

- b) A nivel de la pareja conyugal, el desarrollo de actitudes más dialógicas y decisiones más compartidas, no excluye el mantenimiento de roles claramente diferenciadas en cuanto, especialmente, a la relación con los hijos.

La pareja conyugal mantiene, en el nuevo medio, un profundo sentido de respeto tanto en relación a la familia de orientación (padres) como con respecto a los vínculos entre los propios cónyuges.

La mujer desempeña un rol fundamental, tanto en lo intra como extradoméstico, para la supervivencia y cohesión de la familia urbana.

- c) En la relación padres-hijos, es donde pueden visualizarse las fisuras más importantes, referidas a la asunción por parte de los hijos de la cultura de los padres.
- d) El trabajo aparece como un factor de enorme gravitación en cuanto a su incidencia, tanto en la división de roles como en la distribución de responsabilidades y en particular en relación a la incorporación de la mujer en el mercado laboral.

Finalmente podemos sintetizar lo señalado anteriormente en dos tipos de constataciones. Por un lado las que se afirman como consolidadoras de la familia y por el otro, las que implican un riesgo en cuanto a su cohesión e identidad.

En el primero de los casos nos referimos a la existencia de un sentido de pertenencia familiar, una valoración del trabajo y una asenadrada piedad.

La pertenencia se expresa tanto en el mantenimiento del vínculo como en el sentido de fraternidad y respeto familiar.

El trabajo, en cuanto conforma un factor decisivo en la construcción de su vida personal-familiar y en el condicionante más importante de su inserción social. La piedad, como el aspecto de la cultura santiagueña que sobrevive en mejores condiciones, a los embates de la ciudad.

En el segundo de los casos, la problemática de la ruptura cultural (padres-hijos) plantea el desafío de superar la misma, o por el contrario, perder una memoria cultural imprescindible para consolidar su verdadera identidad.

No se trata de que los jóvenes asuman simplemente la cosmovisión de sus padres, sino que, asumiéndola, la enriquezcan con las nuevas vivencias de su vida en el ámbito urbano.

De esta forma, padres e hijos, insertos en una sólida trama relacional con hermanos y parientes, desarrollan su vida familiar en el contexto urbano, tratando de sobrevivir, aun en medio de presiones y demandas, que la sociedad consumista y uniformadora, ejerce sobre ellos.

"Yo a los míos les digo... que nunca, nunca tienen que dejar de ir a Santiago cuando ellos anden bien o puedan, ir a visitar a los tíos, sino está ya la abuela. a los tíos, que no se olviden de eso, que es lo mejor que tenemos". *Rosa.*

"... Sabe porque sentimos nostalgia y un poco de rabia. ¿Por qué tenemos que venir todos acá...? ¿Por qué?". *María.*

CULPABILIDAD, RITO Y RITUALISMO (UNA APROXIMACION PSICOANALITICA)

por Saúl M. RODRIGUEZ AMENABAR (Buenos Aires)

En el ejercicio de la profesión de psicólogo es frecuente encontrar personas que no acusan sentimientos de culpa en situaciones en las cuales es posible detectar tales sentimientos aunque los mismos no alcancen el nivel de un conocimiento consciente. Por otra parte, cuando se experimenta culpabilidad —sobre todo en cuestiones relacionadas con un discernimiento moral— se la suele atribuir a la educación recibida en el medio familiar o por la información religiosa, o por ambas cosas a la vez. En tal sentido la culpa dependería de factores presionantes desde afuera de la personalidad: pero habría que preguntarse si no obedece más bien —como elemento básico— a factores primarios que forman parte habitual del proceso de desarrollo, sobre los cuales actúan las influencias del medio cultural como son la educación familiar y la enseñanza religiosa.

En realidad el sentimiento de culpa no proviene *originariamente* de factores puramente externos. Estos, en cambio, proveen las imágenes que configuran el contenido referencial concreto de la culpa, en cuanto sobre esas imágenes se desplazan las fantasías *inconscientes* ligadas a la razón última de la existencia de la culpabilidad. Por lo mismo las influencias culturales no tienen la categoría de originantes de la religiosidad sino que es estrictamente al revés: porque hay religiosidad puede surgir la vivencia de culpa religiosa o "pecado". Ello es así en razón de que para hablar de pecado se necesita la referencia a una escala de valores de orden trascendente.

Pensar que la religiosidad es un subproducto de la culpa, ya sea culpa individual o —como erróneamente lo propuso Freud— culpa social y ancestral, es asimilarla a una defensa más contra la angustia de castración y el parricidio.

El sentimiento de culpa cubre un amplio espectro de situaciones personales. Sin embargo es posible diseñar una visión sistemática que permita distinguir, tal como ya lo hace la mayoría de los autores, entre culpa patológica y culpa normal (o sana, si se prefiere no acudir a la categoría de normalidad).

La culpa patológica se rige por un estatuto narcisista: el altruismo, si lo hay, sólo cubre una escala mucho menor. El incumplimiento del Yo ante las exigencias del Supervo abre una dolorosa herida narcisista y al mismo tiempo coloca al sujeto frente a la idea de castigo. Por eso la culpa patológica arrastra al menos un matiz persecutorio, como se ve en algunas formulaciones de tipo religioso (por ejemplo, la presentación del infierno en puros términos de castigo y sin tener en cuenta su aspecto más tremendo que es la ausencia de un amor reparador).

La culpa normal es de carácter altruista o al menos con marcado predominio de éste sobre los restos narcisistas de toda personalidad. La encontramos en general ligada a faltas de orden ético, y de manera específica en el orden religioso bajo forma de pecado. Su estatuto se funda básicamente en la necesidad de reparación no para suturar la herida narcisista sino por amor al objeto agredido.

De todos modos ha de tenerse en cuenta que estas tres posibilidades (culpa narcisista, culpa ética y culpa religiosa) pueden darse juntas en una misma situación concreta en la cual una de ellas sea prevalente, dando así su matiz predominante a la culpa global. Si lo que más resalta es la culpa normal, el sujeto es capaz de reconocerla, asumirla de manera reparadora y estructurar de modo socialmente constructivo el comportamiento subsecuente que corresponda. Si la culpa es patológica el sujeto intentará evadirse de la angustia mediante cualquier clase de mecanismos de defensa sin poder hacerse consciente de que lo está haciendo. Por ejemplo, proyectará la culpa sobre los demás "convirtiendo" al otro en culpable (como sucede con aquellos que son intrasiguentes y constantes descubridores de cuanta inmoralidad, verdadera o fantaseada por ellos mismos, les parece encontrar en persona e instituciones). O bien, por la sobrecarga narcisista personal se hace demasiado doloroso soportar la culpa y se recurre (inconscientemente) a la negación de la misma. Así la religiosidad puede servir como pantalla de proyección donde Dios es visto inconscientemente como el símbolo de un Superyo severo que se torna sumamente peligroso por su capacidad omnipotente de castigo (como cuando algunos sucesos producidos por causas naturales son vistos como un "castigo de Dios", o cuando ante un mal ajeno se dice "Dios lo castigó").

A la distinción entre culpa normal y patológica se agrega la posibilidad de explicitar una diferenciación ya contenida en las anteriores: percepción consciente de la culpa y presencia inconsciente de la misma.

La culpa conscientemente percibida suele presentarse bajo forma de remordimiento. Nos referimos al clásico "remorsus" de los tratados, expresión subjetiva del sentimiento de culpa, que actúa como una agresión surgida desde dentro del sujeto que se siente culpable. Puede estar acompañado o no por el arrepentimiento. Si éste no se da quiere decir que la persona está actuando con mecanismos de defensa contra la angustia y con predominio del principio del placer. Cuando el principio de realidad es prevalente, se alcanza el arrepentimiento por cuanto el sujeto reconoce la distonía conductual en la que incurrió. En este caso la agresividad queda subordinada al "eros" y superada por él, con lo cual el sujeto puede encarar la reparación de la falta (al mismo tiempo se hace capaz de sostener la ambivalencia frente al objeto, característica indispensable para la estabilidad amorosa).

La percepción consciente de la culpa no significa que ella esté originada por el hecho que se percibe como originante: detrás de esta percepción consciente se esconde la motivación inconsciente de donde realmente toma su punto de partida, a lo cual se ha agregado el hecho actual como una sumatoria de culpabilidades. Esto no quiere decir que los hechos actuales son incapaces de generar sentimientos de culpa.

Más bien se quiere significar que todo hecho culpógeno actual encierra un mecanismo de desplazamiento. Sucede que la situación originante primitiva que estaba reprimida sigue siendo inexistente (inconsciente) para el sujeto, mientras que el afecto que le estaba unido se ha enlazado a la situación actual percibida conscientemente por él. Por eso decimos que todo sentimiento consciente de culpabilidad encierra siempre una representación inconsciente primaria.

El desacuerdo entre el Yo y el Superyo, que se da en toda situación de culpa, produce una frustración, y ésta —como sucede siempre en primera instancia— engendra agresión. La agresión reprimida se enquista dentro del núcleo inconsciente de la culpa, aunque no todo gira en torno a lo agresivo pues hay también una estrecha relación con elementos amorosos. Todo esto tiene que ver con el temor a la pérdida en lo cual se involucra a los padres o sustitutos a causa de su papel de dispensadores de protección y de amor, cosa que sometida primero a represión puede resurgir disfrazadamente en años posteriores (por ejemplo, cuando el sujeto se acoge a una obediencia neurótica tapando con la sumisión masoquista la rebeldía contra la autoridad).

La fantasía de pérdida de los objetos amorosos primarios funciona como una amenaza que pesa sobre el equilibrio psíquico, pudiendo llegar hasta el punto de sentirse cerca de una verdadera aniquilación, con el terror que eso supone. Si la imagen de la separación queda fijada psíquicamente (aunque sea de manera inconsciente), esa "experiencia" se traduce en una fantasía de desamparo, con la carga de angustia que la acompaña. Dado que el aparato psíquico ha quedado programado como si fuera una computadora, permanece latente y acechante el temor de repetir la experiencia, lo cual, en última instancia, es temor a repetir la pérdida del amor.

¿Qué proceso ha tenido lugar para que esto sucediera? Pensamos que el Yo ha hecho una identificación narcisista con el objeto amado y que en el proceso evolutivo no se ha llegado a alcanzar la capacidad de soportar su pérdida. Por el contrario, cuando se tiene tal capacidad se puede tomar distancia con respecto al objeto amado sin que se anule el buen vínculo que ha quedado impreso en el psiquismo, aceptando así la eventual pérdida. En tal caso al objeto amado ya no se lo ve ni se lo toca pero hay una permanencia de su presencia gratificante. Podríamos pensar en un proceso análogo para el caso de la fe ya que se trata de una aceptación intelectual y volitiva que permite establecer un vínculo amoroso con objetos que están fuera del alcance del ver y del tocar. Pero existe, sin embargo, una diferenciación fundamental: la vivencia de la fe es inseparable de la actitud de esperanza trascendente, cosa que no sucede en el caso de la identificación narcisista con el objeto. Sirva como ejemplo el caso de una comunión eucarística vivida inconcientemente y predominantemente como recuperación fantaseada de un objeto omnipotente proyectado en Cristo a quien no se puede ver ni tocar: sin pretender opinar sobre la valoración religiosa de tal actitud —cosa que no compete al psicólogo— podemos decir que desde el punto de vista psicológico sería como una realimentación a la identificación narcisista.

Al hablar de los objetos amorosos primarios (padres o sustitutos) pareciera que refiriéramos la pérdida a las personas físicas o a sus representaciones psíquicas. Sin embargo, el punto central no está en esto. La verdadera pérdida está referida al objeto *en cuanto* investido como capaz de gratificación, es decir, se trata de la privación de la experiencia de placer. Por eso en la identificación narcisista el sujeto se hace a sí mismo objeto para poder así *tener* al objeto, en tanto su pérdida equivaldría a perderse a sí mismo. Cuando esto se traslada al terreno de lo religioso, el sujeto hace una identificación proyectiva con Dios asegurándose así su cercanía, auxilio y protección. De la misma manera, cuando alguien dice haber “perdido la fe” está proyectando la vivencia de “niño abandonado”, imagen que estaba latente en el núcleo de la pérdida.

El Superyo funciona como introyección de la crítica parental y del entorno social representado por maestros, autoridades, modelos de acción, etc., en cuya virtud el Yo se siente constantemente obligado a renunciar a las demandas del Ello, como quien obedece a una norma inflexible. De la transgresión surge la culpa con su acompañamiento de disminución de la autoestima, y eventualmente con un cuadro de inhibición. Desde este ángulo la culpabilidad aparece como consecuencia de la desobediencia a las normas de los padres (primariamente y de manera sobre todo inconsciente) y en lo actual por desobediencia a las normas de la sociedad civil o religiosa. El sentimiento subjetivo de desobediencia se afina en la presencia del deseo, pues aunque de hecho se esté cumpliendo con la norma externamente, la persistencia del deseo se registra como verdadera ruptura, lo cual basta para que aflore la culpa. Así sucede, por ejemplo, con los famosos “malos pensamientos” de los adolescentes y prepúberes cuando rechazan la imagen sexual pero no pueden impedir ni la carga del deseo ni su incremento ante los estímulos libidinales.

Como el registro de culpabilidad trae aparejada la imagen de castigo, también éste forma parte de la vivencia de culpa. Si se piensa que se ha perturbado la armonía de la realidad en relación consigo mismo o con los demás (o con Dios), no es raro que aparezca mágicamente la amenaza fantaseada del castigo y por ende la necesidad de defenderse contra él. Decimos “mágicamente” porque esta imagen de castigo remite a una potencia desconocida cuya eficacia no puede ser confrontada con un adecuado sistema referencial que la justifique. Por eso es tan frecuente que las cosas deriven en forma de rituales cuyo sentido simbólico sería el oponerse a esas fuerzas inmanejables y peligrosamente agresivas. Pero también el ritual retendría los caracteres mágicos ya que tampoco respondería a un sistema referencial sino a factores intrapsíquicos puestos al servicio de la defensa.

En este punto aparece una distinción fundamental entre tales tipos rituales y los ritos de la liturgia religiosa cristiana, siempre y cuando éstos se lleven a cabo participando consciente o preconscientemente en la intención de la comunidad que asigna sentido al rito según un sistema de referencias bien determinado (esto vale especialmente en la administración de los sacramentos). Tienen en cambio

en común el hecho de manifestarse como expresión gestual y de arrastrar su inevitable contenido de fantasías inconscientes.

El rito es pues una acción conductual. En el campo de lo religioso tiende a expresar la relación entre el hombre y Dios, lo cual supone un cierto compromiso de fe manifestado externamente por el gesto e internamente por la adhesión al significado trascendente del rito. Si la adhesión interior está sobrecargada de deseos inconscientes aptos para obstaculizar la coherencia entre sujeto-símbolo-significado, el rito puede pervertirse y devenir en ritualismo (como sucede cuando el rito apunta a despejar la culpa y así evitar el castigo taliónico). Se convierte entonces en la expresión de una religión privada y mágica que acoge las patas neuróticas del sujeto.

Sin embargo no hay que creer que el rito tiene que quedar encerrado en una rigidez codificada, como si sus significados fueran tan estrictamente rigurosos que no dejaran margen alguno para que el creyente pudiera volcar en él algo más personal agregándole sus propias significaciones: esto sería algo así como “patologizar” al ritual. Pero una sana incorporación de cualquier significado personal tiene que estar recortada sobre el código total de significados religiosos de la comunidad de pertenencia: nunca puede hacerse de manera anónima. Tal posición reclama una actitud interior de comunión y de ofrenda, tal como lo sugiere el rito expiatorio por excelencia: el rito sacrificial.

El rito sacrificial ya era conocido en los más remotos tiempos de la humanidad. Estaban dirigidos a una divinidad a la que se quería hacer propicia y las más de las veces tenían características cruentas. El sacrificio de Isaac por parte de su padre Abraham puede ayudar a una mejor comprensión. Lo que constituye su médula no es precisamente el hecho de un padre que “acepta” matar a su hijo (cosa que en aquel entonces formaba parte de una cultura común, por más chocante que hoy pueda resultar). El verdadero sentido del sacrificio está dado por la renuncia al proyecto propio para adherir al proyecto de Dios. Y así surge lo que podría considerarse como el “completamiento de significado”, es decir, la intervención de Dios. El sacrificio queda configurado en el encuentro de los dos niveles de acción —el del hombre y el de Dios— a la manera de una conducta humana que se integra en la dinámica divina.

El lenguaje ritual está pues inscripto en el cuerpo. Por eso el rito es también inseparable de las representaciones inconscientes ligadas a la corporeidad y puede hacerse depositario de expectativas narcisistas (por ejemplo, liberarse de impurezas) en lugar de ser asumido en una perspectiva francamente eclesial. Por eso mismo la temática del sacrificio puede llevar como de la mano al concepto de castración con su correspondiente acompañamiento de imágenes. Estas se rigen por un estatuto dinámico inconsciente y por lo tanto están sujetas a los avatares de la condensación y del desplazamiento, pudiendo entonces ligarse con otros contenidos psíquicos. A través de ellos tenderá a expresarse la herida narcisista sofocante que denuncia la presencia de conflictos sin resolver: por eso el estipendio de la castración es la

inhibición. Pero el sacrificio cristiano —al menos en lo conceptual— no se mueve en esta longitud de onda.

El sacrificio cristiano se maneja en la dimensión consciente-preconsciente. No se niega que en los casos concretos e individuales se dé asimismo una presencia inconsciente, como en toda acción humana sea o no religiosa, con los mecanismos típicos de esta instancia. Pero lo que le da su verdadero sentido pasa por la *intención* conocida y aceptada, en una situación en que la carga narcisista no sobrepasa los umbrales de la normalidad. Aquí el Yo es dueño de sus comportamientos, más allá de toda presión inconsciente. Por eso la acción sacrificial es asumida de manera consciente y libre.

Por último recordemos que las semejanzas entre el ceremonial neurótico y el rito religioso han llevado a muchos psicólogos a ignorar las diferencias entre uno y otro, sacando la conclusión de que la religión es una neurosis obsesiva universal. Creen apoyarse para ello en los escritos de Freud sin advertir que el padre del psicoanálisis no establece allí una identidad sino apenas una analogía, así como al referirse a este tema no está hablando de la religión sino de la religiosidad. Esto cambia fundamentalmente el valor del juicio (¡y el juicio de valor!). Porque si bien —como en toda analogía— hay aspectos coincidentes y aspectos divergentes, lo diferencial establece una distinta esencialidad, más allá de las semejanzas mismas.

En tal sentido el rito religioso —público, privado, individual o social— refiere siempre su significación a un sistema de significantes propias de la comunidad de pertenencia, mientras que los rituales obsesivos se basan en una significación individual y privada de cada uno. También es diferente el proceso en sí que subtiende a uno y otro. En efectos, los ritos obsesivos se apoyan en un exceso de represión de las pulsiones, en tanto el rito religioso sano supone un buen monto de sublimaciones. En la práctica, empero, la distinción puede no ser tan clara como en el concepto, pues tras una aparente adhesión religiosa muy firme se puede esconder una sutil perversión del rito, sobre todo cuando el sujeto se ha fijado en él como una pura acción eterna. Así el conjunto de movimientos corporales pasa a ser un objeto-en-sí en desmedro de su significación profunda de orden trascendente, con lo cual la disociación entre religión y vida pasa a instalarse en la existencia misma del sujeto.

EL TESTAMENTO ESPIRITUAL DE HANS URS VON BALTHASAR

Reflexiones acerca de “Si no os hacéis como este niño”¹

por Diego Javier FARES, S. I. (San Miguel)

Este pequeño y último² librito de Hans Urs von Balthasar —verdadero testamento espiritual— cuyo manuscrito se encontró ya listo sobre su escritorio la mañana de su muerte³ (26 de junio de 1988), cierra el círculo de sus escritos, no sin intención, diciendo que: “En el plan de Dios lo último es lo primero”.

Von Balthasar quiere darnos aquí una visión simple de lo esencial, y ha elegido por título esta frase del Evangelio para configurar una pequeña constelación —rica y sintética, madura en su sencillez— de sus temas más inspiradores, centrados en torno a la palabra “Kind”, que en alemán significa tanto “niño” como “hijo”.

Podemos decir de su libro lo que él dice del que se vuelve como un niño en sentido evangélico: es la reflexión de un “hombre adulto que... ha recuperado en un plano superior, la espontaneidad infantil concreta”⁴.

La obra de von Balthasar es extensa y compleja, y en su mayor parte no está traducida en nuestro idioma. La presentación y los comentarios a este librito pueden servir de estímulo a su lectura, ya que en pocas páginas nos da lo mejor del autor y proporciona una especie de clave para la lectura de sus obras mayores. En torno a los capítulos del libro iremos haciendo notar algunas relaciones con otras de sus obras donde desarrolla ampliamente los temas centrales, que aquí “se han hecho pequeños”.

La simplicidad

La infancia espiritual y la simplicidad han estado desde siempre entre sus temas preferidos. Muchos puntos de estas meditaciones hacen

¹ Balthasar, H. U. von, *Si no os hacéis como este niño*, Herder, Barcelona, 1989, 98 págs.

² Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Wenn ihr nicht merdet wie dieses Kind*, Schwabenverlag AG, Ostfildern bei Stuttgart, 1988. Llama la atención que este libro no se haya publicado en la Johannes Verlag, la editorial del mismo von Balthasar. También dejó listo para la publicación *Du hast Worte ewigen Lebens*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1988, 208 págs.

³ Cfr. P. Henrici, “Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar”, en K. Lehmann und W. Kasper (Hrsg), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Communio, Köln, 1989, pág. 59.

⁴ “Si no os hacéis...”, pág. 17.