

PSICOLOGIA, FE E IGLESIA

por Saúl Miguel RODRIGUEZ AMENABAR

"...le daré también una piedrecita blanca, y grabado en la piedrecita, *un nombre nuevo* que nadie conoce sino el que lo recibe". (Apocalipsis, 2, 17).

En el mundo de lo religioso es frecuente encontrar expresiones referidas a la "voluntad" de Dios, al amor que a El se le debe y al esfuerzo por promover su "gloria". Pero es cuestión de preguntarse si se puede tomar todo eso como si fuera ajeno a la voluntad del hombre, a sus inclinaciones amorosas o a sus motivaciones, todo lo cual tiene tanto que ver con sus vicisitudes inconcientes (y por tanto no manejables).

¿No estaremos ante una trampa peligrosa y deshumanizante? No parece demasiado posible adherir verdaderamente a una voluntad de Dios sólo conocida por deducción o por reflejos emotivos pero con prescindencia de los mecanismos que confluyen para estructurar las operativas motivacionales. Por otra parte, tampoco es posible amar a Dios con total ausencia de las propias pulsiones, como si alguien fuera capaz de moverse sin el menor atisbo pulsional.

Más aún, la experiencia muestra hasta qué punto el recurso a Dios incluye los intereses o las necesidades particulares del creyente mismo. Pareciera entonces que el mundo referencial del hombre hacia Dios estuviera apoyado en los deseos de cada uno de los que a El recurren.

Esto nos lleva a dirigir la mirada hacia los distintos mecanismos psicológicos incluidos en el comportamiento religioso del hombre. No porque se ignore la necesaria "acción" de Dios en el encuentro de la fe sino por razones metodológicas impuestas por los límites del área de incursión del psicólogo. Nos colocamos pues en la óptica desde la cual el psicólogo atisba al mundo de la fe.

Sabemos que la actitud de fe no es como una línea recta que no sufre subidas que se alternen con bajadas o que no soporte resquebrajamientos ni necesidades de realimentación. Sabemos que el objeto último de la fe no es acequible en coordenadas puramente intelectuales por más que sea indispensable la acción de la inteligencia. Pero no basta. Si bien el encuentro en la fe sobrepasa las fronteras del psiquismo con sus motivaciones concientes e inconcientes, reclama también la presencia de una personalidad que se comporta a la manera de un todo en actividad. En el acto de fe esa personalidad hace *entrar*, por así decir, a Dios mismo dentro de su propia interioridad.

Aunque la religiosidad como tal se configura a partir de las instancias concientes y preconcientes, no por eso queda fuera de concurso lo que proviene de las esferas inconcientes, las cuales, muchas veces

tienen un peso muy grande. Y esto no solamente en situaciones francamente patológicas sino también en la vida corriente catalogable de normal.

Por lo demás, la actitud de fe no se asienta en la admiración contemplativa de determinadas doctrinas o dogmas asumidos como verdades: va mucho más allá, incluso hasta impregnar —y aun estructurar— al propio psiquismo. Imposible entonces una religiosidad despojada de afectos. Imposible también que los afectos estén aislados del resto de la personalidad, como si nada tuvieran que ver, por ejemplo, con las fantasías, muchas de las cuales, por ser inconcientes, parecieran encerrar expectativas que quedan sin respuesta, o al menos sin “la” respuesta esperada. Porque hay respuestas esperadas que son *aparentemente* —y solo aparentemente— del orden religioso. No están dirigidas a la fe porque los interrogantes y los deseos provienen de las napas más profundas del psiquismo. A veces pueden ser dilucidadas por la psicología. Otras veces ni siquiera eso.

¿Estaríamos hablando entonces de “condicionantes” de la fe? ¿Al menos relativos? De ninguna manera podemos hablar de condicionantes si nos referimos a lo que hemos mencionado como la *acción de Dios*. Podemos hablar en cambio de las “condiciones” psicológicas con que el individuo accede a la experiencia religiosa de la fe. Viene al caso recordar las palabras de Vergote cuando dice que el creyente “no crea la Presencia: ella es un don”. Agrega que la Presencia *precede* al hombre y constituye su porvenir: sus signos inauguran “la venida de Aquel que transfigura nuestro presente”. Estas afirmaciones contienen de un modo preciso y apretado, pero no menos significativo, la médula de este trabajo.

Nuestro enfoque está pues muy lejos de una concepción que ubique al hombre de fe como receptor *pasivo* de la acción de Dios, o bien, en el otro extremo, lejos asimismo de la pretensión de querer centrar las cosas en una pura opción personal sin referencia a dicha acción. Nuestra posición no es ecléctica sino integradora. Sin indagar en el origen último de la fe (cuestión teológica), sostenemos la existencia del estímulo dado por la transmisión de la palabra, que hace a Dios *analógicamente* inteligible desde la verdad, haciéndolo existir como objeto de entendimiento. La teología dirá que eso supone una inteligencia sobrenaturalizada, es decir, transformada por el Espíritu que le confiere una meta-inteligibilidad. En tal sentido, no se alude a la captación de la fe en su fuente ordinaria sino a la situación del hombre que por vía de fe adhiere a un contenido.

El creyente no es un sujeto inerte. El acto de fe mueve importantes componentes afectivos como parte de una respuesta donde necesariamente entra en juego la *actividad* del creyente. Surge así un estar tensionado hacia una realidad sentida como no-yo, movimiento que engloba los sentimientos, las pulsiones y las imágenes o fantasías a ellos asociadas. Todo esto configura algo así como un “afecto de creencias” que brinda al creyente una disponibilidad ante la palabra recibida. Tal actitud depasa la simple realización alucinatoria de los deseos y se convierte en un movimiento desiderativo de ver y amar (“amor Dei videndi”, dirían los teólogos).

Con esto llegamos a la relación intrínseca entre lo que el creyente recibe y la respuesta de coherencia que señala su reacción: es el pasaje del ver al creer.

La relación entre ver y creer

El pasaje del ver al creer está implícito y explícito a lo largo y a lo ancho de toda la Sagrada Escritura. Pero hay sitios donde las cosas resaltan de manera muy especial, tal como sucede en los escritos del Apóstol San Juan. En ellos aparece una clara y constante propuesta en orden a trazar un puente casi intuitivo entre la percepción de la realidad visible y la adhesión a lo que no se ve, partiendo del descubrimiento del valor de *signo* entrañado en aquello que “se ve”. Por eso hemos elegido su temática.

No se trata de la aceptación de la existencia de Dios, cosa por otra parte a la que se puede llegar por la vía del razonamiento lógico que devela la consecuencia que liga al antecedente con el consecuente. Se pretende mucho más: que a partir de la situación-estímulo abaricante del sujeto total, dada por la existencia del Jesús histórico, se llegue al reconocimiento de una continuidad ininterrumpida entre ese Jesús de la historia —el Jesús terreno que pisó los caminos polvorientos de Galilea y bebió el agua de sus pozos— y el Jesús trascendente que se realiza en el cuerpo de la Iglesia. Esto no puede alcanzarlo el aparato psíquico por sí mismo librado a sus propias posibilidades.

Juan propone asumir lo que Cristo dijo, y sobre todo, lo que “hizo”, asignándoles el valor de signo. Es verdad que el Antiguo Testamento incluye este principio en razón de que simboliza lo que vendrá con el acceso al Nuevo Testamento, y que éste proporciona el material para la interpretación que estructura más explícitamente la teología del dogma. Pero lo distintivo del diseño de Juan no está puesto en presentar la síntesis del “kérigma” o la historia de la Iglesia de los tiempos apostólicos y ni siquiera en exponer la doctrina. La innovación reside en el intento de provocar esa quasi-intuición que apunte a *ver* la acción histórica de Jesús como prefigura de las acciones de Jesús trascendente y *creer* que sigue actuando en la Iglesia.

Si intentamos relacionar el paso del ver al creer con la dinámica del psiquismo, no es para reducirlo a una experiencia puramente psicológica, sin coherencia interna de verdad y sin que lo experiencial pueda ser debidamente diferenciado como aspecto parcial. Decir que se relacionan equivale a plantear un hecho fundamental para la intelección de la conducta religiosa: es afirmar que los componentes psicológicos encuentran en lo religioso un terreno propicio para su despliegue. Sobre esta base se puede comprender mejor ese otro despliegue que convierte al amor natural en verdadero amor de *caridad*, ese que asombró al Freud lector de San Pablo y le hizo decir que él constituía la expresión más perfecta del amor. Lo que no pudo descubrir es que tal amor se torna in-alcanzable por las *solas* fuerzas de la naturaleza.

Ahora bien, si aceptamos la proposición de los teólogos en el sentido de que la fe es un don y precisamente un don gratuito de Dios— podemos preguntarnos si ese don es dado a un ser carente de vida, o de vías de reacción, o de autonomía, o de libertad, o de capacidad de

autorreferencia, o de comprensión intelectual, o de posibilidad de asumir compromisos afectivos suficientemente profundos y estables. Eso sería reducir al hombre a la pura pasividad. Pero la fe supone que a la acción de un Dios dador ha de responder la acción de un hombre receptor, con todo lo que tiene y lo que es: estamos de nuevo en la intervención de la naturaleza individual.

Esto es así porque la fe no es una abstracción. Es una "gracia" que se configura en el hecho de "hacer grato" a quien la recibe, el cual, como dijimos antes, no es un depositario inerte. La misma gratitud del don llama a una respuesta activa. ¿Acaso fructifica la semilla sembrada sobre piedra o donde la puedan comer las aves del cielo? Dicho de otra manera, la fe es un hecho concreto que acaece en el mundo real, un mundo inevitablemente tributario de la cultura que lo acuna.

Juan lo sabe muy bien. Por eso sabe que está escribiendo precisamente en una circunstancia cultural signada por los grupos gnósticos que tratan de convertir a Jesús en un personaje meramente histórico, encerrado en coordenadas puramente humanas. Ante eso, él quiere dar testimonio de lo que vio, no para quedarse ahí sino *para que todos crean* que Jesús es verdaderamente el Hijo de Dios, en el sentido más cabal y fuerte de la expresión. Con esa intención elige aquellos signos que más claramente precontengan los elementos de la historia que mejor puedan hacer ver la identidad entre el Jesús-histórico y el Jesús-Dios que continúa viviendo en la Iglesia con una existencia trascendente. Los llama "signos" (semeia) y no milagros porque no todos los signos son milagros sino que incluyen también otras acciones de Jesús y de su entorno ambiental. Estamos pues indicando que el planteo de Juan se hace *también* en función de una realidad terrena, y que en ella se incrusta la propuesta de fe.

Cuando se habla de la realidad, de realismo o de lo real, hay una tendencia a procesarlo como contrapuesto a lo psíquico, como si el psiquismo fuera tan solo un "ens rationis", sin un dinamismo energético bien concreto. Se hace menester precisar los términos.

Si bien en lo concreto las cosas se dan siempre juntas, es posible establecer una distinción conceptual entre lo que tiene una existencia efectiva fuera de nosotros (realidad objetiva) y el conjunto de procesos internos —deseos, pulsiones, afectos, fantasías— que acontecen en nosotros (realidad subjetiva): la línea divisoria entre ambos está dada por el cuerpo. Pero miradas las cosas desde un ángulo dinámico, esta línea divisoria es bastante endeble en razón de las constantes proyecciones e introyecciones con que se maneja el aparato psíquico. Habría que situar la frontera ya no estrictamente en el cuerpo —sin negar su carácter de límite— sino sobre la base de lo que es percibido como "yo" y "no-yo". Esta integración entre el adentro y el afuera abona una concepción en términos más amplios: lo que llamamos realidad desborda la pura materialidad captable mediante los sentidos corporales y abarca también los movimientos del psiquismo.

Mundo externo y mundo interno actúan en relación de vertiente mutua, interinfluyéndose y sufriendo los cambios provenientes de la interacción. Esto nos permite hablar de lo real como de una globalidad sumamente amplia y compleja que comprende una policromía de ele-

mentos que al compás de la distribución de las energías psíquicas y de los sucesos del medio, se van integrando, organizando y asociando. La resultante de todo este trámite que se renueva constantemente, aflora bajo formas de comportamiento para consigo mismo y para con la persona del otro. Significa que la conducta asume las exigencias de los afluentes que provienen de la ambientalidad material, del proceso de aculturación, del signo de lo social, del sello de la inclusión familiar y de las vivencias relacionadas con el propio cuerpo. De este modo se va desplegando la estructura de cada personalidad individual.

Queda claro que el psiquismo no existe suelto, como una isla interna flotante, sino dentro del contexto de la situacionalidad concreta, en una continua dialéctica individuo-ambiente. Tal es la realidad total humana. Pero eso exige un mantenido esfuerzo de adaptación, lo cual se lleva a cabo mediante los llamados "procesos psicológicos". Uno de ellos, la fantasía, ocupa un lugar tal vez privilegiado.

Parecería que hablar de fantasía en el acto de fe atentara contra la credibilidad del objeto propuesto al asentimiento del creyente. Porque si la prospección semi-intuitiva sobre la visión de lo histórico terminara recalando en una fantasía pura, la fe no pasaría de ser la proyección intrapsíquica de los deseos infantiles.

Fe y fantasía

En la escena con Tomás (20, 24) no se trata solamente de ver sino de ver para creer. Tomás reclama para eso una experiencia: ver y tocar. Jesús accede y Tomás responde algo que *no ha experimentado*, es decir, la divinidad de Jesús. La "moraleja" del Maestro parece un eco de aquella otra escena, la del regezuelo que pide la curación del hijo (4, 48). Jesús se queja de los que "ven" los hechos pero no les asignan valor de signo y le propone que crea sin ver signos, simplemente basándose en la opinión que tenía de Jesús. O lo que es igual, basándose en la imagen (o fantasía) que de El se había formado. Y el hombre creyó sin haber visto antes.

¿No estamos ante una fantasía que mueve a fe? Más aún, la expresión "Padre Nuestro que estás en los cielos" (Mt. 6, 9) implica la necesidad de manejarse con fantasías. Porque si bien "los cielos" aluden tradicionalmente a la situación simbólicamente localizable de la divinidad, arrastran y responden a la necesidad humana de tener una cierta visualización de los hechos trascendentes (como en la escena de la Ascensión). Por tratarse de algo que no se ve ni se toca, solamente puede ser afirmado por mediatización de la fantasía (nos referimos a la afirmación como proceso psicológico y no a su origen teológico). Empero, nada de esto arguye en el sentido de que el último tramo de la fe esté constituido por la fantasía. Pero tampoco hay que desecharla como si así se desdibujara o negara el aspecto nuclear de la fe, que no puede ser reducido a componentes psicológicos. Por eso es necesario dilucidar qué entendemos cuando hablamos de fantasía.

Antes se dijo que el comportamiento tiene que ver con el sujeto mismo y con el otro persona. Sin embargo, en virtud de la interacción adentro-afuera, nunca el consigo-mismo queda absolutamente separado dinámicamente de lo que uno percibe, siente o fantasea respecto del

otro. Hay entre ambos una misteriosa correlación. Por eso tiene que haber un "algo" que establezca la referencia y represente la diada sujeto-objeto. Tal es la misión de la fantasía: representar.

La mencionada relación involucra un movimiento que envuelve al sujeto, al objeto y a lo que con ellos tiene que ver, empezando por los deseos hasta las imágenes inconcientes del cuerpo propio. La fantasía tiene como misión representar a nivel de imágenes la síntesis dinámica de esas relaciones, reservando siempre el papel protagónico al sujeto que fantasea. A veces el mismo sujeto lo sabe —como sucede en los ensueños diurnos— pero muchas más el proceso queda alojado en las formaciones inconcientes del psiquismo. Se trata de la fantasía inconciente, que por ser tal no es más ingenua o inoperante. Por el contrario, los contenidos inconcientes están siempre al acecho, dispuestos a traspasar las barreras de la represión, si no ya de modo directo, al menos por medio de sus retoños, mejor posibilitados para llegar al nivel de la conciencia. Pueden aparecer bajo disfraz —como en el soñar— o deslizándose entre las envolturas de la conducta, ya sea de modo invasor —como en los síntomas neuróticos— ya sea de modo imperceptible y hasta sutil, como en las conductas corrientes, incluso en las conductas religiosas.

Así sucede que cuando aquellas imágenes inconcientes representan situaciones de satisfacción vividas en épocas arcaicas de la persona, las mismas imágenes concientes y sus referentes actuales pueden quedar sobrecargados por el deseo infantil. De esta manera, mientras la intención conciente apunta a un objetivo coherente y lógico, inconcientemente se busca reproducir lo ya experimentado como satisfactorio. Esta mescolanza de lo infantil en los comportamientos de la adultez cronológica termina por distorsionar las vías psíquicas acarreado insatisfacciones que llevarán al sujeto a la búsqueda de nuevas compensaciones, con la consiguiente cadena de frustración.

No hay que pensar, sin embargo, que toda influencia inconciente sea nefasta. La contribución de las fuerzas inconcientes al enriquecimiento de la vida psíquica y al buen manejo de los comportamientos, es bien cierta. La creatividad, la forja de ilusiones realistas, las actividades sublimadas, las mismas conductas diarias aparentemente insignificantes, reciben siempre su aporte. Como sucede asimismo con las realizaciones fundamentales de la vida: las decisiones que marcan rumbo, el compromiso amoroso, el acceso a la paternidad-maternidad y todas aquellas cosas que parecen brotar de un fondo no del todo asequible por el razonamiento, siempre parecen guardar un último rincón de misterio.

La fantasía recoge los datos que han quedado registrados de las experiencias vividas, inclusive los que se han alojado en niveles no concientes. El soporte a través del cual la fantasía hace sus descargas es la conducta, que de esta manera recoge el rastro arcaico y lo liga con el presente. El acto de fe en cuanto conducta no escapa a este "modus operandi", cosa que tiene su peso en la respuesta concreta que cada cual dará a la moción de la gracia: se puede ser santo o pecador, pero el modo de serlo depende de la totalidad personal, psiquismo incluido.

En las circunstancias que se presentan a raíz del caso Lázaro encontramos una buena comprobación de reacciones distintas ante un mismo hecho. La resurrección de Lázaro (cap. 11) señala un punto de crisis por cuanto allí se decide la muerte de Jesús (45). El signo que *todos* han visto es por demás elocuente, pero ante una misma evidencia física algunos creyeron y otros no. Pero entre los que creyeron hubo quien llegó apenas a una pseudo-fe, una adhesión humana basada en la simple conmoción humanitaria, a lo que bien puede cuadrar la desconfianza de Jesús "porque los conocía a todos" (2, 23). Se quedaron con una fantasía no creativa ni abierta a la intuición que sobrepasa a la fantasía misma. Otros, en cambio, llegaron a la fe. El lenguaje de los gestos estimula y propone ¿pero cuál es el elemento capaz de operar el salto del ver al creer?

Busquemos la respuesta en el famoso capítulo VI. No vamos a tratar la promesa de la Eucaristía sino los datos que miran hacia el verdadero concepto de fe.

El salto hacia la fe

Jesús hace una crítica muy realista (26): después de haber dado de comer a la multitud mediante el milagro de la multiplicación de los panes, aclara que no se lo busca por haber captado el valor de signo —que todos pudieron ver— sino porque se atascaron en el hecho material de haberles saciado el hambre. Al no haber ido más allá no han abierto los ojos del espíritu a la captación del "sello" (27) que el Padre imprimió en el Hijo del hombre. Se quedaron en una fantasía comandada por la satisfacción de necesidades biológicas y piden todavía otra señal (30), pero que sea de tipo cósmico —según su mentalidad— influidos por el recuerdo del maná que sus padres habían comido en el desierto (31).

Vuelve a aparecer aquí el papel de la fantasía en orden a la captación de los signos. No pueden mirar hacia adelante si no es en función de lo ya vivido o conocido, pero a esas imágenes no las pueden integrar en un contexto tendido hacia la creatividad. Este uso estereotipado de la memoria contrasta severamente con lo sucedido en el Tiberiades (21, 4), cuando Jesús se presenta como uno de tantos, pidiendo un poco de pescado para comer. Nadie reconoce que era El. Entonces les da otro signo (6) y allí salta Juan: "es el Señor". Lo que hizo posible el salto no fue la percepción de la figura que estaba en tierra preparando unas brasas sobre la arena de la playa sino la percepción del signo total lanzado hacia la trascendencia, más allá de la historicidad de la escena. También Juan utilizó sus recuerdos. Al fin y al cabo ya había vivido cosas semejantes y a ellas se retrotrae en un movimiento espontáneo de su psiquis, asociando pasado y presente en un contexto nuevo donde lo creativo, en última instancia, no procede de la carne ni de la sangre sino de Dios (1, 13).

Esta clase de creatividad les faltó a aquellos discípulos que ante la promesa eucarística llegaron a la conclusión de que "duro es este lenguaje" (6, 60). Pareciera que la comida que les acababan de proporcionar no hubiera saciado su oralidad, recibiendo el discurso en un sentido físico, envuelto en una fantasía canibalística. Estaban de-

masiado atados a la "carne", es decir, a la mera percepción de lo histórico, sin ese atisbo de apertura para dejarse alcanzar por la acción del Espíritu "que da vida" (63) por su propia iniciativa. No basta pues la experiencia de la carne, y ni siquiera de la carne impregnada de capacidad creativa, si el Padre no da la posibilidad de "venir" hacia Jesús (65) poniendo al hombre en posición de dar el salto.

El camino que lleva al descubrimiento de la identidad entre el Jesús histórico y el Jesús trascendente nos aleja cada vez más de un criterio insuficiente: el tránsito no se puede hacer solamente por una vía de tipo argumentativo. En cambio nos sumerge en un criterio de certeza respecto a la intervención de una acción heterogénea al hombre mismo. Según Juan hay una etapa que va hasta la muerte de Cristo y otra que estará sellada por el "Spiritus Veritatis", el cual ha de proporcionar la cabal comprensión del mensaje de Jesús. Hasta que esto suceda los hombres están sujetos a falsas interpretaciones, como se puede constatar en el episodio de la entrada triunfal en Jerusalén (12, 12): la fantasía de los que aclaman al "Rey de Israel" se cierra sobre sí misma en la expectativa de un mesías cortado a imagen y semejanza de un rey terreno. Han conocido pero no han entendido. Quizás muchos de ellos han podido llegar a un cierto entendimiento teórico y abstractizante acerca de las enseñanzas de Jesús, pero no han logrado una conexión de fondo entre lo visto y oído, por un lado, y la realidad trascendente por el otro. Porque la fantasía no basta cuando no se posee el "Spiritus Veritatis".

Sin embargo la fantasía también está ahí. Tiene que estar porque también en el acto de fe interviene el aparato psíquico con sus procesos específicos, generando diferencias entre las imágenes representativas involucradas en lo religioso. Hay diferencias entre la imagen todavía cargada de connotaciones no trascendentes que Pedro tiene de Jesús cuando se rehúsa a dejarse lavar los pies (13, 7) y la que tiene Magdalena ante la palabra-signo cuando Jesús le dice simplemente "María" (20, 16). Ambas están a mitad de camino hacia la fe. Pero mientras Pedro mira todavía a un Jesús muy histórico, ella "cree" aunque pensando que *ese* Jesús que tiene ante sí es el mismo de siempre. El tránsito cabal al Jesús trascendente será fruto del Espíritu en cuya virtud el "testimonium Dei *in se*" está ontológicamente presente en el fiel como verdadera experiencia interior de vida cristiana.

El reconocimiento de la identidad entre Jesús histórico y Jesús trascendente no es pues el resultado de una inducción o de un tracto argumentativo sino de la acción del Espíritu testificante (16, 13). No es tampoco un testimonio que retome los recuerdos de lo ya vivido solo para hacerlos de nuevo presentes y dejarlos librados a la capacidad humana de asociarlos con lo que se ve y se toca. Es un testimonio interpretativo que afinca en el orden humano una posibilidad que no viene de la naturaleza.

Seguimos en el paso del ver al creer. Solo que antes lo visible estaba en la humanidad de Jesús mientras permanecía invisible la divinidad. Ahora ha cambiado lo visible, que reside en la "nueva encarnación" (en la Iglesia), mientras también se ha hecho invisible su humanidad histórica. El Espíritu sigue siendo el factor de tránsito

a la fe pero su influjo se ha abierto a mostrar la conexión entre los gestos de la Iglesia y los del Cristo histórico hoy ya trascendente. Así la fe mira al reconocimiento de la Iglesia como una encarnación prolongada: esta realidad está precontenida en los gestos del Cristo histórico. Tal es lo que Juan ilumina de manera especial a través de los signos escogidos "para dar testimonio de la verdad".

La noción de Iglesia

Juan pretende llegar a la médula de la realidad eclesial. Para ello excita la memoria evocativa recurriendo a las imágenes del Antiguo Testamento, como para crear cierta conciencia de renovación en la continuidad, mucho más que como ruptura del lazo con Israel.

Antes el centro del culto era el Santuario, pero habrá un santuario nuevo que será el *cuerpo* de Cristo (2, 21); habrá también un nuevo maná, el verdadero pan de vida (6, 51). Los profetas hablan de una viña plantada y regada por Jahvé, la que solo dio frutos silvestres: sin embargo, la verdadera vid es Cristo y nosotros somos sus ramas (cap. 15). Más lejos se llega todavía en la Oración Sacerdotal de Jesús en la cual se hace un magnífico trazado de la noción de Iglesia. Allí Cristo ruega por una unidad que no es una situación tangencial o de yuxtaposición y ni siquiera una coparticipación espacio-temporal de individualidades ligadas por vínculos familiares, de amistad o socioculturales. Más que eso: está proponiendo un modelo, a saber, su unión con el Padre (21). Esto no constituye una mera comparación de corte e intenciones didácticos, sino una propuesta de unidad vital *en* El y el Padre porque es la única manera de ser "perfectamente uno" (23). La propuesta está abierta asimismo a la dimensión escatológica. (24) en el sentido de que así como se reclama en esta vida la unificación con el Padre, así se prolongue donde Cristo esté para que podamos contemplar su gloria ya no en signos sino en sí misma.

¿Cómo podría uno manejarse con todo eso si no contara con el apoyo de la fantasía? No hay que olvidarse del hecho de estar apuntando a situaciones que solo pueden ser asumidas en términos analógicos, por más prolijidad con que se intente el acercamiento a la Presencia *presente* en un ser humano real y encarnado. Se trata de una experiencia religiosa que necesariamente provoca una función adaptativa (y no solo desde lo teológico). Los actos en que esta función se traduce en lo operativo llevan un doble sello: el de la temporalidad en que se inscribe la conducta religiosa y el de la a-temporalidad que le presta el registro de la fantasía.

Sabemos que la fantasía recoge los residuos que el inconciente ha logrado enviar a través de la barrera de la reresión y los incluye asociativamente con el resto del material que utiliza. Esta cadena de asociaciones opera también en el comportamiento religioso, con lo cual lo hace apto para atrapar las reviviscencias tanto de lo que fue satisfactorio como de lo que fue productor de angustia. Pero es menester matizar las expresiones conceptuales a fin de no caer en un determinismo ajeno a la condición humana.

Desde el momento en que el horizonte último de la fe —como origen y como meta— escapa a lo perceptible mediante los sentidos, la *figura* de sus contenidos pasa necesariamente por la representación que de ellos se haga en la fantasía. Para construir esa representación el hombre tiene que echar mano de lo ya conocido, ya sea con conocimiento actual, ya sea con desconocimiento actual pero fácilmente recuperable por la conciencia, ya sea lo que ha quedado velado por la represión que lo remitió a la oscuridad inconciente. Más exactamente, podemos afirmar que todo eso entra en la imagen aunque de manera condensada y con diferente peso e influencia según cada personalidad individual.

Cuando hay predominio de lo inconciente la imagen estará recargada con reliquias arcaicas y su cohorte de afectos, sentimientos y deseos estará bien dispuesta para desplazarse hacia un aparecer bajo forma de comportamientos religiosos. En cambio, cuando la personalidad está más desligada de expectativas infantiles, la vivencia de lo religioso también lo estará, en la misma medida que corrientemente acompaña a cualquier otra conducta catalogable como "normal". Dejamos de lado la eventual consideración de lo que esto pueda significar para la planificación de una catequesis adaptada a cada etapa del desarrollo (y de la adultez!), planteada con criterio de realidad según el momento por el que atravesase la vida de la persona. Tomamos en cambio lo que tiene que ver con la manera de armar las fantasías cuando los signos están referidos a la situación de la Iglesia.

No es raro que el común de la gente confunda la noción de Iglesia, en cuanto traslúcida de la trascendencia, con la organización y el trámite humano de una administración eclesiástica particular. Este aspecto responde a una situacionalidad concreta ahincada en una cultura determinada, de la cual salen los hombres que llevan esa administración. Son también hombres concretos, con sus luces y sus sombras. Esta confusión de dimensiones es ampliamente tributaria del material —conciente e inconciente— con el que se elaboran las fantasías. A ello se agrega la proyección de los conflictos ignorados por la persona, pero presentes y activos, que encuentran en el campo religioso una plataforma de lanzamiento apta para canalizarse sin ser reconocidos. Así por ejemplo, alguna vez se ha dicho que la *actitud* de crítica a la Jerarquía encierra núcleos conflictuales no resueltos (se habla de "actitud" como de algo encarnado de manera estable en el individuo, producto del yo y sus circunstancias, como diría Ortega).

La capacidad de construir fantasías condensando imágenes entra también en juego ante la percepción de aquellos signos que aparecen en la manifestación histórica de la Iglesia, y que según Juan muestran la identificación entre ella y Cristo.

Tomemos el capítulo del odio a Cristo extendido a su Iglesia (15, 18 y 17, 14). Odio es agresión y la agresión es una de las dos pulsiones fundamentales del ser humano. Por eso no queda jamás totalmente agotada. Puede ser reprimida y tornar una y otra vez cabalgando las conductas, incluso las más nobles y socialmente aceptables (por ejemplo, aquellos que para mantenerse en un comportamiento de ayuda a otros, necesitan tenerlos siempre carenciados). Muchas veces se atribuye explícitamente una actitud de agresión a los ateos militan-

tes —lo cual puede ser muy real— pero también pueden ser agresores tapados los mismos creyentes. Los hay que so pretexto de justicia, reforma o tradición, lo mismo da, sabotean a la Iglesia desde adentro, de una manera más sutil pero no menos destructiva. Están también los "perseguidos" de siempre que ven fantasmas escatológicos aun en los casos de crítica constructiva o de simple desacuerdo en cosas opinables. Unos y otros han edificado su propia iglesia fantaseada a la cual dedican lo mejor de su culto. Pero *su* iglesia es un producto psicológico que resulta espúreo si se lo confronta con la noción de Iglesia que propone Juan.

La identidad Cristo-Iglesia se prolonga además en otras muchas circunstancias. La Iglesia testimonia acerca de Jesús lo mismo que el Espíritu da testimonio de El (15, 26). Pero si se la mira desde coordenadas puramente humano-históricas la visión que se tendrá de ella quedará de nuevo encerrada en la tenaza de la fantasía. Así se ignorará en los hechos prácticos que ni Cristo ni la Iglesia son factura de este mundo (15, 19) y resultará dificultosa la comprensión de que la Iglesia es la depositaria de la gloria que el mismo Cristo recibió del Padre (17, 22), consumando la obra que le había encomendado (17, 4) y manteniendo el vínculo entre Dios y el hombre por la custodia del depósito de la Revelación y por la fusión amorosa fundante y fundamental (3, 16 y 17, 23-26).

Todas estas citas encierran pautas que hacen muy posible la proyección de aspectos inconcientes, empezando por la imagen de "padre". Tenemos una representación conciente del padre propio y también una representación inconciente *de* padre, con coincidencias y diferencias entre ambas. En la imagen inconciente se amalgaman diversos rasgos, algunos de los cuales hasta pueden ser contrarios entre sí: allí está representado el hombre que fue el primer discriminador antinarcisista de la realidad infantil, el que brindó (o se deseó que brindara) la cuota de amor y ternura necesaria para la autoestima básica y el que está implicado tanto en gratificaciones como en frustraciones, históricas o fantaseadas. En estas imágenes-rastras está incluida también la relación con la madre, con las vivencias registradas durante las etapas del desarrollo. La medida en que esto se proyecte operativamente en la imagen de Dios, sea matizándola o invadiéndola, depende de cada caso individual. Pero en toda hipótesis, el movimiento proyectivo nunca está completamente ausente en el acto de fe.

Otro campo fértil para la proyección creadora de confusiones, lo brinda la calidad de "esposa y madre" que se aplica a la Iglesia. El mundo conflictivo que se debe atravesar hasta llegar a la madurez psicológica recién se termina de elaborar hacia el final de la adolescencia. Pero pueden quedar rastros sobrevivientes susceptibles de entrar en el mismo juego de dinámica proyectiva que señalamos con respecto al padre. Los aspectos sentidos como rechazables de la figura fantaseada de la madre o *de* madre pueden ser desplazados bajo forma de ataque a la Iglesia, o constituir un óbice para el adecuado despliegue de la actitud creyente.

(Mencionemos de paso el valor psicológico que puede asumir una sana devoción filial a la Virgen María. No solo es un factor ordenador y promotor de comportamientos sublimados sino que ayuda a canalizar

aspectos del vínculo con figura materna, que de otro modo no encontrarían un cauce suficientemente adecuado a la necesidad de equilibrio psíquico. Con esto no se pretende reducir a coordenadas psicológicas el papel eclesial de María sino tan solo mostrar un cierto beneficio colateral).

Las figuras que otrora fueron dadoras de normas (permisos y prohibiciones) pueden renacer inconcientemente en una Iglesia que muchas veces expresa bajo formas de normatividad la necesaria custodia del bien en todas sus posibles dimensiones (naturales y sobrenaturales). Surgen así actitudes contestatarias generalmente apoyadas en una buena cuota de racionalizaciones. Si a esto se agrega la contribución proveniente de comportamientos no muy aceptables de algunos hombres de la Iglesia, todo queda bien adobado para que la fantasía se adueñe de las situaciones y comande las conductas emergentes, aumentando la confusión entre lo trascendente y lo administrativo.

La experiencia de creer

El camino de acceso a la fe en la Iglesia —*credo in Ecclesiam*— tal como lo rotura Juan, no responde a un planteo metodológico de corte estrictamente apologético. Solo resulta válido para aquel que por lo menos admite la revelación sobrenatural del Antiguo Testamento. Se trata de trabajar la coincidencia de imágenes y la continuidad de los signos pre-anunciados que luego quedarán fijados como realidades en Cristo y su Iglesia. Se trata de descubrir la intervención de Dios a través de ciclos históricos y trascendentes. Nada de esto puede quedar subyugado a una demostración silogística. Se trata entonces de ir develando sombras hasta encontrarse con el cuerpo que las proyectaba.

La coincidencia de imágenes vétero y neotestamentarias, la intuición creativa que a la luz de la inteligencia sellada por el Espíritu las ve realizadas en Cristo y la Iglesia, y la consecuente expresión como acto de fe, no constituyen una isla sobrenatural en medio de la carne. Las cosas se dan en una personalidad dotada de psiquismo activo y eficaz, un psiquismo que se integra en el contexto religioso total, con su cuota de deseos y de empuje hacia la acción. Lo intemporal se temporaliza en el aquí y ahora del acto, mientras lo temporal lo acoge haciéndose a sí mismo símbolo en una suerte de intemporalidad. Esto sucede como lugar de encuentro entre los contenidos que retornan del inconciente, las fuerzas represoras que intentan controlarlos y los aportes que llegan por vía de percepción. No es precisamente una localización espacial sino una articulación dinámica con caracteres propios, intermediadora entre el adentro y el afuera.

Nos estamos refiriendo a una semi-instancia (o como se la quiera denominar) llamada Preconciente, donde se lleva a cabo la tarea de descarte y ligadura de todo el material allí convergente. Esto se cumple de manera no conciente. Lo cual no es ignorancia: el Preconciente "sabe", pero con un saber distinto al de las ideas razonadas, como quien oficia de guía hacia una resultante que quedará representada en una fantasía o imagen representativa. Esta quedará al mismo tiempo impregnada de cargas afectivas, según el rumbo marcado por los factores que predominan en la síntesis dinámica.

En los hechos nos encontramos con un sujeto aprehendiendo los objetos que se le presentan como depositarios de la fe. Puede suceder que el peso de lo arcaico sea tan masivo que sus imágenes representativas invadan el comportamiento religioso, muchas veces hasta de modo alucinatorio. Así lo vemos en esas actitudes de reproche a un Dios que "no ha querido" hacer *mi* voluntad, en lo cual se denuncia la presencia de una fantasía inconciente que representa al sujeto-niño frente al padre-madre carenciantes (o fantaseados como tales) a quienes se les dirige el reclamo infantil. El "Abba, Pater" no es ya un clamor adulto del ser adulto sino la caricatura distorsionante de un chico que no ve satisfechas sus expectativas.

Pero si el sujeto ha metabolizado sanamente las transformaciones impuestas por los conflictos normales y necesarios de las etapas evolutivas, si ha alcanzado un buen nivel de manejo pulsional, si se ha estabilizado en un monto de represiones coherente con la realidad y ha superado las ansias desmesuradas de satisfacciones infantiles, entonces habrá perdido eficacia la realización alucinatoria de los deseos, con lo cual la línea de las ilusiones y los proyectos quedará enriquecida con una auténtica creatividad.

Estas características psicológicas quedarán exitosamente integradas en el comportamiento religioso. El sujeto estará así abierto al descubrimiento y al misterio, con franca disponibilidad intelectual y afectiva (atributos integrables en una actitud fe), con suficiente capacidad creativa para despojar de utopías a las ilusiones y a los proyectos, en un caldo de cultivo impregnado de certeza intelectual y de adhesión afectiva (atributos integrables en una actitud de esperanza) y con un bagaje de afectos bien aligerados de aquellas cargas narcisistas que mellan el encuentro con el Trascendente y erotizan el contacto con sus signos, sean personas o situaciones: es el punto en que el amor hace oferta de sí para ser transformado en caridad.

Desde esta perspectiva de fondo la fe proporciona una experiencia *nueva* que enriquece y depasa al solo hecho de intuir la superposición de signos. Es la diferencia que media entre el nacimiento físico desde el seno de la madre y aquel otro que proviene "de lo alto" (3, 3 y 5). Esta forma de nacer no puede ser percibida en sí misma como acción. Lo mismo que el viento, solo puede ser reconocida en sus efectos, pero nadie sabe "de dónde viene ni a dónde va" (8). De todos modos, quien renace de lo alto queda embarcado en una experiencia religiosa que le es inédita: es la experiencia de "creer". Sus alcances son abarcales, tanto más cuanto más profunda y firme es la respuesta del creyente.

Esta experiencia no se puede definir como búsqueda de la verdad —aunque ésta también está comprometida en el contexto total— sino como *posesión*. Y como posesión de un "objeto" aceptado como real. Ya hemos dilucidado el concepto de realidad y sabemos que comprende aquello que tiene existencia objetiva, lo que es subjetivo (se lo conozca o no) y la correspondiente traducción en términos de yo y no-yo, apuntando a la discriminación entre mundo externo y mundo interno. Pero no es una experiencia originaria *de la Gracia*: a ésta solo se la puede captar —si cabe el término— en y por sus signos. La experiencia del acto de fe es una experiencia de vida. Su dinámica

condensa aspectos intelectuales, afectivos, volitivos y establece una apertura hacia lo comunitario. Es un movimiento que desemboca en comportamientos tanto individuales como sociales y en los que el hombre se percibe en situación dialogante con Dios.

El punto de partida experiencial está dado por la situación-estímulo (hecho bien concreto) provocado por la palabra y las acciones del testigo transmisor. Esto activa los deseos de (re)encuentros satisfactorios, como en cualquier otra conducta: en un solo tender hay un intento de recuperación de gratificaciones ya vividas y de posesión del bien previsto, de cuya conjunción brotará el afecto de deleite. La opción por la fe realiza la síntesis entre la certeza de lo que es conveniente y el sentimiento de lo deleitable.

El hombre que ha recibido y acogido el don de la fe no está por eso exento de lucha. La cuestión está en seguir adelante hasta alcanzar la victoria. A todo aquel que lo logre se le dará "una piedrecita blanca, y grabado en la piedrecita, un nombre nuevo que nadie conoce sino el que lo recibe" (Apoc. 2, 17). Si bien la perspectiva del texto es escatológica, podemos dejar que se deslice una idea acerca de lo actual.

En efecto, desde que se accede a la experiencia de crear, la mano del creyente se estira hacia la piedrita, en un intento de posesión adelantada. Es el comienzo de la búsqueda de una nueva identidad, aquella que está grabada sobre el fondo blanco de la piedrita. El hombre total, con todo lo que tiene y puede, pero iluminado por la inteligencia del Espíritu, seguirá estirando su mano, experiencia tras experiencia, hasta nacer a su nueva identidad. Por ahora mira "como en espejo", con todo el arrastre de su carga psíquica. Cuando llegue el "cara a cara", ya sin barreras, la piedrita hará brillar su nombre nuevo, ese que estaba escondido en el misterio de Dios y que se fue develando paso a paso cada vez que con amor y verdad repetía "credo in Ecclesiam".

(Las pautas teológicas fundamentales que se han seguido en este trabajo han sido tomadas de las clases dictadas en la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador, Area San Miguel).

VII SEMANA NACIONAL DE TEOLOGIA

La Sociedad Argentina de Teología (SAT) realizó su VII Semana Nacional de Teología del 3 al 7 de agosto pasados en la Casa Betania de La Falda, Provincia de Córdoba. Participaron 39 teólogos provenientes de distintos puntos del país y, por primera vez, asistieron teólogos de los cinco países limítrofes, amén de la presencia de Mons. Estanislao Karlic, Arzobispo de Paraná y Presidente de la Comisión de Fe y Cultura de la Conf. Episcopal Arg., y miembro de la S. A. T.

El tema de la Semana, "Teología y praxis pastoral", fue abordado desde distintas perspectivas por cuatro expositores:

1º: El P. Jorge Seibold, s. j., de San Miguel, brindó un panorama sobre "Teoría y praxis desde la historia de la filosofía". Partiendo del mundo griego (Platón y Aristóteles), pasando por Santo Tomás, hasta llegar a los filósofos de la modernidad (Bacon, Descartes, Galileo, Hobbes, Vico, Leibniz, Kant, Hegel y Marx).

2º: El P. Armando Levoratti, de La Plata, expuso el tema "Fe y obras en la Sagrada Escritura". "¿Qué debemos hacer?". Esta pregunta, constante en el Nuevo Testamento, fue el interrogante desde el cual el expositor analizó la predicación de Jesús, la Iglesia primitiva, las Cartas de Pablo y la Cara de Santiago.

3º: El P. Roberto Sanguinetti Montero, de Montevideo, Uruguay, expuso los "Aspectos dogmáticos de la relación teología y pastoral": el carácter salvífico de la fe, los desafíos de la hora (pastoral popular, mentalidad moderna, familia, opción preferencial por los pobres), el carácter salvífico de la verdad, el diálogo con las ideologías, la teología pastoral y el culto.

4º: Don Antonio do Carmo Cheuiche, obispo auxiliar de Porto Alegre, Brasil, y miembro del CELAM, abordó la "Problemática pastoral de América Latina", exponiendo los presupuestos y lineamientos básicos de una pastoral orgánica de la cultura en América Latina.

Estas cuatro ponencias, con sus respectivos debates subsiguientes, ocuparon dos de los días de la Semana. Un tercer día fue ocupado por el trabajo y reflexión en grupos sobre diversos temas: persona y estructura en la Evangelización de la cultura; teologías subyacentes a las distintas praxis pastorales; teología y praxis pastoral.

El trabajo de los grupos fue interrumpido para escuchar las "comunicaciones" de los sacerdotes Michael Gibaud (Paraguay), Jaime Virreira Guzman (Bolivia) y Sergio Zañartu, s. j. (Chile), quienes expusieron los principales desafíos pastorales de sus Iglesias.

El último día fue dedicado a la puesta en común de las conclusiones grupales y a la evaluación de la marcha de la SAT, fijando lugar, fecha, temario y metodología para la VIII Semana Nacional, en 1988.