotar toda la capacidad de entrega de la persona ni alcanza a expresar toda la riqueza con que tal persona vive el misterio del “amigo”.

Pero hay que agregar, asimismo, que las objetivaciones de la persona son no solamente signos inadecuados sino también *ambigüos*. Si

nos remitimos al ejemplo anteriormente mencionado de la borrachera, podemos comprobar que tal objetivación *no significa* necesariamente una actitud personal autodenigratoria o pecaminosa, etc. Cabe la posibilidad de que la persona haya sido emborrachada contra su voluntad o por inadvertencia, etc. Esto nos muestra cómo las objetivaciones, al par que signos del estado de la intimidad personal, no se zafan de una cierta equivocidad con respecto a esta última.

Por último hay que decir que las objetivaciones en su estructura constitutiva guardan cierta independencia con relación a la persona que las produce. Esto es así porque ninguna objetivación, aunque producida por la persona es expresión "pura y exclusiva" de la persona sino que posee su propia manera de ser y sus propias leyes. Así, por ejemplo, el pensamiento de una persona —una de sus posibles objetivaciones— tiene que someterse a determinadas leyes: no se puede pensar de cualquier forma; o bien la realización de una obra de arte implica el tener en cuenta la resistencia de los materiales, sus leyes de combinación, etc. Esta independencia relativa que las objetivaciones guardan con respecto a la persona puede verse claro en el caso del alcohólico consuetudinario. En tal caso no basta la decisión libre de la persona de no embriagarse en adelante, para que la tendencia alcohólica o sus consecuencias orgánicas desaparezcan. Esto muestra claramente esta cierta independencia estructural que las expresiones del espíritu humano guardan con relación al mismo espíritu que las produce.

Con lo dicho hasta aquí dejamos establecido el principio teórico general que nos servirá para compaginar de forma más adecuada las relaciones entre la fe y la psicoterapia. Este principio, resumidamente enunciado, consiste en *distinguir al par que relacionar la profundidad personal* del hombre de todas sus objetivaciones teniendo en cuenta al mismo tiempo que *la persona no puede existir sin objetivarse, pero que las objetivaciones nunca pueden llegar a ser sus signos inequívocos* porque la persona aunque se realiza en ellas no puede entregarse a ellas total e irrevocablemente. De esta manera, las *objetivaciones-signos son el camino empírico* no exento de cierta ambigüedad hacia la *profundidad personal*, la cual en último término, *guarda un trasfondo inobjetivable y empíricamente inabordable*.

2. EL AMBITO DE LA PASTORAL Y EL AMBITO DE LA PSICOTERAPIA. — De acuerdo a la distinción establecida en el punto anterior entre el ámbito de la persona y el ámbito de sus objetivaciones, cabe decir como conclusión principal que mientras la fe religiosa versa sobre el trasfondo último inobjetivable de la persona —y la acción del pastor, por tanto, la tiene por objeto de sus desvelos—, la psicoterapia se dirige hacia las objetivaciones de la persona, las cuales constituyen signos de esta última (sin olvidar que se trata de signos inadecuados, ambigüos y en cierto modo independientes de la persona). De este modo, aunque cada una de estas acciones —la acción pastoral y la acción

psicoterapéutica— se dirigen a realidades distintas del hombre, ninguna de ambas puede desentenderse del objeto de la otra: la acción pastoral no puede desentenderse de las objetivaciones en las que se expresa la fe de la persona; ni la psicoterapia puede desentenderse de la persona, la cual, en último término, es quien se expresa en los signos que constituyen el objeto de la psicoterapia.

La fe religiosa en cuanto constituida por la llamada que Dios dirige al hombre y la respuesta de éste, solo puede existir a nivel de la persona porque solamente allí es donde puede tanto oírse como responderse la llamada divina. De esta forma, la relación religiosa, como así también todas sus implicaciones pertenecen al ámbito, en último término inobjetivable de la persona.

Sin embargo, como este oír y responder de la persona a Dios que constituye la relación religiosa es una realización de la existencia personal, no puede verificarse sin alguna objetivación de la persona. La psicología —y con ella la psicoterapia— se ocupan de un tipo de objetivación de la persona: el constituido por las *estructuras psíquicas* —o el psiquismo— de la persona.

Desde este punto de vista habría entonces que decir que mientras la acción pastoral se interesa por captar desde el ángulo de la fe el accionar de la gracia divina en el ámbito inobjetivable de la intimidad personal, la psicoterapia se orienta a *investigar y modificar la objetivación psíquica de esa fe cuando tal objetivación no ha resultado adecuada*, sin olvidar en tal caso que las objetivaciones de la fe personal —al igual que cualquiera de las objetivaciones de la persona— nunca dejan de ser signos inadecuados y algo ambigüos⁵.

A partir de esta ubicación de ámbitos —el correspondiente a la pastoral que se ocupa de la fe personal; y el correspondiente a la psicoterapia que se ocupa de la forma psicológica de vivir esa fe cuando tal forma no es psíquicamente adecuada— trataremos de comprobar de qué modo se aplica y tiene vigencia el principio general de compaginación señalado en algunos casos más típicos donde la compaginación de pastoral y psicoterapia se torna dificultosa.

⁵ Simplificando al máximo nuestro lenguaje, podría decirse que mientras la acción pastoral, se ocupa de la realidad de la fe como tal o considerándola algo real, la psicología religiosa investiga *cómo es vivida esa fe* y la psicoterapia *cómo es posible modificar una vivencia desadecuada de la fe*. La distinción fundamental versaría —en esta forma de ver— entre la *fe real* y la *forma de vivir la fe* o vivencia psíquica de la fe. La psicología religiosa y la psicoterapia se encargarían de esta última dejando de lado en primer lugar, la cuestión de si el objeto de esa fe existe efectivamente o es fruto de una ilusión y teniendo en cuenta, en segundo lugar, que la vivencia de la fe no se identifica —aunque sí se relaciona— con la fe como tal ya que la vivencia en cuanto objetivación de la fe nunca es su expresión total y absolutamente límpida. La fe —en cuanto patrimonio de la intimidad personal— siempre es más que cualquiera de sus objetivaciones (o vivencias). Pertenecce al secreto del corazón que sólo Dios conoce en totalidad ya que ni el mismo hombre puede jactarse de conocer absolutamente su propia intimidad.

3. ALGUNOS CAPITULOS CONFLICTIVOS DE LA RELACION ENTRE PASTORAL Y PSICOTERAPIA. — En los párrafos siguientes vamos a analizar aquellos casos que más frecuentemente presentan dificultades de compaginación o dicho inversamente, que más fácilmente se presentan a un reduccionismo “trascendentalista” o “psicologista”.

1) *La psicoterapia: ¿elimina la culpa?*

Como es ampliamente sabido, el problema de la culpabilidad es un capítulo esencial de las neurosis. Por otra parte, en el contexto de la fe cristiana —que es la que básicamente nos interesa— es parte esencial de su mensaje la afirmación de que la Palabra dirigida al hombre lo declara pecador y por tanto culpable. De aquí se siguen todas las dificultades habituales que se presentan en el manejo de la culpa tanto psicológica como religiosa.

Lo anterior es una manera de plantear el problema acentuando un punto de vista teórico. Desde un punto de vista práctico podríamos agregar lo siguiente. De acuerdo al mensaje cristiano, no cabe hablar de cristianismo maduro sin un depurado sentido del pecado⁶. Sin embargo, la realidad práctica y concreta es que muchos cristianos viven aplastados bajo la opresión de los sentimientos de culpabilidad.

Para aclarar esta problemática debe claramente distinguirse entre *culpa religiosa o pecado* —que pertenece al nivel de la *persona*— y *sentimientos de culpabilidad* —que pertenecen al nivel de las *objetivaciones psíquicas* o al psiquismo de la persona—. Retomamos de esta forma, para el caso concreto de la culpabilidad, la distinción fundamental anteriormente establecida entre el nivel de la persona espiritual y libre, capaz por tanto de pecado, y el nivel de las estructuras psicosomáticas donde se constituye y objetiva la persona. Los sentimientos de culpabilidad pertenecen a este último nivel y *pueden ser signos* de la existencia de un pecado personal. Sin embargo, no necesariamente lo son porque en cuanto *signos* de la persona no son completamente transparentes y fidedignos. En este sentido hay que decir que entre culpa personal (o pecado) y sentimientos de culpabilidad puede darse una pluralidad de relaciones (la cual pluralidad encuentra su explicación última en la *unidad y no identidad* de la persona con respecto a cualquiera de sus objetivaciones). Tal pluralidad podría ser relevada del modo siguiente: puede existir pecado personal y sentimientos correlativos de culpabilidad; puede existir pecado sin que existan sentimientos de culpabilidad; finalmente, pueden existir sentimientos de culpabilidad sin que exista un pecado personal.

En nuestro análisis vamos a partir de la primera alternativa que parecería ser ideal en cuanto implica una aproximación entre una probable madurez religiosa y una madurez psicológica. Sería el caso, aparentemente simple, de *quién ha pecado y se siente*, consecuentemente, *cul-*

⁶ Al hablar de “sentido depurado del pecado” no nos referimos a un sentido necesariamente reflejo e intelectualmente cultivado. Este sentido, que forma parte de la madurez religiosa, puede coexistir con falta de instrucción intelectual.

pable. Pecar significa transgredir libre y conscientemente la relación con Dios. Según esto, el pecado, al igual que cualquiera de los actos libres de la persona, no es accesible empíricamente y solamente puede ser resuelto a nivel del corazón y mediante la Palabra regeneradora de Dios, que en él resuena otorgando el perdón. Cuando esto último sucede, es decir, cuando el hombre, sintiendo que ha pecado, pide perdón a Dios y éste se lo otorga, el hombre “se siente liberado” y consecuentemente, deja de “sentirse culpable”. Cuando tal situación ideal⁷ se verifica, el problema es estrictamente religioso y, en cuanto tal, se resuelve en el ámbito propio de lo religioso: el corazón del hombre, el arrepentimiento, el perdón sacramental. No existe aquí lugar para la acción terapéutica porque esta situación del hombre frente a Dios no se ha constituido *patológicamente* a nivel de las estructuras u objetivaciones psíquicas de la persona.

Pero existe una segunda alternativa: *la de quien sabiendo que ha pecado no es siente culpable*. Existiría por tanto, en este caso, pecado sin sentimientos de culpabilidad. En otros términos: el acontecimiento ocurrido en la hondura inaccesible de la persona al rechazar ésta a Dios no repercute perceptiblemente en el psiquismo de la persona. Es el caso del cristiano que explica su situación del modo siguiente: “Sé que he pecado porque sabía que a los ojos de Dios estaba mal lo que hacía; pero aún reconociendo que he pecado, no siento nada”. Esta misma persona es la que tras recibir el perdón sacramental, suele decir: “Dios me ha perdonado y sin embargo tampoco ahora siento nada”.

Aparece en esta segunda alternativa cómo la persona es siempre más que sus signos de tal forma que no necesariamente lo que sucede en el último trasfondo misterioso de su ser se manifiesta siempre de forma visible. Esta segunda alternativa puede deberse en muchos casos a la estructura misma de la relación religiosa que consiste en un encuentro “sui generis” del hombre con Dios en cuanto, a diferencia del “encuentro humano”, no depende intrínsecamente del marco sensible. El encuentro con Dios, en última instancia, se resuelve en el ámbito trascendente de la persona de tal forma que el análisis psicológico se encuentra —frecuentemente— con que el fenómeno que él venía a observar está sucediendo “a puertas cerradas” y que no le queda más que esperar pacientemente a que la puerta se abra o a que se filtre algún indicio de lo que pueda estar sucediendo. Según esto, hay que decir que no necesariamente es “anormal” el ser culpable ante Dios y saberlo “sin sentirse culpable”, es decir, sin experimentar sentimientos de culpabilidad; como tampoco lo será el recibir el perdón “sin sentirse liberado”. Quien no se siente pecador, lógicamente, no habrá de sentirse liberado. A esta situación de “no sentir” es a una de las que suelen referirse los maestros espirituales cuando hablan de la experiencia de desolación. Con ella aluden a la situación del hombre que frente a Dios siente que ha quedado librado a sí mismo. En tal situación, el hombre sigue creyendo en Dios aunque experimenta “como si Dios hubiese dejado de existir”.

⁷ Ideal no significa irreal. De hecho esta situación es frecuente.

Existe sin embargo otra posible causa explicativa de por qué en ciertos casos, sabiéndose el hombre pecador no se siente pecador. Ello podría deberse a lo que podríamos llamar —reajustando en cierto modo el concepto— una “represión religiosa”. Ocurre en tales casos que la persona, al mismo tiempo que se sabe pecadora porque conscientemente ha transgredido su relación con Dios, “controla” las consecuencias de su actitud disimulando —o no “enterándose”— de sus repercusiones. Esta negativa a “sentirse culpable” ocurre a nivel del psiquismo de la persona pero configurando un problema más propiamente religioso que patológico no suele dejar margen a lo psicoterápico⁸.

Llegamos ahora al análisis de la tercera y, aparentemente, más compleja alternativa: la de quién *se siente culpable sin haber pecado*. En general, habría que comenzar diciendo que esta tercera alternativa ilustra cómo las objetivaciones no son signos inequívocos de la persona. En efecto: tenemos aquí el caso de cómo los sentimientos de culpabilidad no *significan* la existencia de una transgresión real. Lo que ocurre en estos casos es que los *sentimientos de culpabilidad* son *signos* de la existencia de una *culpa psicológica*, no de un *pecado real acaecido* en el ámbito de libertad de la persona. Para comprender esto hay que tener en cuenta que la culpa psicológica, al igual que los sentimientos de culpabilidad, pertenece al ámbito del psiquismo, no al ámbito de la persona. Y habría que agregar: pertenece más propiamente al ámbito inconciente del psiquismo. De acuerdo a esto, la explicación de lo que ocurre en esta tercera alternativa es la siguiente: inconcientemente la persona ha cometido una transgresión —sea infringiendo un tabú o defraudando su propia imagen narcisista de perfección, etc.— y esto la hace sentir culpable sin que hubiese existido ningún tipo de pecado personal. Este tipo de culpabilidad no es, obviamente, objeto inmediato de la acción pastoral sacramental y sí lo es, particularmente si su intensidad es patológica, de la psicoterapia⁹.

Una variante de esta tercera alternativa es el caso de la persona que sabiendo que ha pecado y sintiéndose culpable, tras recibir el perdón sacramental, *se sigue sintiendo culpable*. Este caso lo presentamos como una variante de la tercera alternativa porque tal sentimiento de culpabilidad proviene de una culpa psicológica inconciente. Lo que aquí sucede —y en este punto representa una modificación, no una simple reiteración de la tercera alternativa— es la existencia simultánea en un primer momento de un pecado personal, realmente cometido, y de una culpa psicológica inconciente. Recibido el perdón sacramental, persiste la culpa psicológica que en este caso es la verdadera causante de los sentimientos de culpabilidad remanentes. Esta variante, además de representar una situación frecuente en la vida cotidiana de

⁸ A menos que la situación se verifique en el caso de una persona neurótica donde lo que hemos llamado “represión religiosa” forme parte de un mecanismo generalizado de represión de los sentimientos.

⁹ Vergote distingue entre culpa psicológica, culpa patológica y culpa religiosa: cfr. A. Vergote, *Psicología Religiosa*, Taurus, Madrid, 1973 (2ª edición), pp. 245-50.

los cristianos, muestra la realidad compleja del hombre en quien tantas veces coexisten sin confundirse pero favoreciéndose mutuamente el pecado y la enfermedad, el egoísmo y la neurosis. Son estos casos los que muestran claramente la necesidad de la acción pastoral y de la psicoterapia al par que la diversidad de sus campos y roles.

Con lo dicho hasta aquí hemos procurado distinguir lo que en el complejo capítulo de la culpa humana corresponde a la acción pastoral y a la acción psicoterapéutica. Nos resta ahora analizar aunque sea brevemente, la posibilidad de que pastor y terapeuta incursionen en un terreno que no es específicamente el suyo, es decir, el pastor en el de las objetivaciones psicósomáticas de la persona, y el terapeuta en el representado por el fondo íntimo y trascendente de la persona.

Digamos sintéticamente que el pastor debe incursionar en el terreno de las objetivaciones psicósomáticas —por ejemplo, en los sentimientos patológicos de culpabilidad— por dos razones. En primer lugar porque puede ocurrir que su pertinacia —piénsese en el caso del “escrupuloso”— dificulten las actitudes mismas de la persona. Difícilmente el pastor podrá favorecer el crecimiento interior de la persona¹⁰. Pero lo que aquí decimos respecto al caso del escrupuloso se reitera con relación a otras objetivaciones patológicas del psiquismo. En segundo lugar, porque es tarea del pastor ayudar al creyente a otorgar un sentido religioso también a sus conflictos psíquicos. En términos cristianos diríamos que también la neurosis es susceptible de adquirir un sentido religioso ya que en cuanto sufrimiento de alguna forma padecido por la persona es integrable a la pasión y al dolor de Cristo. Completaremos esta idea más adelante.

Por su parte, el psicoterapeuta, deberá abordar de alguna manera el terreno de la persona cuando los conflictos aparecidos a nivel del psiquismo parecen hundir sus raíces o estar, al menos, relacionados con alternativas íntimas y reales de la persona. Esto puede ocurrir cuando los sentimientos patológicos de culpabilidad que el psicoterapeuta trata de curar parezcan provenir o al menos estar relacionados con una culpa o pecado real de la persona; y esto, de tal forma, que su desaparición pueda implicar como condición el que la persona, asumiendo su libertad, se enfrente con su propio pecado¹¹. Otro caso en el

¹⁰ Existen casos en que la respuesta tranquilizante de un sacerdote, por ejemplo, sin dejar de ser una intervención específicamente pastoral ya que no dice en otras palabras lo mismo que diría un psicólogo, asume el conflicto psíquico del creyente y lo pacifica. De esta forma, no puede decirse que lo cure —si el creyente necesitaba una terapia la seguirá necesitando después de tal conversación—; pero sí puede afirmarse: 1) que el psiquismo queda integrado o asumido; 2) que, reubica el psiquismo esclareciéndolo y pacificándolo. Esta intervención es un ejemplo de lo que queremos decir: porque muestra cómo la acción pastoral puede y debe incursionar en un terreno que no es el suyo sin dejar de ser pastoral y sin convertirse en terapia.

¹¹ Se verificaría aquí una variante inversa a la analizada más arriba: no se trataría aquí del caso de quien tras el perdón sacramental se sigue sintiendo culpable, sino de quien habiendo superado sus sentimientos de culpabilidad predominantemente psicológicos y patológicos, se encuentra con

que el psicoterapeuta se encuentre necesitado de asomarse al trasfondo íntimo de la persona puede ser el caso del no creyente a quien se le haya planteado realmente el problema de Dios y se resista a enfrentarlo.

Las incursiones que acabamos de señalar como necesarias para el pastor y el psicoterapeuta en terrenos que no son los específicamente suyos, se fundamentan en último término en el principio sostenido al comienzo del presente tema acerca de la *unidad y no identidad* existente entre la persona y todas sus objetivaciones. Pastor y psicoterapeuta se enfrentan siempre con el hombre concreto que en su drama existencial se presenta como indestructible unidad. Por esta razón es imposible para el pastor la orientación de la persona sin atender a las objetivaciones concretas en las que ella se actualiza y constituye (la persona, como esencia pura, no existe en ninguna parte); como es también imposible para el psicoterapeuta el intento de modificar las desviaciones patológicas de las objetivaciones psíquicas prescindiendo de la persona espiritual que en ellas se plasma. Sin embargo, de acuerdo al principio enunciado, unidad no significa identidad. Distinción de ámbitos sigue existiendo en el hombre concreto a pesar de su profunda unidad, lo cual hace que la tarea pastoral y la tarea psicoterapéutica sigan siendo distintas e inconfundibles. Por esta razón —y retomando la pregunta inicial planteada al comienzo de este capítulo sobre la culpabilidad—, es que podemos concluir afirmando que así como el pecado no es idéntico al sentimiento de culpabilidad, así tampoco el perdón del pecado significa la liberación del sentimiento de culpabilidad¹². El perdón del pecado corresponde sólo a Dios; el alivio y curación de los sentimientos patológicos de culpabilidad al psicoterapeuta.

2) La psicoterapia: ¿tiene alcance sobre la conciencia moral?

La conciencia moral es el saber que la persona humana posee en última instancia acerca de lo que dignifica o no su existencia íntima, frente a Dios y a sí misma. Dicho en términos más simples: es el sentido íntimo del bien y del mal, del bien que debe ser hecho y del mal que debe ser evitado. Este saber íntimo, pertenece al ámbito trascendente de la persona —allí donde ésta es capaz de decisiones libres y responsables—; y en cuanto tal es inaccesible para la comprobación empírica y, consecuentemente, para la psicoterapia. La conciencia moral existe en el mismo ámbito donde el pecado personal —del que hablábamos en el capítulo de la culpabilidad— puede ser realizado y percibido.

Con lo dicho dejamos ya en claro que cada vez que la psicología habla de la "conciencia moral" etc., no puede estar hablando más que de alguna de sus posibles objetivaciones o concretizaciones, la cual

su pecado que está más allá del conflicto psíquico. Es decir que, curado de su culpabilidad patológica, se encuentra con su "culpabilidad" real que también puede ser causa —en este caso lo sería— de desasosiego.

¹² K. Rahner, op. cit., p. 85.

—como ocurre con cualquiera de las objetivaciones de la persona con respecto a esta última— no puede agotarla. La conciencia moral en cuanto perteneciente al ámbito trascendente de la persona, es siempre más que cualquiera de sus concretaciones. Esto mismo es lo que puede decirse en aquellos casos en que la conciencia moral es identificada con el superego.

Según nuestro enfoque, el superego no pertenece al ámbito de la persona —y no se identifica, por tanto, con la conciencia moral— sino al de sus objetivaciones psíquicas. Se verá esto más claro si se tiene en cuenta que la conciencia moral, aunque perteneciente al ámbito trascendente de la persona, se forma progresivamente al ritmo de distintas y sucesivas objetivaciones¹³. Siguiendo esta línea de razonamiento diríamos lo siguiente. En la primera infancia, la capacidad moral de la persona se actualiza —en nuestra lengua: se objetiva psíquicamente— mediante la influencia paterna. Según la explicación freudiana, esta influencia paterna es interiorizada en forma de promesas y prohibiciones dando origen al superego. En esta forma de explicación, el superego vendría a representar en un momento de la evolución una posible actualización u objetivación de la conciencia moral. De acuerdo a nuestra explicación, habría que dejar en claro que en tal caso, la conciencia moral no se reduce al superego —dicho inversamente: el superego no es toda la conciencia moral— porque siempre la persona es más que cualquiera de sus objetivaciones. Asimismo, y siguiendo la línea del desarrollo, al llegar a la adolescencia y emerger la racionalidad de la persona, se daría la posibilidad de que los principios del superego —que hasta ese momento serían la actualización de la conciencia moral sin ser toda la conciencia moral— pudieran ser confrontados con principios morales más auténticos y más autónomos. De realizarse exitosamente esta confrontación, la conciencia moral obtendría una nueva objetivación, más adecuada que la objetivación infantil superegoica pero que, sin embargo, tampoco agotaría toda su realidad. Por el contrario, si en el intento de afirmarse y lograr objetivaciones más adecuadas que las representadas por el superego infantil, la conciencia moral fracasa, nos encontraremos probablemente con el caso de aquellos adultos que en su vida se siguen rigiendo, total o parcialmente, por los dictados superegoicos¹⁴. En este punto podría

¹³ Conviene destacar que la conciencia moral, privilegio de la persona, es algo histórico en el sentido de que se forma a lo largo de la vida de la misma persona. Por eso cabe hablar con exactitud de que la conciencia moral "debe ser formada", o de que "puede deformarse". Esto es así porque la conciencia moral es producto tanto de la educación recibida en la infancia como de la autoeducación del individuo en etapas posteriores. Pero esta educación o autoeducación son siempre un cultivo de la orientación moral básica que reside en la intimidad de la persona, la cual ciertamente no es fruto exclusivo de la educación o de la influencia de la sociedad.

¹⁴ A. Spindeldreier, *Superego e consciencia moral. Culpa e sentimentos de culpabilidade*, Grande Sinal 29 (1975), p. 419.

desplegarse una serie de alternativas similar a la relevada para las posibles relaciones entre pecado personal y sentimientos de culpabilidad¹⁵.

Con lo último que acabamos de decir podemos abordar ya el interrogante planteado acerca del alcance que la acción psicoterapéutica puede tener sobre la conciencia moral.

La psicoterapia se tropieza con el problema de la moralidad en aquellos casos en que la moral, en lugar de brotar de la profundidad personal es producto preponderante del superego. En tales casos, la moral en lugar de ser la respuesta de la persona espiritual a Dios, se ha convertido en un sistema de defensa articulado para protección del yo. Desmontar ese sistema y favorecer el que la persona pueda llegar a formulaciones morales que broten de su intimidad personal y que sean expresión auténtica de lo que frente a Dios y a sí misma quiere y debe ser, es tarea del psicoterapeuta. En este sentido puede decirse que aunque la psicoterapia no opera directamente sobre la conciencia moral y no es en este sentido, una acción de formación moral, colabora con ella de modo indirecto de dos maneras. En primer lugar, al ampliar el campo de las decisiones morales. Si la moral pertenece al ámbito de las acciones libres, la psicoterapia al liberar al hombre de las trabas psicósomáticas (objetivaciones psíquicas deficientes) que obstruyen su libertad, posibilita que la moral amplíe el campo de sus opciones. Esto ocurre, por ejemplo, cuando al hacer conciente lo inconciente, realidades que podrían escapar al ámbito de decisión moral de la persona, son ahora incluidas en él. En segundo lugar, y de acuerdo a lo anterior, hay que decir que la psicoterapia favorece la formación de una conciencia autónoma en cuanto posibilita que el hombre dependa cada vez más de su propia conciencia moral y no de los dictados tiránicos del superyo.

Tras lo dicho, podríamos resumir nuestra respuesta al interrogante planteado, afirmando que la psicoterapia se orienta a la reeducación del superego en aquellos casos en que representa una objetivación psíquica inadecuada de la conciencia moral; y sólo de modo indirecto, a la conciencia moral al favorecer su emergencia. La conciencia moral en cuanto tal, sigue siendo patrimonio de la persona y de Dios.

3) Valor terapéutico de la fe.

Es común la afirmación de que el hombre religioso es un hombre que vive en paz y de que la religión pacifica al ser humano. En el ámbito religioso es frecuente oír la insistente interpelación y exhortación a la entrega religiosa como medio eficaz de hallar la paz interior.

¹⁵ Conviene señalar que existen autores que no considerarían al superego como una objetivación de la conciencia moral, pensando más bien que el proceso correspondiente a la conciencia moral es independiente. En tal caso el superego es considerado como instancia verificable de modo yuxtapuesto y momentáneo a la conciencia moral o bien como instancia verificable en casos patológicos.

En el mismo Evangelio, Cristo habla de una paz que sólo El otorga y que el "mundo" no puede dar.

Todo esto es correcto si se lo entiende en su verdadero nivel de significación que es el correspondiente al ámbito trascendente y espiritual de la persona tal como lo hemos caracterizado anteriormente. Si el desasosiego de la persona tiene su raíz en este ámbito originario e íntimo donde el hombre se encuentra frente a sí mismo y a Dios, entonces es cierto que la aceptación religiosa de Dios y la entrega amorosa a su llamado otorga una paz invaluable y muchas veces inexpresable. Este podría ser el caso de quien siendo ateo se topa con el problema de Dios y obstinadamente insiste en no resolverlo; o el caso de quien se siente llamado a una vida mejor y más generosa y no se decide a abandonar los últimos reductos de su egoísmo, etc. En casos de este tipo, tales batallas interiores —que pueden llegar a engendrar situaciones de gran desasosiego e incertidumbre: ver por ejemplo el caso de la conversión de Agustín— se libran en el ámbito trascendente de la persona. Y en tales casos es cierto que la apertura religiosa otorga la paz.

Pero hay que decir que si tal desasosiego proviene de conflictos radicados en el nivel de las objetivaciones psíquicas de la persona, entonces, el remedio religioso, de ley ordinaria, será inconducente. Este puede ser el caso de aquellas personas donde pesan todavía demasiado las fantasías de omnipotencia, las exigencias desmesuradas o la represión de sentimientos, en cuyo caso, aún tratándose de cristianos entregados y generosos, la gracia de Dios no suele pacificar su psiquismo conflictuado. Con relación a este punto, vale citar las acertadas palabras de A. Godin: "La madurez psíquica y la madurez espiritual no se hallan en dependencia intrínseca, una respecto de la otra. Pero la madurez espiritual reclama para manifestarse con normalidad, formas que correspondan a la madurez psíquica, sin que pueda por sí misma, salvo un milagro, producir las o servir las como complemento. Los dos grupos de 'campos de fuerzas' son inseparables pero continúan siendo distintos"¹⁶.

Con lo dicho puede comprenderse por qué no siempre las prácticas religiosas (oración, sacramentos, retiros, dirección espiritual, etc.) otorgan la paz. Y asimismo puede también comprenderse por qué en algunos casos pueden incluso aumentar el desasosiego psíquico; o por el contrario, pacifican al menos momentáneamente el psiquismo. Esto último en realidad no es contradictorio con lo anterior. Para comprender bien esto, piénsese en determinadas confesiones sacramentales que por la forma adecuada en que fueron realizadas suelen despertar —indirectamente— tal reacción constructiva y esperanzada que posibilita un reajuste positivo de la persona y le permite aliviar e integrar la culpabilidad psicológica y la obsesión¹⁷. En lo que acabamos de decir, tanto en el caso de la práctica religiosa que aumenta el desasosiego co-

¹⁶ A. Godin, *Psicología Religiosa. Tendencias actuales y organización internacional*, en A. Godin, op. cit., p. 20.

¹⁷ Es el caso que mencionábamos en la nota 10.

mo la del que lo disminuye, opera el mismo mecanismo: indirectamente el mensaje religioso ha repercutido en el nivel psíquico de la persona de acuerdo a la interpretación que se le haya dado desde este mismo psiquismo. Esto es útil para hacer ver la importancia que tiene para quien desempeña la acción pastoral el conocimiento del psiquismo humano, porque aunque su mensaje primariamente no está dirigido al nivel psíquico, este último necesariamente interviene en su recepción. Conocer el funcionamiento del psiquismo le permitirá al pastor evitar que el mensaje que él dirige a la persona sea deformado con las mismas deformaciones que el psiquismo de la persona adolece.

Finalmente y a partir de lo dicho en este apartado cabe agregar una palabra sobre la probable influencia que pueda tener, por ejemplo para la curación de una neurosis, el hecho de que el paciente posea una visión religiosa de la vida. Parecería que, en igualdad de condiciones, el neurótico creyente debería tener ventaja sobre el neurótico no creyente con relación a su posible curación, debido al mayor cúmulo de motivaciones vitales que le dan seguridad y ubicación existenciales (sentimiento de la providencia divina que lo protege, esperanza, sentimiento de saberse amado por Dios, etc.). Sin embargo, si se tiene en cuenta el precedente texto de Godin, bien puede ocurrir que, en la práctica concreta ocurra lo contrario debido al distinto grado de resistencia que uno y otro paciente puedan ofrecer al enfrentamiento límpido de los problemas, lo cual de acuerdo a nuestro principio general, no depende solamente de la decisión libre de la persona sino del estado de las objetivaciones psíquicas que son la "mediación" en las que tal decisión de curación de la persona se expresa.

4) La psicoterapia: ¿tiene alcance sobre las motivaciones religiosas?

Lo que aquí se plantea no es el problema general acerca del origen psicológico de la religión. Respecto a este problema cabe decir —para lo que aquí nos interesa— que el comportamiento religioso no puede explicarse en cuanto originado exclusivamente en motivaciones (en cuyo caso sería un comportamiento puramente funcional) sino que se trata de un comportamiento original e irreductible. La adopción de esta posición sobre el origen psicológico de la religión en general no excluye sin embargo la existencia de motivos concretos por los cuales el hombre creyente adopta tales o cuales comportamientos religiosos. Esto último es lo que nos interesa examinar aquí, particularmente en el caso de que dicho hombre creyente esté sometido a una psicoterapia.

Un ejemplo sencillo de la problemática que aquí nos interesa puede estar representado en el caso del paciente que después de haber narrado una situación determinada de su vida en cuya solución, según él opina Dios ha jugado un rol decisivo oye de labios del psicoterapeuta una interpretación como la siguiente: "Lo que ocurre es que Ud. cree en Dios porque lo siente como un escudo que lo protege de sus miedos".

Las motivaciones pertenecen al nivel de las objetivaciones psíquicas

de la persona. En este sentido son, por tanto, *signos* de la persona trascendente y en cuanto tales conservan también su inevitable equivocidad. La afirmación del terapeuta, *prescindiendo de las intenciones y alcances que él pretende otorgarle*, queda inevitablemente reducida al aspecto psíquico (a la objetivación psíquica) del comportamiento religioso presentado por el paciente. Según esto puede significar:

— que el Dios en quien cree tal paciente en ese caso concreto en que el paciente lo presenta, es pura proyección, etc. Esta alternativa en sí misma no es imposible. Conviene sin embargo subrayar el aspecto de situación concreta e individual: la vacuidad de comportamientos religiosos determinados no implican necesariamente que toda la religiosidad del individuo sea falsa;

— que ese Dios es *también* proyección etc. Es decir, que en ese caso concreto, el comportamiento religioso del individuo es psicológicamente válido o auténtico pero es al mismo tiempo utilizado para otros fines.

Quién, en definitiva, es juez que establezca si tal comportamiento religioso es *pura* proyección o sí, *además*, es proyección¹⁸, es el mismo paciente quien en último término es el que mejor puede conocer el sentido final de sus sentimientos y actitudes.

Por esta razón es que decíamos anteriormente que la interpretación que el psicoterapeuta hace de las motivaciones del paciente, "independientemente de las intenciones y alcances que él le otorga" queda necesariamente limitada a su aspecto psíquico. Esto ocurre siempre que las motivaciones analizadas implican un campo más amplio que el psicológico, como son todas aquellas motivaciones que se refieren a opciones existenciales, religiosas y morales del sujeto.

Si el psicoterapeuta pretendiera que la última explicación que se puede suministrar de semejantes motivaciones es la que él da —u otra semejante pero perteneciente siempre al campo psicológico— estaría incidiendo en "psicologismo". Pretender que en el caso mencionado más arriba el por qué último y definitivo de que el paciente recurriera a Dios era el miedo es absolutizar la explicación psicológica y, consecuentemente, el motivo psicológico. No está fuera de su área de competencia que el psicoterapeuta investigue los motivos psíquicos —a nivel de las objetivaciones— que en este caso impulsan a este hombre a relacionarse con Dios. Tampoco lo está el hecho de que sea el miedo como motivo si eso es lo que encuentra. Lo inadecuado reside en no dejar lugar para otros "motivos" no estrictamente psicológicos y que pueden ser la razón última y más decisiva de este comportamiento.

Para mayor claridad de cuál sea la tarea del psicoterapeuta frente al análisis de las motivaciones de los comportamientos religiosos, con sus alcances y límites, relevaremos sus posibilidades de la forma siguiente:

¹⁸ Dejamos aquí pendiente el problema de si pueden existir comportamientos religiosos que sean "pura" proyección y no tengan en tal caso, ninguna referencia a la religiosidad fundamental del sujeto.

—Frente a comportamientos religiosos o ateos psicológicamente auténticos, es decir, que no parecen recubrir otros motivos que los que invocan, el psicoterapeuta *puede señalar* —si lo juzga técnicamente conveniente— tal autenticidad. Si por ejemplo el psicoterapeuta, frente a un comportamiento religioso auténtico dijera: "...se ve que eso que Ud. acaba de decir lo siente realmente...", tal señalamiento, así utilizado, no estaría prejuzgando acerca del contenido ilusorio o real del objeto del comportamiento religioso. Sólo reflejaría la autenticidad o inautenticidad psíquica de la actitud frente al objeto.

—Frente a comportamientos religiosos o ateos psicológicamente inauténticos, es decir, que parecen debidos a otros motivos —inconscientemente escamoteados— distintos a los explícitamente aducidos, el psicoterapeuta *puede* —según lo juzgue técnicamente conveniente— *sacar a luz los verdaderos motivos psíquicos* —que necesariamente no son los últimos— de tales comportamientos. La interpretación del caso citado al comienzo de este apartado, pertenece a este tipo de intervenciones. En sí misma considerada —y prescindiendo de la cuestión de su corrección técnica— no transgrede ningún límite. Lo transgrediría si el psicoterapeuta implícitamente le otorgara un valor absoluto y último o bien, si aprovechara tal coyuntura para formular juicios de valor no psicológico sobre tal comportamiento (como por ejemplo si dijera: "...en realidad, llama la atención cómo Ud. recurre a actitudes que, como la religiosa, son ilusorias y escapistas...").

Como dijimos anteriormente es el mismo paciente quien debe decidir sobre la verdad de la interpretación psicológica de uno de sus comportamientos religiosos. Si el comportamiento en cuestión, en último término, es debido a razones que superan los motivos psíquicos deficientes, es posible que tras la interpretación terapéutica salga purificado de sus aspectos inauténticos y gane aún en firmeza. Como también puede suceder que si el comportamiento religioso analizado se agota en el mismo motivo que recubre, desaparezca lisa y llanamente. En este punto hay que volver a decir que la fe en Dios pertenece al ámbito de la persona que no siempre logra manifestarse de una manera adecuada en el nivel de sus objetivaciones psíquicas. En estos casos, la psicoterapia —de forma similar a lo que ocurriría con la conciencia moral— puede favorecer la depuración de la fe del paciente al eliminar lo que haya de proyección seudoreligiosa de fantasías de omnipotencia, etc. La psicoterapia en cuanto tal no puede directamente ni acrecentar ni destruir la fe pero indirectamente puede favorecerla como así también obstaculizarla.

—Frente a realidades o actitudes religiosas invocadas por el paciente y que no se manifiestan suficientemente a nivel de las objetivaciones psíquicas *puede* el psicoterapeuta *señalar su ausencia* pero teniendo en cuenta que tal situación no implica necesariamente inautenticidad. Téngase en cuenta que no hablamos aquí de objetivaciones psíquicas inadecuadas de la fe sino de su ausencia. Esta posibilidad no debe excluirse a priori ya que como hemos visto en el caso de la

culpabilidad, puede ocurrir que sin mediar conflicto psíquico, la actitud personal que tiene lugar en el ámbito de la libertad última, momentáneamente no se manifieste en el nivel psíquico.

4. CONSIDERACIONES PRACTICAS. — No estará de más, antes de intentar algunas reflexiones finales de síntesis, subrayar ciertos criterios prácticos que puedan favorecer una relación armónica entre la fe religiosa del paciente y la psicoterapia. Nos interesamos preferentemente por el caso de pacientes creyentes y entre éstos, por aquellos que conceden importancia vital a la cuestión religiosa. Parecería obvio subrayar la diferencia que en toda esta problemática de búsqueda de compaginación tiene la distinción en el seno mismo de la terapia de aquel sujeto que posee una actitud religiosa muy firme y depurada de aquel paciente que no la tiene en absoluto y de aquel que la tiene a medias. No significa esta distinción una exigencia menor en diferenciar el campo estricto de la opción religiosa del campo de la psicoterapia sino un señalar dónde la problemática en cuestión será más aguda. Dicho esto, pasemos a enunciar condensadamente nuestras consideraciones.

En *primer lugar*, habría que decir que, en igualdad de condiciones terapéuticas, parece preferible para la terapia de pacientes creyentes, un psicoterapeuta creyente. La razón de esta afirmación reside en la creencia de la no neutralidad de la ciencia y, consecuentemente, en la influencia de las opciones previas del sujeto en su manera de hacer ciencia, o en este caso, de ejercer el "arte de curar". Entendemos que esta afirmación puede ser discutible y que dependerá notoriamente de la situación concreta. Pero nos interesa subrayar nuestra creencia de que la distinción de campos entre lo religioso y lo psicológico y la adecuación de la estrategia terapéutica a los íntimos movimientos del paciente, donde tienen primordial importancia los sentimientos religiosos, serán más respetados por quien acepta la hipótesis creyente¹⁹.

En *segundo lugar*, dado que una de las características básicas de la neurosis consiste en la tendencia a la confusión de fantasía y realidad que a su vez origina la confusión de la parte y el todo, parece conveniente que el paciente creyente sometido a la terapia se someta también a una experiencia de dirección espiritual. No siempre resulta fácil para el paciente quedarse con la parte sana de su fe y dejar que ésta se purifique de sus excrecencias merced a las interpretaciones del psicoterapeuta. Es en estas situaciones donde más que nunca el paciente corre el peligro de "tirar al chico con el agua de la bañera". La dirección espiritual puede ayudar por una parte a ubicar cada cosa en su verdadera dimensión; y por otra, a favorecer un crecimiento de la fe equivalente al progreso que se opera en el nivel psíquico del paciente en el seno de una terapia.

¹⁹ quede en claro que lo que aquí queremos salvar es la influencia de los presupuestos y que no se trata por lo tanto, de la aplicación de principios religiosos para obtener la curación psicológica.

En tercer lugar, es importante en el caso de pacientes creyentes que la dirección espiritual a que se sometan sea propiamente tal, es decir, *discernimiento y consejo espiritual*. No cualquier apoyo espiritual es lo que aquí entendemos bajo el concepto de "dirección espiritual". Con este término, se quiere aludir a una práctica que tiene larga tradición en la historia de la espiritualidad cristiana. Entendemos que sus dos componentes básicos son: en primer lugar, el discernimiento del sentido religioso de los acontecimientos que constituyen la vida del paciente incluida la terapia y sus alternativas. *Discernir* no consiste solo en reflexionar; es más bien una captación de sentido hecha desde la fe que presta particular atención a los estados afectivos del sujeto. Por otro lado el *consejo espiritual*, segundo elemento de lo que aquí entendemos por dirección espiritual. El consejo no es primariamente una indicación normativa de corte prohibitivo o exhortativo. Consiste más bien en resúmenes o condensaciones de "sabiduría" —en este caso, de sabiduría "espiritual" o religiosa— que quien lo da, ha adquirido viviendo, y que tienen aplicación a situaciones globales de la vida del aconsejado.

En cuarto término, parece también importante en el caso de pacientes creyentes la percepción de la diferencia que existe entre "toma de conciencia" y "oración" y su consecuente práctica. Como lo indicamos en páginas anteriores, es menester que en el caso del creyente, la fe pueda crecer paralelamente al crecimiento psíquico que se opera en el seno de una terapia. Ahora bien: esto se torna más dificultoso si el sujeto no favorece sus experiencias religiosas poniéndose al alcance de Dios, lo cual es sumamente hipotético si no "ora". En otras palabras: si hay oración podrá haber experiencias religiosas y consecuentemente materia de dirección espiritual y posibilidad de maduración religiosa. Sólo la "toma de conciencia" de las motivaciones psíquicas deficientes implicadas en los propios comportamientos religiosos, no es suficiente para que la curación operada por la terapia libere resultados armonizables con la fe del sujeto. Es menester que éste se ponga al mismo tiempo en contacto personal con Dios:

En quinto lugar, es decisivo para que el paciente creyente pueda hacer crecer y madurar su fe a partir de la terapia, que descubra el valor redentor de su sufrimiento neurótico y pueda *participar con él, sin dejar de combatirlo*, en la pasión redentora de Cristo. Esta es la manera de salir al paso de dos actitudes posibles —las cuales tienen amplia raigambre en los supuestos neuróticos— que puede adoptar el paciente frente a su fe mientras dura su terapia. Una es la de quien espera "estar curado" para entablar una relación auténtica con Dios (relación que involucra comportamientos, oración, etc.). La otra —que es inversa— es la de quien no integra lo que va descubriendo de sí mismo en su relación con Dios, manteniendo actitudes religiosas impregnadas de búsqueda de falsa seguridad, autocastigo y seudoreparaciones, masoquismo sutil, etc. Lo que resulta decisivo evitar es que el paciente creyente ponga entre paréntesis su situación actual de sufrimiento para seguir creyendo o, que por el contrario, piense que su situación actual

de sufrimiento pertenece a la esencia de la fe. Entre ambas posiciones desadecuadas, hay otra que resulta ajustada: la de combatir el actual sufrimiento neurótico, aceptando al mismo tiempo que mientras se lo padezca él también puede ser camino hacia Dios. En tal caso el paciente —ayudado por la dirección espiritual— puede ir aprendiendo a relacionarse con el Dios del "entre tanto" que ni es el Dios perseguidor de sus comportamientos neuróticos ni el Dios utópico de su futura madurez.

Por último es importante, tanto desde el punto de vista de la terapia como desde el punto de vista de la fe del paciente, que el terapeuta le señale la necesidad de buscar soluciones estrictamente religiosas —en la medida en que lo juzgue técnicamente conveniente— fuera de la terapia. Este principio señala la necesidad que existe de establecer límites claros teniendo en cuenta no sólo la nítida demarcación de competencias que ya hemos señalado entre terapeuta y pastor sino la casi natural tendencia que existe en el paciente a idealizar al terapeuta y, confiriéndole rasgos omnipotentes, esperar de él interpretaciones que abarquen todos los ámbitos incluso el religioso. En tales casos, si no resulta contraindicado por otras razones, puede resultar conveniente que el terapeuta mismo le señale que tales aportes no los debe —el paciente—, esperar de su parte, sino buscarlos donde corresponde si él los desea²⁰.

* * *

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA RELACION ENTRE PSICOLOGIA Y RELIGION.— Como lo mencionamos al comienzo de esta nota la relación entre la psicoterapia y la fe, en cuanto problema, presenta la ventaja de desplegar en concreto todas las dificultades de compaginación que se deben examinar teóricamente a lo largo de un tratado de psicología religiosa. Por otra parte, la psicoterapia de un paciente creyente, muestra bien a las claras el carácter "fronterizo" de la psicología religiosa considerada como ciencia, y la consecuente necesidad de utilizar un camino interdisciplinario de elucidación. Si bien se mira, a lo largo del presente trabajo no hemos podido prescindir de utilizar pautas de análisis psicológico, filosófico y teológico. Con esto

²⁰ "Las personas que se someten a tratamiento psicoanalítico pueden sacar de él un alivio: pero, logrado el apaciguamiento, se encuentran con que tienen que encarar las mismas dificultades que las personas que no tuvieron necesidad de aquel tratamiento". G. Zunini, *Homo Religiosus*, Eudeba, Bs. As., 1970, p. 35. Parodiando las palabras de Zunini podríamos decir que la terapia alivia, mientras que la fe da sentido. La importancia de que el terapeuta señale al paciente la conveniencia de buscar ayuda en otra parte cuando ello corresponde tiene que ver con el facilitarle la búsqueda del sentido existencial y/o religioso de la vida, problema decisivo que no es específicamente de la competencia de la psicoterapia.

queremos señalar que la psicología religiosa, si bien, en cuanto disciplina sistemática, es ciencia y pertenece a la ciencia psicológica, muestra una especial apertura y necesidad de complementación de la metafísica y de la teología. O lo que es lo mismo se muestra como terreno necesitado de una reflexión interdisciplinaria donde los diversos métodos de análisis sean convocados sin ser confundidos.

Es por todo esto que difícilmente se pueda finalizar el análisis del tema sin intentar, casi naturalmente, algunas consideraciones de síntesis sobre la relación entre la psicología y la religión. Para ello tomaremos de alguna manera como punto de referencia el psicoanálisis de Freud ya que entendemos que con él se verifica un momento de relevancia de la psicología contemporánea.

Puede tal vez afirmarse que la aseveración nuclear del psicoanálisis versa sobre la estructura edípica del psiquismo humano gracias a la cual el ser humano queda constituido como "ser de deseo". Admitir esto implica aceptar que no existe realidad humana relacionada con el psiquismo que pueda ser resuelta al margen del Edipo. Tampoco naturalmente la religión. Y además permite concluir que un Edipo bien resuelto —no irresuelto ni ignorado— es el verdadero camino para que el deseo humano se convierta a sus verdaderos cauces de límites y contingencia y llegue a ser deseo "realmente humano", abandonando su primigenia tendencia narcisista y omnipotente²¹.

Porque el deseo humano, difícilmente abandona su esencial megalomanía. Freud detectó con clarividencia sin par este rasgo del deseo humano siempre dispuesto a zafarse de los dictados del principio de realidad; y también con constancia sin par se dedicó a desenmascarar todas sus estrategias y artimañas para conservar o recuperar su imaginaria omnipotencia. Tal vez podría decirse que esta fue la pasión de Freud porque fue su esencial descubrimiento.

Y en esta infatigable tarea de "sospechar" Freud lleva a los esclarecimientos más insólitos. Como por ejemplo cuando muestra cómo la culpabilidad edípica es una de las tantas estrategias del deseo para no aceptar la limitación. Porque cuando el niño del edipo se siente culpable de haber querido suplantar a su padre, ello es consecuencia de haber imaginado un padre ilimitado y omnipotente cuyo poder codiciaba para sí como forma de ser tan omnipotente como él. Asimismo, el sentimiento de haber dañado imaginariamente al padre es otro artificio para mantener la omnipotencia. En todos estos casos, la culpabilidad es el precio que se paga para conservar la fantasía de omnipotencia, es decir, la

²¹ Es esta la particular posición de algunos autores que insisten en que el proceso edípico es condición de estructuración psíquica y no una especie de "quiste molesto". Afirman así la universalidad del edipo como instancia decisiva en el proceso de humanización del individuo. Así piensan por ejemplo, Lacan, Vergote, Pohier, Beirnaert, Sublon, etc. Desde nuestro particular punto de vista, la hemos utilizado por juzgarla de utilidad como medio de análisis de la formación de la imagen de Dios en correspondencia al desarrollo del psiquismo humano, prescindiendo de la cuestión de la validez de sus alcances en cuanto hipótesis científica.

ilusoria creencia de que la omnipotencia es atributo del hombre que de alguna forma puede ser adquirida o recuperada.

Todo esto sirve para mostrar cómo en interacción con las estructuras reales (en el caso del niño edípico, la estructura básica familiar), el deseo tiende a generar su propia realidad inmanente de corte imaginario y omnipotente. A generar, por ejemplo, al lado del padre real, un padre edípico omnipotente y perseguidor. En tales casos, el deseo, fiel a su sempiterna tentación genera sus propios objetos ilusorios.

Es en esta perspectiva —que aquí, dada la naturaleza de estas consideraciones finales, resumimos y esquematizamos— que Freud enfoca a la religión, a la que considera teatro privilegiado para que el deseo escenifique y actúe sus mil personajes de ilusión. La religión es para él, una ilusión. E interesa precisar que la concibe como ilusión y no como error ya que para Freud la ilusión es fruto del deseo humano (que no termina de curarse a sí mismo), y no necesariamente falsa. Su falta de validez proviene de representar tal vez el máximo y más pertinaz esfuerzo de la humanidad por negar su propia realidad de precariedad y límite. Porque Dios, en último término y como fruto ilusorio del deseo humano, es el padre Engrandecido de la nostalgia infantil que ya adulta sigue añorando un padre poderoso y protector. En la perspectiva de Freud, éste sería el motivo más hondo de la religión que la explicaría exhaustivamente y que, como consecuencia, la reduciría a un comportamiento puramente funcional.

Y es en este punto del aluvión freudiano, donde nos interesa detenernos y hacer una aseveración fundamental sin salirnos de la doble hipótesis freudiana acerca de la estructura edípica del psiquismo y de la realidad desiderante del hombre. En este sentido nuestra afirmación consiste en subrayar el *carácter prioritariamente simbólico del deseo humano*.

Cuando Freud se dedica incansablemente a bucear en los fondos megalomaniacos —y "estratégicamente" megalomaniacos— del deseo humano está mostrando un aspecto irrefutable. No es esto sin embargo lo prioritario del deseo humano. Parece más exacto decir que lo propio del deseo es su potencial imaginativo-afectivo que le permite liberar las referencias ocultas en las realidades mundanas. Dicho más sencillamente: lo propio del deseo es su capacidad de simbolizar, es decir, de *evocar un orden de realidades ausentes*. Cuando Freud insiste en el carácter megalomaniaco del deseo está describiendo su "movimiento segundo" o lo que podríamos llamar el "insistente repliegue de su capacidad simbólica". Por eso parece más exacto decir que *siendo el deseo posibilidad permanente de revelación, permanece continuamente acechado por la tentación de deformar la realidad*, en lugar de revelarla, es decir, de crear su propia realidad imaginaria y megalomaniaca.

Si tras lo dicho retomamos la doble afirmación del psicoanálisis acerca de la estructura edípica de todo psiquismo y de la realidad del hombre como ser de deseo, podríamos agregar lo siguiente. Según la hipótesis freudiana, una buena resolución del edipo nunca puede consistir en una renuncia al "deseo" sino en una verdadera aceptación del estatuto humano del deseo. En la medida en que el niño del edipo

sea capaz de realizar el duelo por la pérdida del padre —no del padre “real” sino del “padre imaginario” objeto y creación inmanente del deseo— es que podrá entrar de lleno en el ámbito regido por el principio de realidad, donde él podrá desear objetos reales —y a su tiempo poseerlos— y no ya imaginarios. Esto nos permite ver que así como el proceso edípico se resuelve, no por una renuncia al padre real sino al padre “imaginario y omnipotente” del deseo, así también la imagen de Dios puede resolverse por la renuncia al “Padre Engrandecido” fabricado por el deseo omnipotente y no por la negación del “Dios Padre” evocado por el deseo simbolizante. Si la dinámica del proceso edípico es llevada fielmente hasta el fin, la conclusión que se impone es que el deseo, al mismo tiempo que tiende a evocar por su misma fuerza simbólica una imagen no-patológica de Dios Padre, tiende a replegarse sobre sí mismo y abortando su energía referencial crear un Dios imaginario al servicio del desamparo humano²².

A partir de lo anterior: ¿cabe decir que Freud llevado por su pasión de desenmascarar los productos de la megalomanía del deseo y dejando de lado el aspecto simbolizador del deseo, sólo vio al Dios ídolo descuidando al Dios auténtico, condición de posibilidad, este último, de una religión no ilusoria ni alienante? Preferimos no decirlo, tal vez, porque en Freud existía una opción previa de ateísmo que le hubiera impedido aceptar semejante distinción.

Lo que sí cabe decir, más allá —o más acá— de la opción atea de Freud, es que desde el momento en que su punto de partida es la “sospecha” sobre el comportamiento humano, en particular el religioso, sus conclusiones no podían ser muy diversas. Cuando Freud es llamado, entre otros, “maestro de la sospecha” se está señalando algo fundamental y que nos interesa subrayar porque es lo estrictamente opuesto a lo que aparece en una actitud religiosa como la contenida en la “religiosidad popular”. Lo propio de la actitud religiosa del pueblo consiste en la “devoción”, es decir, en la actitud de entrega confiada e incondicional al Misterio divino. Y esto es estrictamente opuesto a la actitud del psicoanálisis cuya acentuación primera es la “sospecha”.

Si hacemos esta aproximación entre la actitud básica del “entrar a sospechar” propia del psicoanálisis y la de la “entrega confiada” de la religiosidad popular, es porque ellas representan, en último tér-

²² Hay que dejar en claro una vez más que la cuestión de la relación símbolo-realidad, como bien dice Zunini, sólo puede ser planteada, no resuelta, desde el ámbito de la psicología. Cuando hablamos del poder simbólico del deseo y de la evocación de la imagen de Dios a partir de los símbolos parentales, nos estamos refiriendo a la existencia de una mecánica psicológica humana no patológica y que habitualmente no ha sido muy tenida en cuenta. Dicho en otros términos: creemos que mediante el análisis psicológico se puede rastrear claramente cómo el hombre conoce por medio de símbolos, conocimiento que es una de sus posibilidades normales y en el que se incluye la imagen de Dios. Esto es lo que decimos, en particular con relación al deseo que nos interesaba en este tema de modo especial. Pero dejando de lado, si las imágenes elaboradas por este conocimiento simbólico, en el caso de Dios, corresponden a realidades efectivas o ilusorias.

mino, dos culturas y, consecuentemente, en lo que aquí nos interesa, dos maneras básicas de situarse frente al fenómeno religioso. Una, la psicoanalítica, que representa uno de los frutos preclaros de la cultura de la modernidad; otra, la encarnada en la religiosidad popular, que representa una visión cultural más jerarquizada y unificada del hombre y sus realidades esenciales. Freud y el psicoanálisis, integralmente insertos en la tradición cultural de la modernidad, no podían —históricamente hablando— visualizar la religión de otra forma distinta a la que utilizaron. La “sospecha” que extendieron sobre el comportamiento religioso del hombre no es más que la prolongación de la sospecha de la cultura de la modernidad que en su mismo seno arrastraba la dicotomía entre el hombre y Dios, entre otras.

Lo dicho no implica como consecuencia un rechazo en bloque de la teoría freudiana. Ella puede ser incorporada a pesar de todas las dificultades que implica no solo porque en su aluvión acarrea riquezas sino porque entendemos que es el aporte más definido que la psicología ha recibido hasta el momento. De ahí la gravedad de sus falencias. Si la psicología religiosa, a lo largo de su breve historia se ve marcada de una poderosa tentación reduccionista y nunca termina de zafarse de lastimosas disquisiciones para reestablecer una más armónica relación entre psicología y religión, ello es principalmente debido a que la modalidad esencial del análisis psicológico está en intrínseca relación con los aportes de Freud, y éste arrastra consigno el mal fundamental de la modernidad.

Tal vez lo más interpelante de esta situación por la que atraviesa el análisis psicológico del hecho religioso, es su advertencia del problema al mismo tiempo que su impotencia para resolverlo. Porque si bien es cierto que las causas que dificultan el análisis psicológico de la religión están cada vez más claras, la sensación de dicotomía persiste. Valga esta observación como ilustración de lo que puede significar el carácter histórico de la ciencia. Seguramente llegará día en que la psicología religiosa emprenda análisis que muestren suficiente armonización entre psicología y religión, pero tal día no está el provocarlo en las manos de quien hace psicología religiosa aunque sea él mismo quien advierta el problema.