

EL HOMBRE DE LOYOLA: ¿REALISMO O ALIENACION? *

por Saúl Miguel RODRIGUEZ AMENABAR (Buenos Aires)

Hoy vamos a hablar de un hombre que surge en la historia de la Iglesia como un estallido de renovación y de santidad. Su figura polifacética nos permite verlo profundamente tierno cuando trata de consolar espiritualmente a aquel a quien hoy llamaríamos un depresivo, como cuando vasco tozudo y tenaz trata de componer esa pierna deteriorada por las balas de otras guerras. Es tal su policromía que se lo ha podido comparar con el Quijote, con los grandes místicos y . . . créase o no, hasta con Freud! Lo cierto es que el fenómeno ignaciano rompió los esquemas comunes y todavía hoy sigue siendo paradoja, ya que logró una fabulosa síntesis en el asunto aquel de los odres y los vinos. Si alguna vez el poeta pudo decir de sí mismo que su madre lo había hecho "demasiado débil el pie y la vista demasiado allá", de Ignacio se pudo decir que fue gestor de un empuje mayor que el mundo.

No es entonces una empresa fácil aproximarse a este coloso desde la óptica del psicólogo. Porque si el pliegue profesional lo inclina a tomar primero en cuenta lo que se sale de lo común, la gran tentación consistiría en investigar hasta qué punto no se está en presencia de una suerte de alienación bien administrada y revestida de un ropaje religioso que la haga potable. Pero esto no dejaría de ser una pendiente resbaladiza que conduce al psicologismo.

La psicología, como cualquier otra ciencia, acosa a su objeto desde un ángulo bien circunscripto y por ende limitado. Es capaz de explicar un aspecto del hombre, pero no su totalidad. Puede llegar a decir cómo se configura y cómo actúa su aparato psíquico, pero esto es apenas una veta dentro de una gema mucho más rica en matices y contenidos. Y mucho menos es capaz de descubrir el sentido de la inclusión del hombre en el panorama de la Redención. El psicologismo en cambio, es la invasión pretendidamente explicativa en términos psicológicos, tratando de encontrar una razón psicológica a todas las cosas. Diríamos que es tan sólo una caricatura, si no fuera porque básicamente es una verdadera perversión que tiende a querer convertir a la ciencia en creencia.

La psicología, sin embargo, tiene un aporte enriquecedor, que integrado en un contexto más amplio puede constituir un foco más de luz para la comprensión del hecho humano total. Con este telón de fondo vamos a intentar una respuesta a la antinomia alienación-realidad.

* * *

* Lección inaugural del Curso Académico 1987 en las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador.

La alienación es un estado en que la interioridad personal domina de tal manera sobre la percepción objetiva del mundo externo, que llega a deformarlo y aun ignorarlo. Se trata de esa interioridad asentada sobre múltiples deseos, impulsos y fantasías —en su mayor parte desconocidos para nosotros mismos— que termina siendo lo único a tener en cuenta. Esta situación aparece muchas veces a través de una clara patología, como en el caso de las alucinaciones, o bajo formas más sutiles como las ideologías o las actitudes seudomísticas. Pero también, de una manera más “liviana” (para decirlo con cierta benignidad) las condiciones sociales pueden ser alienantes, presionando al individuo por medio de continuos mensajes, muchas veces implícitos pero no por eso menos alienantes como factor de motivación. También las instituciones emiten constantes llamados a la creación de nuevas necesidades manipulando lo económico y valiéndose de una simbología cotidiana que prefabrica valores (o seudovalores, las más de las veces).

Poco a poco se va obturando en el hombre la capacidad de reacción y el ejercicio de la sana crítica. De aquí al cercenamiento sordo y progresivo del ejercicio cabal de la libertad queda apenas la distancia de una endeble tela de cebolla. La vorágine de estímulos de todo calibre atosiga, ahoga y termina por apagar la mecha que aún humea. Y cuanto más desaparece la capacidad de opción adulta, tanto más se afianza el reclamo infantil que brota del inconciente.

No vamos a preguntarnos si lo religioso puede ser un factor de alienación, porque la respuesta negativa es demasiado obvia. Nos hacemos más bien la demanda inversa: la cuestión es saber si las estructuras religiosas pueden ser puestas al servicio de la alienación, si pueden ser utilizadas para mantener vivos los deseos infantiles o para combatir los temores a ellos adjuntos. Si puede disfrazarse de religiosidad una represión profunda y penosa que lleva a la huida de los problemas vitales, como son el trabajo, la vocación, el amor, la convivencia o la muerte. Si la conducta religiosa, más allá de toda intencionalidad conciente, se puede convertir en una realización simbólica de aspiraciones escondidas en las telarañas del inconciente. Todas estas serían también formas de alienación. En cambio, cuando más allá de todo condicionamiento el hombre es suficientemente libre y está motivado para aceptar la oferta de filiación hecha por el Padre en el Hijo, la religiosidad se identifica con la verdad y es plenamente realista.

Sin embargo es necesario reconocer que en sus comienzos, cuando recién se empieza a formar la imagen de Dios, la religiosidad tiene que existir necesariamente bajo formas *psicológicamente* alienadas (me refiero al registro de la vivencia pero no a la economía de la Gracia). Ello es así porque la “imagen” surge en el proceso de comunicación inculturante armada con los datos que el niño ha tomado de su relación con los padres. Cuando ya se puede llegar al “concepto” de Dios, éste tarda en deshacerse del peso mayor de aquellas resonancias, sobre todo si el concepto se erigió sobre la base de prohibiciones, culpas y castigos, ingredientes que son producto del caprichosismo antropológico del adulto transmisor.

Una educación coherente permite ir dejando atrás el montante de omnipotencia y de magia típicos de la concepción infantil, y los deseos

mágicos van quedando reducidos a las loterías y los prodes. Hasta aquí la relación con Dios respondía a las necesidades y fantasías del niño: eran un “hágase *mi* voluntad”, como todavía puede verse en ciertas desilusiones contestatarias de algunos adultos. Pero de aquí en más va tomando cuerpo otro nivel de religiosidad que finalmente va a cuajar en la posibilidad de aceptar la oferta de filiación, aunque esto supone el pasaje por la taladrante verdad paulina: “Cristo y Cristo crucificado”, la verdad que Pablo lanzó a los snobs de su tiempo, sin ninguna demagogia ni falsos pudores.

Aquí nos encontramos con un Ignacio que habla con lenguaje claro y directo, tal vez un poco chocante para la mentalidad moderna de nuestro tiempo. Porque no idealiza el sufrimiento de Cristo ni hace poética dulzona con la meditación de su muerte. Les da en cambio su significado verdadero, que va más allá del dolor y de la muerte como hechos históricos. En este punto nos encontramos con el meollo de uno de los aspectos clave del realismo ignaciano: la mortificación.

Pero esto no parece tener que ver con el terreno en que se mueve el psicólogo. Estamos pues ante la posibilidad de integrar un aporte aunque no de agotar una explicación de la realidad total.

La expresión “mortificar” reconoce una etimología vinculada a *muerte. Mortem efficere*. Podría traducirse como “hacer muerte” o hacer morir, es decir, intervenir activamente en la producción de una suerte de muerte, que en este caso tendría un estatuto de muerte simbólica, por derivación de la idea de muerte biológica.

En el ámbito religioso la mortificación es una forma analógica de morir a algo. Es una forma de expresar *significativamente* la muerte al pecado y a lo que aparta del amor de Dios, signando en el propio cuerpo el deseo de con-morir con Cristo. Pero se trata de una muerte peculiar. Toda muerte tiende a destruir, separar, pulverizar. La mortificación en cambio está enlazada a una misteriosa vitalización dado que apunta a asimilarse a un Cristo que muere para resucitar. La tarea redentora se juega sobre la dialéctica vida-muerte-vida.

No es casual que vida y muerte (éros y thánatos, amor y agresión, lo mismo da) sean también las coordenadas pulsionales con que se maneja la moderna psicología, las cuales pueden ser muy antagónicas como buenas compañeras de ruta, empeñadas en una interacción que dura todo el trayecto de la existencia individual. Este mutuo trazado se espeja en esa otra relativa antítesis constituida por salud-enfermedad, y en última instancia por aquello que nos hemos propuesto dilucidar: realismo versus alienación.

El hecho mismo de la vida está signado por un implacable desgaste biológico que puede ser lento y progresivo o bien repentino y abrupto, pero con una terminal firme en que la muerte biológica prevalecerá sobre la vida biológica. Sin embargo, antes de que esto acaezca, todo el camino de la vida está jalonado de micro-muertes diarias que se van acumulando a la manera de constantes pérdidas. Cada día va quedando atrás un trozo de nuestra pequeña historia personal. Sólo por crecer y madurar vamos dejando las pautas infantiles que guiaban la conducta y la misma adolescencia señala la muerte simbólica de un mundo interior irrecuperable. Alcanzar una actitud suficientemente altruista

como para valorar al otro en lo que merece, supone la muerte de la avanzada narcisista que nos empuja a ser el centro de todo y de todos. El dominio conquistado sobre los propios impulsos y pasiones es una forma de ir desgastando y aniquilando el empuje salvaje del inconciente. Superar la acomodación pasiva a la contrariedad puesta al servicio del autocastigo es matar la fuente del masoquismo.

Otra vez nos encontramos aquí con la posibilidad de una nueva integración entre psicología y religión. Porque este constante plenificar la propia adultez a costa de sucesivas muertes simbólicas tiene también un claro significado cuando se trata de la mortificación. Asumir un dolor con libertad no es lo mismo que buscarlo —conciente o inconcientemente— como satisfacción masoquista. O dicho de otro modo, la motivación inducida por causas psicológicamente perversas nada tiene que ver con la motivación del amor. En el primer caso se trata de una falla en la identidad de varón o de mujer, mientras el segundo es la real posibilidad de un ser adultamente sano, dueño y señor de sus propias vicisitudes. Pero la motivación debe fundar realizaciones. Nos preguntamos entonces si esto se cumple, y cómo, en Ignacio de Loyola.

Ignacio es plenamente consciente de que Cristo se sometió a la muerte con toda libertad, para salvarnos: “el estipendio del pecado es la muerte”, dice Pablo sobriamente. Pero también es consciente de que hay algo que es incumbencia nuestra puesto que debemos asociarnos con toda libertad a ese plan que incluye cruz. Así lo vivió y así se descubre a poco que uno se aproxime a la fabulosa herencia de su testimonio de vida. Y así lo reclamó para todos aquellos que quisieran seguirlo en “la Compañía del Señor Jesús”, como él la llamó.

En las Constituciones de su Orden (Examen, cap. IV) dejó plasmada una formulación que tiene sentido de encuadre fundamental para situar cabalmente la línea de sus motivaciones: “Asimesmo es mucho de advertir... en quanto grado ayuda y aprovecha en la vida espiritual, aborrecer, *en todo y no en parte*, quanto el mundo ama y abraza; y admitir y desear con todas las fuerzas posibles quanto Cristo Nuestro Señor ha amado y abrazado... vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia... por desear parecer y *imitar* en alguna manera a su Criador y Señor Jesu Cristo...” (nuestro subrayado). He aquí la clave de bóveda que sostiene toda la arquitectura de la intuición ignaciana y su carisma básico.

Ignacio emplea el término “imitación”, pero según el espíritu y el contexto de la letra, hoy hablaríamos de *identificación*. Sucede que esta palabra no estaba en boga en aquellos tiempos en que el diván del analista no había hecho aún aparición en el escenario de la cultura. Sólo después de cuatro siglos podemos cargarla con el aporte científico que hoy la califica.

La identificación es la manifestación más temprana del enlace afectivo a otra persona. No se trata de una mera semejanza exterior expresada sólo en comportamientos visibles, a la manera de una imitación de gestos y costumbres, cosa que hoy sería prácticamente imposible según cambian las épocas, o al menos constituiría una conducta anacrónica. Se trata en realidad de una asimilación de persona a persona,

que en última instancia enriquece al sujeto con las cualidades del otro asimilado. Y esto Ignacio quiere que sea del modo más total que se pueda: “en todo y no en parte”. Para entender este reclamo de totalidad recurramos de nuevo al aporte psicológico.

La identificación es un proceso por el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad o un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, según ese modelo. Estamos pues en presencia de un “proceso”, un recorrido que supone temporalidad —al menos mínima—, lo suficiente para que se dé la “asimilación”, ya que no tiene carácter de simple formalidad o de sobreagregado puramente externo. La situación es mucho más de fondo: es un proceso que acaba necesariamente en una “transformación”. Tal vez sería bien válido decir que se trata de un *cambio de corazón*, para expresarlo en términos evangélicos que no pasan de moda.

El papel de la identificación es determinante en el desarrollo exitoso de la personalidad, ya que ésta se constituye y *se diferencia* a través de sucesivas identificaciones, no sólo a lo largo de las etapas evolutivas sino a través de toda la existencia. Pero Ignacio apunta a una diferenciación nueva, distinta de la que proporciona el trámite psicológico, y que debe lograrse “en todo y no en parte”, hasta llegar a ser una réplica actualizada de la presencia humana de Cristo. Una “humanitas Christi coniuncta”, una prolongación de la humanidad de Jesús. Semejante tarea no puede cumplirla por sí sola la naturaleza pero reclama su participación como si de sólo ella dependiera. Parafraseando aquello de que la gracia supone la naturaleza, podríamos decir que Dios no pulveriza a la personalidad, como si ésta tuviera que aceptar un soborno para sentirse amada por El, sino que por el contrario la enriquece y la perfecciona potenciando su capacidad de optar libremente y de amar.

Sin embargo tropezamos aquí con una dificultad fundamental: la identificación es un proceso inconsciente que no depende de la voluntad. El hombre puede llegar voluntariamente a la limitada imitación y a lo sumo trascenderla mediante una adhesión inquebrantable a los fines y objetivos de aquel con quien desea asimilarse, pero la identificación transformante vendrá a ser un resultado. Y esto reclama la puesta en marcha de medios aptos para el logro deseado. Ignacio lo sabe, no como quien conoce un tema sino como quien tiene la convicción de que la intuición y el carisma reclaman una acción personal. Así lo expresa en el texto siguiente:

“Para mejor venir a este tal grado de perfección tan precioso en la vida espiritual, su mayor y más intenso oficio debe ser buscar en el Señor nuestro su mayor abnegación y continua *mortificación* en todas cosas posibles” (nuestro subrayado). Dos cosas conviene señalar aquí, en cuanto adjudican a la mortificación un objetivo y un caldo de cultivo. El objetivo está orientado hacia la realización de un trabajo perfecto de orden espiritual que se debe llevar a cabo con continuidad. El caldo de cultivo está dado en el hecho de que tanto la búsqueda como los constantes encuentros se han de realizar “en el Señor”. La motivación religiosa se registra así en toda su significación dando pie a que la mortificación pueda tener también alcances correctivos, como

cuando se les exige a los superiores un alto nivel de entrega y testimonio: ellos deben ser “de mucho ejemplo y edificación y mortificación de todas inclinaciones siniestras”. Lo siniestro, obviamente, no tiene aquí el sentido técnico-psicoanalítico sino un significado más cercano a lo etimológico en cuanto designa todo aquello que desvíe, distorsione o entorpezca la finalidad que se procura.

Nos hemos ido acercando más y más a la condición psicológica sobre la que descansa la motivación del individuo sano: la “doma” de los impulsos. Este término —de cuño psicoanalítico— designa la capacidad de ser señor de las propias pasiones con todos sus concomitantes, de manera que en lugar del reservorio pulsional inconsciente que intenta vehiculizarse bajo forma de acción, pase a regir la conducta el “yo” consciente y libre. Se trata ni más ni menos de la real capacidad de retener, demorar y planificar el curso del comportamiento para que la descarga pulsional se lleve a cabo de modo coherente con las exigencias de la realidad. También el lenguaje de Ignacio tiene estas resonancias cuando dice que el General de la Compañía de Jesús tiene que ser persona que tenga sus “passiones . . . domadas y mortificadas”.

Semejante condición no podía quedar en el plano de las declaraciones románticas —o a la manera de una carta de intención— ni mucho menos en fórmulas intelectuales disociadas de la acción. Por el contrario, Ignacio quiere una contraprueba efectiva que debe darse en el crisol de “la obediencia y humildad”. De esta manera la línea de la identificación —que se realimenta en la mortificación— ha de derivar en un verdadero trabajo de campo a través del ejercicio de la obediencia, la cual constituye, ciertamente, una “virtud” que puede ser “desvirtuada” (sea lícito el juego de palabras) si no está integrada en una *actitud* que la distinga de la mera sumisión o de la dependencia infantil.

El que es dependiente en términos infantiles necesita obrar conforme y a la vista del jefe de turno como una manera de asegurarse su benevolencia y su buen respaldo afectivo. El objetivo inconsciente está puesto en el resguardo del circuito narcisista en cuyo centro lidera el propio yo y no tanto en el equilibrio grupal que requiere la participación adulta de cada uno de los miembros. El sentido más sano de la obediencia adulta se configura alrededor de la capacidad de integrarse en un grupo *jerárquicamente organizado*, la cual supone la presencia de determinados requisitos, sin los que no es posible hablar de una actitud de obediencia adquirida de manera estable. El primero de ellos es la adhesión afectiva y efectiva a los fines y objetivos del grupo elegido pues sin esto estaríamos ante una motivación distorsionada que tarde o temprano llevará a conductas saboteadoras de la convivencia y de la unidad. Lo segundo es el desempeño del propio rol dentro del grupo como expresión de la adecuada ubicación del sujeto, y esto de manera gratificante para sí y para los demás, con suficiente rédito de satisfacción (¿alegría?) personal. En tercer lugar la aceptación —por así decirlo— de las “reglas del juego” representadas por las normas grupales y sobre todo por el espíritu que las sustenta. Por último manejarse con *emulación* (que no es rivalidad) llegando a compartir con los demás los logros personales y a alegrarse con los ajenos, en un claro esfuerzo de perfeccionamiento. Para que esto sea factible se ha

de ser capaz de dejar de lado cualquier atisbo de celos o de competitividad, cosas tan afines con el afán de dominio sobre el otro a quien se quiere sobrepasar.

Si la mortificación y la obediencia sólo funcionan al ritmo de la identificación y si sólo ésta dispone realmente para vestir “la misma vestidura y librea del Señor Jesús”, la propuesta de Ignacio no puede traducirse en una pretendida sublimación de apetitos masoquistas. Sabemos muy bien que en este punto no puede haber acuerdo pacífico entre los autores, por cuanto el tema trasciende el terreno de lo psicológico y no todos han avanzado su pie más allá del límite de lo que se ve y se toca. Pero aquí se trata de saber si además de un mínimo necesario de sublimaciones —y tiene que haberlas— hay algo así como un “plus” diferenciador de base, que escapa a la óptica oficial del psicólogo. Ignacio lo plantea como un intento de concretar la propia vida a la manera de una prolongación de la humanidad de Cristo, asumiendo una suerte de pre-muerte corporal que simboliza lo que El en persona realizó eficazmente en la cruz. Una vez más, Eros venciendo a Thánatos, la vida sobre la muerte, todo un tributo a la posibilidad de trascendencia.

La mortificación tiene entonces un valor. No vale por sí misma, por el solo hecho de ser “mortificante” sino por “remitir a”: en aquello a lo que remite se configura todo el valor de la mortificación que plantea el hombre de Loyola. Por eso tiene que darse dentro de un contexto que responda a las demás exigencias de una religiosidad cabal y no como una isla piadosa en medio de un mar que no guarde coherencia con el resto. Para el caso, la coherencia contextual tiene una clara direccionalidad: vestirse de la misma librea de Jesús. Cuando esto no se cumple —y en lo posible humanamente, “en todo y no en parte”— entonces sí podemos empezar a hablar de formas larvadas de alienación, al menos desde sus más pequeños resquicios.

Vemos pues que el realismo de Ignacio se monta sobre dos baluartes, uno de orden religioso y otro del orden de la personalidad. El primero puede ser explicitado y propuesto mediante múltiples formulaciones motivantes, pero en última instancia entronca con el misterio de la comunicación gratuita de Dios por la cual el hombre es hecho depositario de una intervención vertical de su Creador. Y esto no es material explicable, ni manejable ni programable por la psicología. Si lo es en cambio el aporte de la personalidad —que entra de lleno en el campo psicológico— ya que se trata de la salud psíquica con que el sujeto accede a la coparticipación en el carisma ignaciano. Por eso algunos encontrarán aquí un instrumento para su alienación previa, para regocijo de su masoquismo, mientras que otros, bien dotados de capacidad de domar sus impulsos, estarán en condiciones de unir una purificada intención religiosa con una motivación psicológica suficientemente desbrozada de atisbos perversoides, donde el narcisismo invasor no encuentre lugar para su despliegue.

No estamos entonces ante un planteo académico sino ante la antítesis existencial alienación-realismo y su relación con la oferta de ser hijos por identificación con el Hijo. Esto no se resuelve por vía intelectual pura, como si pensando pudiéramos añadir un codo a nuestra

estatura. Hace falta vivir aquella sabia admonición de Ignacio: "no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente". El lo vivió y lo gustó. Por eso pudo llegar a decir a su Señor: "me basta con tu amor y con tu gracia, con eso soy inmensamente rico y no necesito nada más". Esto hizo de Ignacio hombre, de Ignacio religioso y de Ignacio sacerdote un ser inmensamente rico, con la vista bien allá y un empuje mayor que el mundo. Y precisamente por ser "inmensamente rico" pudo cincelar en sí mismo la gran escalada paulina: porque todas las cosas fueron suyas, él de Cristo, Cristo de Dios. Esta es la plenitud de la realidad.

ETICA Y CULTURA

Recopilación de trabajos de Paul Ricoeur

por Juan Carlos SCANNONE S.I. (San Miguel)

El pensamiento de Ricoeur resulta profundamente enriquecedor en un momento histórico como el actual, en el cual tanto la humanidad en general —que ha tomado conciencia de la unidad de su destino—, como en particular nuestra Patria, y aun la Iglesia, están en búsqueda de las *mediaciones históricas eficaces* para la realización plena del hombre en auténtica libertad, al mismo tiempo que experimentan la amenaza que para la libertad del hombre surge de esas mismas mediaciones (técnicas, económicas, sociales, políticas, culturales...) en su conformación actual. Pues uno de los conceptos clave de Ricoeur es el de libertad, pero no de una libertad abstracta, sino de una libertad que, sin dejar de trascender sus mediaciones, está mediada por el mundo de la cultura y las instituciones (económicas, sociales, políticas, religiosas) y ha de realizarse responsablemente en la historia, en, a través y más allá de dichas mediaciones. Además, no se trata de una libertad cerrada en autosuficiencia estéril, sino autónoma y responsable, pero abierta a la interpelación liberadora de la fe.

Por eso pensamos que la publicación en castellano de los trabajos de Ricoeur que reúne el volumen *Ética y Cultura*¹ representa un verdadero servicio, no sólo al *pensamiento filosófico*, sino, a través de éste, a la *acción* (ética, educativa, cultural y política) y a la *fe cristiana* que desea transfigurarla e inspirarla como fermento.

En esta nota no nos es posible ni siquiera mencionar todos los diversos aportes que podemos encontrar en los trabajos publicados en este volumen, para realizar las tareas teóricas y prácticas involucradas en lo dicho más arriba. Solamente queremos detenernos en dos de los mismos, que consideramos importantes: en primer lugar, el modo cómo Ricoeur supera la antinomia básica que para la libertad se da entre *pertenencia* (a un orden de valores o instituciones, a una cultura, una tradición, una historia, una nación, una situación histórica) y *distanciación* (crítica, autónoma, creativa, abierta a lo universal y hacia el futuro), antinomia que la define como *libertad finita*. Pues precisamente allí se concentra el problema de las mediaciones históricas de la libertad. Luego, en segundo lugar y más brevemente, haremos ver cómo existe un cierto paralelismo entre la manera cómo Ricoeur

¹ Cf. Paul Ricoeur, *Ética y Cultura*, Editorial Docencia, Buenos Aires. 1986, 203 págs. La presente nota reproduce, con pequeños cambios y añadidos, la "Presentación" que el autor escribió para la mencionada recopilación de trabajos de Paul Ricoeur.