

Rossano Zas Friz De Col S.J.



LA BÚSQUEDA DE SENTIDO Y DE ESPIRITUALIDAD EN TIEMPOS POST-CRISTIANOS

Ignacio de Loyola y Sigmund Freud

Introducción

Durante el inmediato post-Concilio los ambientes eclesiales estaban fuertemente motivados por el entusiasmo de la apertura de la Iglesia a la cultura del ‘mundo’, pero el entusiasmo se fue enfriando por los cambios eclesiales y los acontecimientos globales que se produjeron en las décadas sucesivas. Así, que el creyente medio de nuestros días, ciudadano del mundo y miembro de la Iglesia, se encuentra ante unas dificultades inéditas en la historia de la Iglesia y de la humanidad para vivir su compromiso cristiano, inimaginables para la mentalidad imperante durante las décadas de los años sesenta, setenta y ochenta.

La Iglesia, con el Concilio Vaticano II, salió sinceramente al encuentro de una cultura humana global frente a la cual mantenía desde hacía siglos una actitud de sospecha y desconfianza. Lo hizo con una mentalidad ‘moderna’, pero paradójicamente, mientras esto ocurría, ese ‘mundo’, desde la segunda guerra mundial y en forma siempre más acelerada después del Concilio, se transformaba en forma silenciosa pero determinada en una cultura post-cristiana. De este modo el mensaje cristiano de seguridad meta-histórica desde un proyecto histórico entró en crisis, muy a su pesar. En este contexto, no cabe duda alguna que la así llamada *espiritualidad ignaciana* se encuentra también ante una situación inédita. De este modo la tradición cristiana, y la ignaciana en particular, se encuentran ante un nuevo desafío: ser cristianos e ignacianos en un tiempo ‘post-cristiano’.

Para situar la problemática que nos ocupa desde una perspectiva amplia, hay que comenzar por precisar el sentido de la palabra cultura. Siguiendo el número 53 de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*, por cultura

se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano.

Ahora bien, toda cultura se condensa en un ‘imaginario social’, que según Charles Taylor se caracteriza como el ambiente vital que alienta y propicia el desarrollo y fortalecimiento de criterios de valoración social e individual que se asumen más o menos acríticamente.¹ El momento actual está caracterizado precisamente por un imaginario

¹ CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 224-230; se abrevia T, seguido del número de página. Existe traducción castellana: *La edad secular*, I-II, GEDISA, Barcelona 2014-2015. “El imaginario social es aquella comprensión, aquel saber común, que hace posible la praxis común y un sentido de legitimidad ampliamente compartido” (T 225). Las citas textuales en castellano son traducción del autor.

social que se encuentra en una profunda y generalizada crisis de sentido en todos los estratos de la sociedad global.

En efecto, la cultura y el imaginario social son los que establecen, más o menos conscientemente, el *paradigma* (παρόδειγμα, *paràdeigma*) de una cultura. Se trata del esquema mental aceptado y compartido en una comunidad (cualquiera que sea su forma asociativa, sea científica, religiosa, política u otra) que sirve de referencia y orientación para explicar fenómenos importantes de la cosmovisión de la comunidad de referencia, a través de métodos de investigación dentro de un marco teórico común que es aceptado como criterio de evaluación.

Aplicando en particular la noción de *paradigma* a la reflexión sobre la tradición ignaciana, se entiende por ella un marco de referencia (*framework*) que sostiene teórica y prácticamente las mediaciones que establecen la relación personal entre la Revelación cristiana y el sujeto ignaciano, con el fin de interpretar críticamente las vivencias de este último y poder establecer así la continuidad con la tradición recibida en un horizonte siempre abierto hacia un futuro trascendente y escatológico.

La presente investigación presupone que se ha producido, entre los años del Concilio y el inicio del siglo XXI, una transformación del paradigma con el cual se comprendía la tradición ignaciana y, por consiguiente, se ha producido también una ruptura en su transmisión, como consecuencia del cambio cultural que la Iglesia y la humanidad están sufriendo a nivel global.

A guisa de ejemplo, el testimonio de William A. Barry, jesuita norteamericano, es significativo al respecto.² Para él se ha operado una transformación inimaginable en la sub-cultura jesuítica en los últimos cincuenta años. Inmediatamente después del Concilio se dio en la Compañía un auténtico intento de ‘inculturación’, loable desde todo punto de vista. Sin embargo, los criterios con los cuales la Compañía se incultura a finales de los años 60 e inicios de los 70 en la sociedad civil, no parecen ser hoy los mismos porque el contexto socio-religioso ha cambiado desde entonces mucho más rápida y radicalmente que la capacidad de la Iglesia y de la Compañía para acompañarlos y reaccionar apostólicamente. Por eso cabe tomar el pulso de la sociedad actual, que parece acelerarse siempre más, para intentar un momentáneo *aggiornamento* de la situación en curso y poder, desde ella, hacer alguna consideración de utilidad, aunque la velocidad de los cambios pueda convertirla en superflua rápidamente.

Sobre este telón de fondo, el presente volumen es la primera parte de un estudio que pone las bases a un nuevo paradigma para la comprensión de la tradición ignaciana. En concreto, se trata de entender ahora la ‘deconstrucción’ epocal a la que asistimos y plantear algunos puntos de vista que sirvan de fundamento al desarrollo de la segunda parte, en un volumen separado, que será la parte ‘constructiva’ en la que se formulará el nuevo paradigma.

² Cf W.A. BARRY, “Past, Present and Future. A Jubilarian’s Reflections on Jesuit Spirituality”, en *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 32/4 (2000) 3-36.

El presente estudio se desarrolla en 3 capítulos, que tienen la finalidad de esbozar los presupuestos de un nuevo paradigma para comprender la relación entre contexto socio-religioso, revelación cristiana y tradición ignaciana. Sobre este planteamiento, en el primer capítulo delinea algunas características generales del contexto socio-religioso actual, del cual se deduce una definición de espiritualidad que sirve de fundamento para poner en relación, en el segundo capítulo, Sigmund Freud e Ignacio de Loyola. En el tercero se presenta cómo el desarrollo de los dos primeros capítulos conduce a la interacción de la práctica de los Ejercicios Espirituales y la terapia psicoanalítica.

Las conclusiones a las que se llega muestran que, efectivamente, hoy es posible entender la tradición ignaciana desde presupuestos que hace unos pocos años atrás eran impensables. Precisamente, esta posibilidad es la que estimula la búsqueda de nuevos modos de presentar y plantear la tradición ignaciana para una inculturación en una época que se considera post-cristiana.

Agradecimientos

Esta investigación surgió como trabajo final del máster en *Espiritualidad Transcultural* patrocinado por la Universidad Ramon Llull (Barcelona) a través de la Fundación Vidal y Barraquer de Barcelona, en su edición de los años 2015-2016. Agradezco al Dr. Jordi Font s.j. y al Dr. Francesc Grané por la implementación del programa y al Dr. Víctor Hernández Ramírez por su orientación en la elaboración de este trabajo. Un reconocimiento especial al Dr. Carlos Domínguez Morano s.j. y al Dr. Ramón Nogués sch. p. por su participación en la evaluación del trabajo.

Agradezco también al P. Mark Rotsaert s.j. y al P. Antón Witwer s.j. que me facilitaron los medios para frecuentar las lecciones del máster y también a la comunidad de los padres jesuitas de la calle Margenat del barrio de Sariá que me acogieron durante mi estadía en Barcelona, aprovechando de la oportunidad de un semestre sabático.

En fin, agradezco a Cecilia Collazos, Ana Lucia Montoya y Licia Oliveria su ayuda crítica en al revisión del texto.

Capítulo I

Espiritualidad y sentido

La tarea de este capítulo es exponer el contexto socio-religioso actual para comprender la cultura y el imaginario social dominantes, en modo de perfilar los elementos de base para plantear un nuevo paradigma. El capítulo se desarrolla en nueve pasos. Los primeros tres abordan la fenomenología de la transformación del paradigma socio-religioso desde las observaciones de David Tacey, Charles Taylor y Zygmunt Bauman. La toma de conciencia del contexto actual y de su génesis, ofrecen los presupuestos necesarios para redefinir la noción de espiritualidad (4), lo cual encuentra resonancia con el planteamiento que propone Octavio Paz para la búsqueda de sentido (5). Se abre, así, el camino para presentar una fenomenología de la búsqueda de sentido (6), que se centra en el encuentro con el misterio, como su origen y destino (7), y que se desarrolla como encuentro con 'lo' otro (8), entendido como una experiencia de trascendencia y transformación interior (9).

1. La silenciosa revolución de la espiritualidad

David Tacey,³ autor que ayuda a orientar esta sección, opina que se está dando hoy una revolución, un cambio en el modo de entender la espiritualidad y la religión, tanto en Occidente como en Oriente. Una causa compartida en ambos hemisferios es el hecho que la política no cumple su función de transmitir esperanza y sentido. Se han creado así las condiciones para la emergencia de una novedad: la espiritualidad como fuerza líder en la sociedad contemporánea, entendida como búsqueda de una relación con lo 'otro' que sea sensitiva, contemplativa y transformante, capaz de sostener la incertidumbre de la búsqueda mismo y que respete, al mismo tiempo, al misterio como la realidad más importante (cf *DT*, 11).⁴

Se trata, para el autor, de un gran cambio histórico pues señala el fin del movimiento nacido con el humanismo iluminista. El anhelo de fondo que caracteriza hoy el mundo contemporáneo, especialmente en los más jóvenes, es el ansia por 'lo' espiritual, que se

³ DAVID TACEY, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, Hove - New York 2004. Abreviamos *DT*, seguido del número de página.

⁴ "When 'social progress' is exposed as a fraud, or 'liberal capitalism' is seen as a euphemism for social exploitation, or 'the advancement of science' is seen as a sinister motto of drug and petrol companies, then people are no longer able to believe in the surface culture" (*DT*, 54).

traduce como compromiso con el espíritu sin contorno precisos. Una situación no exenta de paradojas: la nueva situación surge de una sociedad secularizada, mientras las instituciones religiosas tradicionales son incapaces de reconocer este renacimiento de espiritualidad (cf *DT*, 20).

En efecto, las instituciones tradicionales, muchas de las cuales son hijas de la Ilustración, son incapaces de mostrar una alternativa a la paradoja aludida. Se necesita forjar una nueva relación con 'lo' espiritual, pero ¿cómo hacerlo en una sociedad que reconoce lo espiritual, pero todavía en su imaginario social impera el rechazo de la religión? (cf *DT* 18).

1.1. La reforma espiritual de la religión

La vía de solución para Tacey está en una 'reforma' de la religión, no en deshacerse de ella, o inventar otra nueva o adoptar una tradición de otra cultura. Se requiere una reforma que permita experimentar las ideas tradicionales en el nuevo contexto (cf *DT*, 128-129), pues es tarea de la religión tomar contacto con la experiencia ordinaria y establecer puentes entre las nuevas tendencias y el misterio tradicional (cf *DT*, 25). De aquí la necesidad, y la responsabilidad, de encontrar un nuevo lenguaje espiritual que exprese la apertura a la trascendencia y no se cierre narcisísticamente⁵ sobre la experiencia misma para dar forma a un fundamentalismo religioso.⁶

La 're-forma' es necesaria porque se trata de un problema de 'forma': las formas nuevas de espiritualidad no encuentran todavía expresiones maduras desde la nueva sensibilidad sin que ello conlleve una ruptura con aquellas tradicionales.⁷ Cuando la 'forma' no expresa la vivencia, la 'forma' se descarta junto a su contenido.

⁵ "The realm of the spirit is 'real', but not in the sense in which the ego or the conscious self understands reality. When the limited ego constructs the spirit in its own image, we lose the essence of spirit and surround ourselves in the dance of *maya* or illusion. The mystery of spirit cannot be reduced to the ego's understanding of the real, because the ego's world is finite and mechanical, whereas the spirit is infinite and mysterious. The task of the spirit is to constantly defeat and annul our images of the spirit, because when we become too wedded to our own images we are no longer relating to spirit, but only to the projections of the ego. My own views on the nature of reality are closely related to those of Buddhism, Christian mysticism and mystical poetry such as that of Blake and Yeats. Every expression of spirituality in art, scripture or poetry is an interpretation of the spirit, not a description" (*DT*, 211-212).

⁶ "Fundamentalism seeks certainty, fixed answers and absolutism, as a fearful response to the complexity of the world and to our vulnerability as creatures in a mysterious universe. Spirituality arises from love of and intimacy with the sacred, and fundamentalism arises from fear of and possession by the sacred. The choice between spirituality and fundamentalism is a choice between conscious intimacy and unconscious possession" (*DT*, 11).

⁷ "Spirit is felt to be spontaneous, freely available and democratically structured, whereas religion is perceived to be doctrinal, regulated and authoritarian. Spirit is felt to be holistic and urging us towards wholeness and completion, whereas religion is perceived to be promoting perfection, one-sidedness and imbalance" (*DT*, 31). "[...] sociologists declare the times to be secular, but psychologists and therapists report a great deal of religious feeling often 'buried' in the inner lives of individuals". (*DT*, 31-32)

Tacey compara la función de la espiritualidad en tiempos de estabilidad cultural con aquellos de crisis. En los primeros, la vivencia espiritual personal del misterio se expresa simbólicamente de modo fluido en una tradición religiosa a través de ritos, oraciones, liturgias, fiestas. En estos tiempos se pretende, simplemente, que la gente siga una vida ordenada por las doctrinas y normas religiosas, sin una mayor preocupación por que establezcan una relación personal con Dios. No obstante, siempre hay una minoría que aspira a un mayor y más profundo desarrollo espiritual.

Por el contrario, en tiempos de crisis, las formas simbólicas que anteriormente relacionaban con el misterio, no sirven de enlace con él, pues son vivenciadas como estrechas, insignificantes. La espiritualidad deja de ser religiosa, como en estos tiempos de post-modernidad, porque las mediaciones de la tradición no satisfacen la nueva sensibilidad y ésta busca formas 'informales', es decir, no religiosas, no tradicionales, porque las tradicionales han agotado su reserva simbólica (cf *DT* 32). Así, las energías espirituales buscan un nuevo centro de referencia religioso, pues se vuelven volátiles, inestables, ambiguas y, al mismo tiempo, complejas. Critican la forma que las ha precedido, buscando unas respuestas para sus exigencias. De aquí surge la crítica a las instituciones, no sólo religiosas, sino también políticas, sociales, educativas, etc. (cf *DT* 35).

El resultado es que la espiritualidad toma el lugar de la religión. En otras palabras, significa que la vivencia de lo espiritual toma el puesto de la práctica religiosa tradicional. En este contexto de crisis la 'nueva' espiritualidad se presenta como desordenada, aleatoria, en cierto sentido hasta caótica y anárquica (cf *DT* 37). Además, es marcadamente democrática, rechaza cualquier tipo de jerarquía, propiciando un tipo de hermandad que establece un modelo de igualdad y paridad, ajeno a la institución religiosa tradicional. El individuo se rige por su conciencia, extraña al clero, alimentando su experiencia espiritual a través de lecturas, experiencias de diversos tipos, conversaciones, 'gurús'. Es el estilo espiritual de la actualidad, fruto de una larga evolución como consecuencia de tantas otras revoluciones a lo largo de los últimos siglos, un desarrollo que se explicará en la próxima sección. Por el momento es suficiente señalar que, según Tacey, "la gente ha actuado independientemente y ha creado un nuevo concepto religioso revolucionario, una especie de religión del pueblo llamada espiritualidad. Aunque creada por una aspiración colectiva, la nueva espiritualidad no es colectiva, sino más bien una experiencia personal. Este es su triunfo y, obviamente, su limitación" (*DT*, 38-39).

1.2. La espiritualidad secular como nuevo paradigma

La 'nueva' espiritualidad es una novedad, aunque no totalmente desligada de una concepción tradicional, pues la revolución que ha puesto en marcha encuentra paralelos en la historia religiosa de la humanidad (como la Reforma protestante). Sin embargo, en este caso la novedad consiste en que la religión tradicional ha perdido capacidad de convocatoria, porque ha perdido históricamente capacidad para 'tocar' las personas, como se demuestra por el hecho de que las iglesias tradicionales se están despoblando (cf *DT* 40) y está cristalizando una espiritualidad secular.

La espiritualidad secular es producto de una búsqueda personal que se da fuera de los límites tradicionales, por eso es muy frecuente, bajo el nuevo paradigma, releer y criticar todo lo positivo que pueda haber habido en el pasado religioso tradicional para re-formarlo desde la nueva perspectiva (cf *DT*, 108). En ella, la religión tradicional, especialmente el cristianismo, resulta antagónica a los valores de la vitalidad y presenta a Dios como un creador castrador. La experiencia espiritual que promueve la espiritualidad secular es holística, no es perfeccionista, busca más bien la autenticidad personal en la integración de la mente con el cuerpo para una vida psíquica saludable, en armonía con la sexualidad y el medioambiente (cf *DT*, 128).

El Dios de la tradición es representado, según la nueva tendencia, como distante y separado, por un lado, pero, por otro, como intervencionista. En cambio, la espiritualidad secular lo presenta como íntimo, intenso e inmanente y, en cierto sentido, también trascendente, pero no a la manera tradicional, sino como la presencia radical del ser divino, misterio de la realidad cotidiana que se hace presente en la profunda dimensión de lo real, más allá de la capacidad normal de percepción, aunque accesible a todos aquellos que quieran percibirlo suficientemente en profundidad (cf *DT*, 163-164).

La nueva actitud va más allá de cuestiones teóricas presentadas por la filosofía, la metafísica o la teología. No hay más pruebas de Dios que la vivencia misma, más allá de las dudas teóricas que la misma preocupación religiosa tradicional suscita.⁸

Para Tacey se trata de un enfrentamiento entre dos paradigmas diferentes, en cuyo centro está la espiritualidad. Por un lado, el viejo paradigma sustentado por la perspectiva académica tradicional, radicada en el Iluminismo, a la que se podría sumar la idea de religión que los profesionales de las instituciones tradicionales tienen de ella, que no dan cabida a la vivencia espiritual, o mejor dicho aún, en el mejor de los casos, es teóricamente aceptada pero prácticamente olvidada (cf *DT*, 203-204). Por otro lado, el nuevo paradigma que está surgiendo, tiene sus raíces en el hambre de una vivencia interior, espiritual, que emerge del contacto directo con el fundamento del ser (cf *DT*, 205). En palabras del autor: “Básicamente la diferencia es esta: la interioridad y el cultivo de la vida interior. La búsqueda espiritual urge un viaje y una comprensión interiores, pero la religión convencional permanece externa al *self* y a la historia” (*DT*, 205). Para Tacey no se trata de una simple moda, o una fuga de la realidad, ni menos aún de una simple curiosidad intelectual:

Es una reacción emocional y de emergencia ante la difusión de la alienación, la pérdida de motivación (*disempowerment*) y la desilusión. Es casi una respuesta de pánico a la aparente

⁸ “When religion is based on distant belief, rather than intimate experience, it has to summon all manner of props and bulwarks to keep the sense of the holy alive” (*DT*, 164). Por el contrario, la espiritualidad no necesita ese tipo de apoyo, pues para ella es suficiente la presencia del misterio: “the world itself is revelatory of God’s presence, so the intense rituals, liturgies and chant become less important in developing and maintaining a compelling sense of the sacred. Reality does not have to be broken by ritual to reveal the sacred and time does not have to be suspended to admit the eternal. Rather, time contains the eternal as a dimension of itself, and reality is felt to be part of the sacred reality, which gives a pregnant, meaningful or ritual dimension to all our human experience” (*DT*, 164).

ausencia de relación y falta de contacto en la vida contemporánea. El reclamo de espiritualidad es el reclamo de curación y relación. Hay que admitir que estamos divididos y lejos de ser una unidad. Hay que reconocer que nuestras vidas están fragmentadas y que esperamos algún misterio que ponga juntas las partes rotas. [...] Sólo imploramos por el espíritu cuando la alienación está avanzada, cuando nos sentimos debilitados y como anestesiados por nuestra división interior (DT, 215).

1.3. Conclusión

El desarrollo futuro del conflicto entre los dos paradigmas, para que se resuelva positivamente, parafraseando a Tacey, no depende de que la religión deje de ser una institución, sino más bien, de que asuma la vivencia del misterio para alimentar y nutrir el hambre de espiritualidad actual, profundizando en sus raíces para revelar la luz que la habita, su sabiduría.

Antes de ensayar una propuesta de cómo entender la espiritualidad en el contexto del nuevo paradigma, es importante tomar conciencia del proceso que ha llevado al desarrollo del estado actual de la cuestión, a lo que se dedicará la próxima sección. Es un recorrido importante porque, a una mayor conciencia de la génesis de la situación actual, mayor será la posibilidad de llegar a un diagnóstico certero que ponga la bases de, al menos, una alternativa constructiva a la presente situación.

2. La génesis del paradigma secular. Hermenéutica de una transformación

Según Charles Taylor el común ciudadano occidental debe arreglárselas para vivir una paradoja, pues debe navegar 'interiormente' entre Caribdis y Escila: entre el empeño de vivir del mejor modo posible la realidad que sus opciones personales le abren y, al mismo tiempo, tomar distancia de ellas, ya que se da cuenta de que su opción es una posibilidad entre otras muchas y que debe convivir con esa pluralidad.⁹

Responder a la pregunta de cómo se ha producido una tal transformación en los últimos quinientos años es el objetivo de la investigación de Taylor sobre la *Era secular*. En efecto, para el autor la génesis histórica de la situación socio-religiosa actual, que en el párrafo anterior (n. 2) se ha descrito desde la perspectiva de David Tacey, se encuentra en la Reforma protestante, con un antecedente medieval importante, el nominalismo.

⁹ Según el autor, la civilización occidental "ha conosciuto una trasformazione titanica. Non solo siamo passati da una condizione in cui la maggior parte delle persone vive 'ingenuamente' entro una certa prospettiva (in parte cristiana, in parte legata a 'spiriti' di derivazione pagana) come se fosse la pura e semplice realtà, a una in cui quasi nessuno fa più questa esperienza, mentre tutti considerano la propria posizione come una tra le tante. [...] Ma siamo anche passati da una condizione in cui la credenza era l'opzione automatica non solo per le persone semplici ma anche per coloro che conoscevano, consideravano, discutevano l'ateismo, a una condizione in cui per un numero sempre crescente di persone le prospettive dei non credenti sembrano di primo acchito le sole plausibili" (T 25-26).

2.1. Los preludios a la Reforma

El nominalismo, según Taylor, pone las bases del imaginario social que dará paso a la mentalidad renacentista y a su transformación durante la Reforma. Así, para el nominalismo, sin poner en duda las realidades divinas, sustenta, sin embargo, que 'lo' bueno no es lo que es bueno 'en sí', sino lo que es 'bueno para Dios', y es bueno para Él lo que Él quiere. Es la voluntad de Dios lo que hace que algo sea bueno, no la cosa en sí. De este modo la 'causa final' se diluye y la relación con la creación cambia. Deja de ser el lugar de la contemplación de la obra de Dios, y se convierte en la materia prima que hay que transformar siguiendo la voluntad divina.¹⁰ Hay que dejar de lado la concepción del universo como una sinfonía de signos ordenados y significantes, para concebirlo como una máquina que hay que comprender, aunque sin poner en duda su origen divino, pero para transformarlo a través de la razón instrumental, según la voluntad de Dios. El paso que da el humanismo renacentista va progresivamente del saber contemplativo al saber transformativo. Pero un tal humanismo no se enfrenta a la religión, aunque tampoco depende de ella.

La incipiente razón científica se abre paso para organizar racionalmente la naturaleza y transformarla, y transformándola recrearla, al menos mediante la imaginación, como en el arte (Leonardo, por ejemplo). La nueva concepción de la civilización implica una especie de recreación.¹¹ Esta nueva idea es patrimonio de una élite intelectual que paulatinamente se va a alejar cada vez más del pueblo, de lo popular, abriéndose un abismo entre los dos 'universos' culturales y dando lugar al empeño 'civilizador' de las élites europeas respecto de la plebe y de los pueblos atrasados, según esta concepción.

2.2. La Reforma

El fenómeno antes referido, la separación entre una élite cultural y el pueblo se va a producir también en la Iglesia católica. Entre una élite cultural-religiosa que dialoga con la élite cultural renacentista y se deja influenciar por ella, y el pueblo que vive de la religiosidad popular, pero sin participar del mundo cultural elitario. La Reforma protestante pretende romper este cristianismo en dos niveles espirituales, para lo cual su formulación de la salvación por la sola fe le sirve de ariete para derribar la muralla eclesial y establecer así la uniformidad entre los creyentes, aboliendo el clero y la vida religiosa. Es más, lo propone llamando a todos los creyentes a una vida de perfección, sin distinción alguna entre ellos.

¹⁰ "Non si tratta più, in fatti, di ammirare un ordine normativo, in cui Dio si è rivelato mediante i segni e simboli. Dobbiamo piuttosto dimorare in esso come agenti della ragione strumentale che fanno funzionare efficacemente il sistema per realizzare gli scopi divini; poiché è tramite questi scopi e non tramite i segni che Dio si rivela nel suo mondo" (T 133).

¹¹ "[...] esige che lavoriamo su noi stessi, che non lasciamo le cose come stanno, ma le cambiamo alla radice: implica una lotta per riplasmarsi" (T 137).

Ya que se suprimen también los sacramentos y los sacramentales, la religión y el mundo se ‘desencantan’ y, así, religión y mundo se vuelven más armónicos con la nueva mentalidad humanista que está surgiendo, caracterizada por el uso de la razón instrumental.¹² Consiste en una situación que exige un nuevo orden social y una sociedad ordenada, con lo cual la Reforma va a plasmar una espiritualidad voluntarista, centrada en la adquisición de la virtud personal y social con el fin de alcanzar la prosperidad terrenal, desvinculada cada vez más de una realización meta-histórica. Hay una inicial y marcada centralización en el individuo, pero todavía no se pone en duda la realidad de Dios y de su relación con Él. Dios sigue siendo considerado la fuente de la razón, y el hombre su imagen y semejanza, pero ahora la atención se fija en obedecer a su voluntad cumpliendo la perfección individual y social, en un horizonte cada vez más alejado de una interpretación escatológica.¹³

El rumbo que va tomando el desarrollo del germen de la Reforma va a llevar, en contacto con el Iluminismo, a la difusión de un deísmo, como primer paso, y a la negación de Dios, como paso ulterior, en el siglo XIX. Es decir, va a llevar a la situación secular en la que se encuentra el Occidente cristiano en los siglos XX-XXI.

2.2.1. El deísmo providencialista del siglo XVIII

El deísmo que toma forma durante los siglos XVII-XVIII se caracteriza, según Taylor, por tres ideas principales. La primera, por una visión antropocéntrica de la providencia divina, lo que él llama el ‘deísmo providencialista’. El orden y la disciplina individual y social que la Reforma impone, junto a una reflexión que se radicaliza y una relativización del marco jurídico del cristianismo medieval, llevan a una concepción de la providencia divina en la que Dios sigue siendo el creador y benefactor, pero que ha

¹² Por mundo desencantado Taylor entiende una sociedad que no es ‘porosa’, es decir, que es impermeable a la dimensión sagrada de la realidad y que ha secularizado el ciclo anual del tiempo. Una tal sociedad ha dejado tras de sí la dimensión religiosa y simbólica de la realidad a favor de una interpretación racional e instrumental del ser humano y de su historia. Es el primer gran paso del proceso de secularización que precede el deísmo, y que junto a él producirá el ‘humanismo exclusivista’.

¹³ Le riforme religiose hanno portato all’umanesimo esclusivo: “(1) Sono attivisti; ricercano le misure più efficaci per riordinare la società; (2) sono uniformizzanti: il loro obiettivo è applicare un singolo modello o schema a tutto e tutti; si sforzano di eliminare le anomalie, le eccezioni, le popolazioni marginali e tutti i tipi di non conformisti; (3) sono omogeneizzanti; sebbene operino ancora in società basate su differenza di rango, tendono in generale a ridurre le differenze, a educare le masse e a renderle sempre più conformi agli standard che governano i comportamenti delle élite. Questo aspetto risulta molto chiaro nelle riforme ecclesiastiche, ma vale anche per i tentativi di ordinare le vite individuali tramite gli ‘stati di polizia’; (4) sono anche ‘razionalizzanti’ nella duplice accezione weberiana del termine. Non solo implicano, cioè, un uso più ampio della ragione strumentale nel processo stesso dell’attivismo riformatore, così come nella definizione di alcuni dei fini della Riforma (ad esempio nella sfera economica), ma si propongono anche di ordinare la società intorno a un insieme coerente di regole (la seconda dimensione weberiana della razionalità: *Wertrationalität*. Tutto ciò, sommato alla spinta connaturata alle riforme religiose, favorì il disincantamento del mondo e l’abolizione della società basata sull’equilibrio gerarchico, fosse quello tra élite e masse o quello riflesso nel carnevale e nel ‘mondo messo sotto-sopra’” (118-119).

dejado en manos de los hombres la realización de su proyecto, sin que Él intervenga en manera especial, y muchos menos de manera milagrosa. Se trata de una providencia divina general, cuya realización es dejada a la razón humana, que determina el modo concreto de realizarla: buscar la prosperidad y la satisfacción del mutuo interés de los ciudadanos/creyentes. Por eso hay que confiar en las fuerzas que Dios ha depositado en la naturaleza humana para cumplir con su designio, sin necesidad de recurrir a un Dios providente e intervencionista.

El mundo se ‘desencanta’, pero Dios sigue siendo la fuente indispensable de la vida humana en todas sus dimensiones, aunque se produce un desplazamiento. Dios ya no es quien garantiza el triunfo o la solidez del bien, sino más bien la fuente que desencanta el mundo y lo reorienta hacia fines meramente humanos. Exige lealtad y veneración por ser origen de la existencia espiritual y material, pero ahora se trata de una veneración desvinculada del mundo encantado (cf *T* 300-301).

Un segundo aspecto del deísmo es que promueve un giro hacia el primado de un orden impersonal. Deja de haber una relación inmediata con Dios, y se da a través de la mediación del orden individual y social. Obedeciendo a ese orden ‘divino’, se obedece a Dios. Se produce un progresivo distanciamiento de las concepciones cristianas ortodoxas que consideran a Dios como alguien que se relaciona con los hombres y que interviene en la historia humana, para considerarlo como si fuese el arquitecto de un universo que se rige por leyes inmutables, a las cuales la humanidad se debe conformar o bien sufrir las consecuencias (cf *T* 346).

El tercer aspecto de este deísmo es una consecuencia lógica: hay que liberarse de una idea de religión que ofusca su sentido verdadero mediante la noción de ‘revelación’, pues basta la razón para realizar los planes divinos. En el nuevo Orden Moral Moderno, según Taylor, la humanidad alcanza los fines que se ha propuesto utilizando sus dones naturales y aplicando la tecnología, gracias a una razón distanciada por el ‘desencanto’, una razón que se convierte en el criterio último del conocimiento humano (cf *T* 376-377).

Así, se cumple lo que Taylor llama el giro hacia el ‘humanismo exclusivista’, que fue tomando cuerpo gracias a la razón instrumental que ordena el cosmos, la sociedad y el individuo con un fin preciso: el beneficio mutuo.¹⁴ Para Taylor la transformación decisiva de la historia que está describiendo ha sido la delimitación impuesta a los fines de la divina providencia. Es decir, se considera simplemente en función de la realización de un orden social que establece como fin principal el beneficio recíproco que Él ha proyectado para la humanidad (cf *T* 285-286). Este giro “es el corazón y el origen de la ‘secularización’ moderna en el tercer sentido en el que he utilizado [Taylor] este término, es decir, de la nueva condición en el que creer y no creer coexisten precariamente y a menudo entran en conflicto en la sociedad contemporánea” (*T* 378).

¹⁴ No hay más necesidad de Dios para establecer el orden personal y social, ahora está el hombre del Nuevo Orden Moral: “[...] solo l’abnegazione finalizzata alla prosperità generalizzata (nella sua nuova definizione) era ammissibile in quanto scelta naturale e razionale, anch’essa solo entro limiti ragionevoli. Tutto il resto veniva condannato come stravaganza o ‘entusiasmo’” (*T* 317).

Las consecuencias fueron determinantes para el futuro: la realización del proyecto divino se historiciza y Dios pasa a un segundo lugar, pues lo que cuenta es la razón y las propias fuerzas de la benevolencia para producir el mutuo beneficio. No hay necesidad de recurrir ni a la 'gracia divina', ni al amor (*ágape*), pues el único juicio final que se puede esperar es sobre lo que se ha realizado históricamente. De este modo, junto a la pérdida del sentido tradicional de la providencia, se pierde el sentido del misterio y de la transformación interior obrada por la relación personal con Dios en una concepción del tiempo meta-histórico y escatológico. En efecto, la tradicional invitación cristiana de amar a Dios y a las criaturas sin condiciones era siempre acompañada de una promesa de transformación interior que alentaba a responder a dicha invitación. Pero en la nueva perspectiva esta idea de la transformación interior se deja para la 'otra vida', quitándole toda su eficacia para 'esta vida' (cf T 289).

2.2.2. *El siglo XIX*

El cambio que se está produciendo se reserva, todavía durante el siglo XVIII, a una élite, laica y eclesial, pero que durante el siglo XIX se va a extender socialmente a todas las capas de la sociedad y a fragmentarse sucesivamente. En el nuevo siglo no sólo se presenta una alternativa a la fe cristiana como se había presentado en el siglo anterior, conservando todavía las raíces cristianas, ahora se va más lejos. Se va a desarrollar una aguda crítica a la misma fe cristiana, pero también al deísmo y a cualquier forma de humanismo, lo cual va a llevar a una incesante multiplicación de opciones morales y espirituales, como se verá.

La percepción del *yo* que se va difundiendo es la de un *yo* con un fuerte sentido del poder propio como consecuencia de su capacidad de ordenarse a sí mismo y al mundo, ligada a su capacidad científica (cf T 383). Se va creando un espacio mental interior en el que el *yo* se asume como patrón de sí mismo, autosuficiente y seguro de sí, sin necesidad de una referencia explícita o implícita de Dios. De este modo el orden social prescinde de la religión, el tiempo se seculariza, al igual que la enseñanza, especialmente la universidad.

Paradójicamente, esta nueva situación crea un malestar interior, una sensación de pérdida, que el romanticismo explotará como uno de sus motivos centrales: "Nuestras acciones, nuestros fines, nuestras conquistas, etc., son carentes de peso, gravedad, densidad, sustancia. Les falta una resonancia profunda que sentimos deberían de tener" (T 391). Taylor comenta: "Pienso más bien en una sensación difundida de malestar en relación al mundo desencantado, que a muchos parece chato, vacío; una búsqueda multiforme de algo al interior o más allá de este mundo en grado de compensar el significado disuelto junto con la trascendencia; y esto no puede ser considerado un rasgo típico de esa época sino también un malestar común a la nuestra" (T 385). Precisamente la paradoja es el nacimiento de un grupo de personas, siempre más numeroso, que buscan fuentes espirituales alternativas (T 385). Se busca una tercera vía, entre la creencia religiosa y el ateísmo, pues tal búsqueda nace de un malestar creado por la nueva situación socio-cultural que se podría resumir en la sensación de la pérdida de sentido, de pérdida de 'algo', que se expresa artísticamente en la melancolía del romanticismo.

El fenómeno de la búsqueda de sentido para la existencia es, según Taylor, un fenómeno relativamente reciente, desde el momento en que se ha puesto en duda que “sólo una cosa es necesaria” (cf Lc 10, 42) gracias al oscurecimiento de la trascendencia. Es un malestar que puede acompañar la vida cotidiana como carencia de una resonancia más profunda, como ausencia de significado, belleza y profundidad, pues las cosas aparecen como muertas, vacías, feas debido al modo en que son organizadas y plasmadas. “Frente a este mundo insensato puede venir una especie de ‘náusea’” (T 392-393).

Sin embargo, la reacción a esa ‘náusea’ no es una tendencia al retorno a la trascendencia, más bien se profundiza en la inmanencia para encontrar sentido, creando, por ejemplo, un mundo de justicia y prosperidad. Sin necesidad de apelar a la religión, sino apelando a la propia interioridad, se puede dar sentido a la vida cotidiana y a la naturaleza (T 394-395). Con lo cual, cada individuo busca ‘su’ sentido, no ‘el’ sentido y de este modo no sólo se inmanentiza la búsqueda, sino que se fragmenta según el particular punto de vista de cada individuo que hace una opción particular. Esta propagación de ‘sentidos’ es lo que Taylor llama el ‘efecto nova’: “el siglo XIX ha sido efectivamente el período en el que la gama de alternativas a la religión se ha convertido progresivamente siempre más rica y amplia” (T 408; cf. T 394).

La consecuencia de tal efecto se percibe actualmente, siempre según Taylor, en el hecho que todas las opciones de sentido aparecen igualmente como posibles. Así se crea la sensación de que la propia opción es ‘frágil’, lo que produce al mismo tiempo una sensación de ‘debilidad’ interior, al percibir que la propia opción es una más entre tantas otras posibles. “Éste es sin duda uno de los rasgos distintivos de nuestro mundo en comparación al de quinientos años atrás” (T 387). De este modo el pluralismo de opciones de sentido tiende a la homogenización democrática de las opciones. Esta situación pone al descubierto durante el desarrollo del siglo XIX que “las perspectivas irreligiosas estaban mucho más profundamente ancladas en el mundo vital y en el sentido tácito de la realidad de cuánto no lo fuesen las análogas concepciones de sus predecesores del siglo anterior” (T 409).

La ‘irreligión’ se extiende entre la población durante este período debido principalmente a dos hechos que minaron la concepción bíblica y religiosa de la creación: la toma de conciencia de la evolución de las especies y el descubrimiento del ‘universo’ estelar y del ‘mundo’ microscópico a través de los nuevos medios de observación. Se transforman drásticamente las nociones de tiempo y espacio, superando las cosmovisiones anteriores, haciéndolas obsoletas para el nuevo imaginario social que se va formando: todo evoluciona, todo se transforma. Por eso, la crítica al deísmo providencialista y al humanismo exclusivo con su mundo ordenado centrado en el individuo del siglo anterior se radicalizan con esta nueva mentalidad. Renunciar a superar los límites antiguos es como renunciar a nuevos desafíos y nuevas metas para alcanzar fines todavía mayores a los hasta ahora alcanzados (cf T 428); significaría cerrarse entre los límites estrechos que los nuevos descubrimientos habían superado.

Una consecuencia de la toma de conciencia de la evolución es la tendencia a considerar la naturaleza humana como salvaje, como una fuente que ofrece y comunica algo que despierta un poder interior que permite vivir mejor. Pone en contacto con ‘algo’

más grande que ella misma, pues descubre su condición desolada, solitaria y salvaje (cf T 430-431).

Si el romanticismo y el humanismo exclusivo buscaban lo sublime y el heroísmo como sentido último de la vida, ahora hay un giro hacia 'lo' salvaje de la naturaleza, hacia una ignota interioridad personal.¹⁵ Este fondo salvaje interior es la percepción de un sin-fondo en el cual se pre-siente un origen y un destino comunes a todos los seres humanos (cf T 438). No se trata de una teoría, sino de un modo de 'sentir' y de 'percibir' la existencia personal y colectiva a través de la 'autopercepción' yo secularizado. Estamos a las antípodas de la inocencia rousseauiana, en contacto con las "fuerzas salvajes, amorales y violentas proyectadas por la visión postschopenhauerianas" (T 439). Para Taylor "este complejo de teorías, concepciones no reflejas e imaginaciones morales constituye la *Weltanschauung* [cosmovisión] dominante de la actual civilización occidental. Nuestro mundo está saturado de ella. La podemos encontrarla en todas partes".¹⁶

Este modo de 'sentir' y de 'sentirse' en el mundo, de 'vivenciarse' a sí mismo, había sido en el siglo XVIII el patrimonio cultural de una minoría, pero durante el siglo XIX se convierte en la mentalidad del tiempo, está al centro del imaginario social. Es el germen de una evolución posterior, el materialismo.

Sin embargo, no es esto lo que más sorprende a Taylor de este nuevo imaginario cósmico social, sino el hecho de "que no puede ser agotado desde una sola de estas perspectivas divergentes. Ha incitado a las personas en direcciones muy diferentes, del materialismo más 'crudo' (o casi) a la ortodoxia cristiana, pasando a través de un amplio espectro de posiciones intermedias" (T 443). En realidad, se ha abierto un espacio "en el que las personas pueden vagar entre todas estas opciones y alrededor de ellas sin tener que tomar partido clara y definitivamente por una de ellas" (T 444).

En conclusión, la epistemología materialista, en sus diversas formas, propone un orden ético impersonal y anónimo para el cosmos, la sociedad y el individuo, pues Dios

¹⁵"Qui l'idea è che la nostra esistenza, vitalità o creatività dipendano non solo dall'inumano che è fuori di noi -per esempio dal potere soverchiante della natura incolta che risveglia in noi l'eroismo- ma da ciò che di servaggio e inumano vi è in noi e che riecheggia quel potere esterno e alieno. Siamo andati ormai ben oltre Kant, dove il sublime risvegliava la nostra natura di agenti morali soprasensibili e dove il cielo stellato sopra di noi' poteva essere collegato alla 'legge morale in noi', due realtà che ci riempiono parimenti di 'ammirazione e venerazione'. Ora ci troviamo piuttosto in un universo schopenhaueriano, dove la nostra energia vitale scaturisce da una Volontà selvaggia, senza scrupoli, amorale. Questa credenza nella nostra dipendenza dalle forze dell'irrazionalità, dell'oscurità, dell'aggressività, del sacrificio, è ormai molto diffusa nella nostra cultura" (T 437).

¹⁶ Taylor prosigue: "È evidente, per esempio, nella psicologia postfreudiana. Molti magari rifiutano le teorie di Freud, ma il contesto culturale circostante da cui tali teorie traggono senso è qualcosa di profondamente radicato. L'idea di una natura profonda, di cui abbiamo perso le tracce e che può esser difficile da recuperare; l'idea che essa debba essere recuperata, compresa, soprattutto rinarrando la nostra storia; l'idea che questa natura profonda possa essere in parte selvaggia e amorali -si tratta di quadri di riferimento ovvi, intuitivamente comprensibili per quasi chiunque, quale che sia la nostra opinione sulle specifiche teorie, o persino se siamo contrari per motivi filosofici all'intero quadro di riferimento teorico" (T 439).

y una posible intervención suya en la historia, se conciben como arbitrarias, pues bastan las leyes causales impersonales para dar razón de cuanto existe. Es decir, “el éxito de la ciencia ha propiciado que la idea de la religión cristiana, con la cual la gente estaba familiarizada, perteneciese a una forma de saber superado, más primitivo o menos maduro; la insistencia sobre esta idea, como consecuencia, ha terminado por consolidarla” (T 459). Así, el materialismo se presenta como un signo de madurez y de virilidad, pues ser creyente es renunciar a crecer en humanidad, es permanecer en la infancia y en la ilusión, renunciando a una madurez viril (cf T 460-461).

2.2.3. El siglo XX

La aspiración a un fin meta-histórico ha sido excluida progresivamente del imaginario social durante el desarrollo del siglo XIX. Cada individuo debe buscar ahora ‘su’ sentido: “somos nosotros que determinamos el orden de las cosas humanas y podemos, por eso, descubrir en nosotros mismos el deseo y la capacidad de edificar el orden de la libertad y del beneficio recíproco, a pesar de un universo indiferente y hasta hostil” (T 464). Sin embargo, no deja de aparecer en el horizonte de las conciencias la presencia de un misterio: “una vez que hemos percibido la vastedad espacial y temporal del universo, la profundidad infinitesimal de su constitución microscópica, y hayamos advertido nuestra insignificancia y nuestra fragilidad, podemos comprender también cuán admirable sea que de esta inmensa máquina sin sentido haya emergido primero la vida, después el sentimiento, la imaginación y el pensamiento” (T 464).

Pero se trata de un ‘misterio’ que se presenta sin relación con la vida cotidiana y con el proceso de transformación personal. La religión ha dejado de ser una motivación para el cambio personal, pues éste puede ser efectuado, promovido y sostenido por otras motivaciones (cf T 546). Si hoy toda opción, sea creyente o no, es vivenciada como frágil, es porque ninguna de las dos posibilidades aparece en el imaginario social como obvias. Lo cual ha llevado a una “recomposición de la vida espiritual en nuevas formas y en nuevos modelos de vida, sea dentro que fuera de la relación con Dios” (T 551). Se ha pasado de la incredulidad de los círculos elitarios a la incredulidad de las masas.

Ciertamente ha habido una reacción orquestada a esta situación desde la mitad del siglo XIX hasta la segunda guerra mundial del siglo XX, por parte de gobiernos y jerarquías eclesiásticas, junto con otras élites, cuando han buscado crear nuevas estructuras, modificar el imaginario social y los presupuestos de legitimidad, así como cambiar la percepción de aquello que es de importancia crucial para la vida de la sociedad (T 561). A este período Taylor lo llama la ‘época de la movilización’. Sin embargo, esta ‘movilización’ ha sido superada por la revolución cultural de los años posteriores a la segunda guerra mundial, que ha tenido un doble efecto: la masificación de la cultura de la fragmentación y la sociedad de consumo (T 618).

La visión del mundo se ha fragmentado haciendo que la búsqueda de sentido sea una aventura individual legitimada por la propia vivencia personal, finalizada a sí misma. Las personas “están buscando una especie de unidad y de integridad del *self*, una reivindicación de la importancia del sentimiento contra la supremacía unilateral de la razón, y una

reafirmación del cuerpo y sus placeres respecto a la situación subalterna y a menudo atormentada por el sentimiento de culpa a la que [el sentimiento] había sido confinado por la identidad disciplinada e instrumental. El acento cae ahora sobre la unidad, la integridad, el holismo, la individualidad; un lenguaje que evoca frecuentemente la armonía, el equilibrio, el flujo, la integración, la concordia, la concentración” (T 637-638).

Para Taylor subyace a esta búsqueda lo que él llama una ‘cultura de la autenticidad’: “Debo descubrir mi camino hacia la integridad y la profundidad espiritual. La atención se focaliza ahora sobre el individuo y sobre su experiencia. La espiritualidad debe hablar a tal experiencia. La búsqueda [...] es, pues, el modelo fundamental de la vida espiritual. Una búsqueda que no puede iniciar desde exclusiones *a priori* o desde puntos de partida ineludibles, que podrían perjudicar esta experiencia” (T 638).

La tesis de Taylor es que las dos caracterizaciones de la espiritualidad, como ‘inhabitación’ (*dwelling*) y ‘búsqueda’ (*seekers*), están a la raíz de dos tipos de sensibilidad religiosa: la que confía en la institución y la que busca nuevas formas, más allá de las tradicionales (cf T 644). Así, el panorama espiritual se presenta muy fragmentado. Por un lado, con el declino del cristianismo, “siempre más raramente las personas serán abrazadas o mantenidas por una fe de fuerte identidad política o grupal, o de la sensación de ser el pilar de una ética socialmente esencial” (T 647). Por otro lado, los individuos ‘personalizarán’ su práctica espiritual, lo que puede implicar “por ejemplo, la meditación o las obras de caridad, o también un grupo de estudio, o una peregrinación o algunas formas de oración, o tantas otras prácticas similares” (T 648).

2.2.4. Conclusión

Sin pretender haber entrado en los detalles de la explicación con la cual Taylor rastrea el cambio producido en los últimos quinientos años, que ha llevado a la fragmentación actual en la que se ha perdido la obviedad del creer cristiano, el autor distingue dos puntos que explican el cambio producido: por un lado, la pérdida del sentido fuerte de trascendencia meta-histórica y, por otro, la evaporación del deseo personal de transformación interior como fruto de la relación personal con Dios, en un horizonte escatológico de referencia (cf T 641). En otras palabras, ha desaparecido del imaginario social actual de las sociedades occidentales la búsqueda espiritual como posibilidad real de una relación personal trascendente y transformadora con el Dios revelado en el cristianismo.

3. La condición líquida actual¹⁷

El Prof. Zygmunt Bauman, a través de sus obras, hace un diagnóstico de la cultura europea occidental contemporánea. Si con Taylor se ha pasado revista al proceso histórico, con Bauman se pretende caracterizar los últimos decenios de tal proceso. Así, una primera observación es que el ciudadano europeo ‘post-moderno’ vive en una situación interior de desencanto respecto a lo que la ‘modernidad’ ofrecía, porque sus promesas

no sólo han sido incumplidas, sino porque la situación social se ha complejizado a un punto tal como nunca antes en la historia de la humanidad.

Los síntomas de ese descanto son un profundo cambio en la manera de percibir el tiempo y el espacio. El ritmo de vida ha tomado una aceleración creciente al punto que “las situaciones en las cuales los hombres actúan se modifican antes que sus modos de actuar logren consolidarse en hábitos y procedimientos [estables]”.¹⁸ Predomina el cambio sobre la duración, con una percepción del tiempo sin perspectiva de permanencia, sino como una sucesión de instantes que hay que vivir intensamente, pero sin perspectiva de continuidad en un proyecto a mediano o largo plazo. El tiempo no se percibe como cíclico ni como lineal, sino como ‘puntual’. Cada instante es eterno, el presente domina sobre el pasado y el futuro. Se entiende por eso que Bauman hable de una conciencia ‘líquida’ post-moderna.¹⁹

En efecto, en cada instante se espera que se produzca algo extraordinario, para después esperar lo mismo en el instante sucesivo, pero sin relación con el precedente. De aquí la ansiedad por vivir el presente velozmente para pasar de experiencia en experiencia. Se espera la realización personal no en las cosas que cambian, sino en el cambio mismo. Cambiar es vivir. Por eso se vive como una tragedia el desperdiciar una oportunidad: “moverse tiene como única finalidad la de *seguir moviéndose*”.²⁰

A la conciencia ‘líquida’ se suma la globalización del espacio. Facilitada por las nuevas tecnologías, permite establecer las más variadas relaciones desde el lugar en que uno se encuentra, sin tomar en cuenta para ello el factor geográfico. La posibilidad de intercambio se potencializa como nunca antes, lo cual, sumado a la ‘liquidez’, permite que las relaciones humanas se ‘licuifiquen’, pues el placer del cambio, facilitado por la globalización, es una amenaza a cualquier fidelidad. Se viven relaciones ‘aceleradas’, que nacen y mueren velozmente.

Según Bauman, esta situación ha hecho que la persona humana sea cada vez más vulnerable, pues al mismo tiempo que sufre los efectos de la ‘liquidez’ y de la ‘globalización’, se siente siempre más impotente para participar en modo determinante en la situación que lo envuelve, perdiendo control sobre sí mismo, pero también sobre lo que concierne a su comunidad y país. Se enfrenta a un poder que gestiona la vida planetaria sin contar con sus decisiones personales, de aquí la sensación profunda de impotencia para determinar su futuro personal, comunitario, nacional y global.²¹ Así, aun inconscientemente, todo empuja a un estilo de vida superficial y frágil en la relación a sí mismo y a los demás.

¹⁷ Este párrafo apareció originalmente en:

¹⁸ Z. BAUMAN, *Vita líquida*, Laterza, Bari 2009, VII; traducción castellana: *Vida líquida*, Paidós Ibérica, 2006.

¹⁹ Z. BAUMAN, *Vita líquida*, cit., XV.

²⁰ Z. BAUMAN, *Vita líquida*, cit., 152 (cursivas del original).

²¹ Cf Z. BAUMAN, *Paura líquida*. Laterza, Bari 2009, 160; traducción castellana: *Miedo líquido*, Paidós Ibérica, 2006; traducción del autor.

Ante ello, la tendencia es cerrarse en el individualismo para defenderse de las amenazas que la situación social actual produce. La vida misma se siente como una amenaza que produce miedo, precisamente por el cambio constante sin un horizonte de referencia. Pero hay un miedo mayor: que se detenga la velocidad del cambio, que se detenga el carnaval del cambio. Porque el miedo que produce el cambio es menor al miedo de que no haya cambio. Por eso se combate el miedo cambiando, comprando: este es el sentido oculto de la dinámica del consumismo. Consumiendo bienes, es decir, simplemente cambiando cosas, y también personas, se vive en la velocidad que impide detenerse, porque detenerse, no cambiar, es morir.²² En efecto, “la economía de consumo depende de la producción de los consumidores, y los productos para combatir el miedo tienen necesidad de consumidores miedosos y asustados, animados por la esperanza de que sea posible alejar esos riesgos terribles y que se pueda lograrlo (naturalmente, con una ayuda que se pague)”.²³

Así, miedo e inseguridad interior van de la mano, con la paradoja que los que viven en sociedades que han alcanzado un nivel de bienestar nunca antes logrado en la historia son los que se sienten más amenazados, inseguros y asustados, y están, a la vez, más fascinados por todo lo que se refiera a la seguridad personal y grupal respecto a otras sociedades del pasado y del Presente.²⁴

En efecto, ellos son más sensibles a las ‘amenazas flotantes’ como catástrofes naturales, cambios climáticos, reducción de los recursos naturales, control tecnológico, economía y finanzas sin reglas claras, fluctuaciones en la bolsa de valores, problemas de migración, etc. Una inseguridad que produce ansiedad y, como consecuencia, genera una actitud de autodefensa que se convierte en el criterio que permea, muchas veces inconscientemente, las decisiones grandes y pequeñas de la vida. La realidad se presenta como una amenaza que infunde miedo, inseguridad y ansiedad ante lo ‘desconocido que puede pasar’ y, ciertamente, ansiedad por no poder evitar el mismo miedo.²⁵

Una situación en la que Bauman constata que no se ha logrado lo que la modernidad proponía debido a una estrategia de dominio del mercado sobre la vida individual y la convivencia social.²⁶ En conclusión, se trata de un problema que amenaza la libertad, porque no hay libertad sin seguridad, como tampoco hay seguridad sin libertad. La modernidad había puesto en el progreso a todos los niveles la esperanza de una crecien-

²² A propósito del miedo a la muerte, si durante la Edad Media era la vivencia que anticipaba la ruptura de los límites del tiempo y del espacio porque los abría a una vida eterna, ahora sigue ejerciendo una presión cotidiana, pero en modo velado, pues se la ha puesto en los márgenes de la vida como un mero efecto del tiempo o de un accidente, banalizándola y quitándole su dramática densidad para la vida y su sentido. Como consecuencia, la presencia del mal en el mundo resulta incomprensible y ello alienta la desconfianza generalizada, porque hasta algunos, que incluso se presentan en nombre de los ideales más altos, se han revelado monstruosos.

²³ BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 11.

²⁴ Cf BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 162.

²⁵ Cf BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 118-119.

²⁶ Cf BAUMAN, *Vita liquida*, cit., 32.

te seguridad para todos, pero se ha convertido en una amenaza global, pues en lugar de traer paz y concordia, más bien hace presagiar cambios que traerán situaciones nuevas para la humanidad con más tensiones de difícil solución.

El diagnóstico de Bauman es severo: la principal fuente de preocupación, por la amenaza que representa, no viene de la naturaleza, sino de la cultura, de lo que el hombre ha producido. “Pero esta vez, en el origen de nuestros miedos más siniestros no están las montañas o los mares, sino los artefactos creados por el hombre, con sus incomprensibles subproductos y efectos colaterales”.²⁷ Por ello, o se encuentra el modo de educar a los individuos a que tomen distancia de esta situación y aprendan a tomar decisiones que los humanicen en una creciente libertad interior, o se rendirán a la cultura actual, masificándose en el consumismo. Consumismo es sinónimo de conformismo: el miedo, la inseguridad, la ansiedad van a la búsqueda de seguridad, pero para comprarla como si fuese un bien de consumo. Se discierne qué cosa comprar, porque en el comprar se encuentra sosiego y consolación interior. Por eso se evalúa constantemente el estado interior del deseo, físico y psíquico, para satisfacerlo, no raras veces manipulado por el mercado mismo. Todo está en función de un ‘yo’ acelerado que vive dependiendo de sus necesidades, muchas veces concebidas como ‘libertades’ que deben ser garantizadas por el Estado y el gobierno de turno. Se vive para satisfacer las necesidades, comprando.

La receta de Bauman es, frente a esta situación, formar personas para emanciparlas del sistema de consumo, promoviendo la educación hacia la autonomía y la independencia para que sean capaces de tomar responsablemente decisiones contraculturales. Ello implica fomentar una actitud crítica hacia el presente para rescatar las promesas del pasado y realizarlas en el futuro.

Por eso Bauman sostiene que hay que concentrarse en la educación del *homo eligens*, del hombre que discierne y elige, pues se trata del ‘núcleo’ de la identidad personal. Educándolo probablemente se podrá resistir a todos los cambios de la cultura, forjando de este modo una identidad personal fuerte. No hay identidad sin toma de distancia de sí mismo y de la sociedad, como no hay emancipación sin decisión. La identidad fuerte, en una sociedad líquida y de pensamiento débil, se construye mediante la capacidad de tomar decisiones y de obrar según ellas, para luego influenciar en el ambiente desde una responsabilidad pensada y asumida. La receta es potenciar la persona (*empowerment*), cuyo objetivo es alcanzar no sólo armonía en la relación entre libertad y seguridad, sino más bien mantener abierta la esperanza hacia una meta-esperanza: una esperanza que haga posible el acto mismo de esperar.²⁸ El problema reside en que las sociedades de los países desarrollados parecen estar convencidas que, por principio, todos los problemas se pueden resolver, y si no se resuelven es probablemente por una evaluación equivocada de la situación o por una falla en el sistema. Se trata de una actitud de omnipotencia del sistema, que tiene una confianza ilimitada en sí mismo

²⁷ BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 118.

²⁸ Cf BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 219.

gracias a su capacidad científica y tecnológica. En efecto, si antes se echaba la culpa a Dios de los males, hoy se busca un culpable expiatorio, una persona, un empleado, una institución, la burocracia, el gobierno de turno o el gobierno precedente.

Esta actitud de omnipotencia ha ‘desvelado’ el misterio de la naturaleza, haciéndole perder su secular fascinación, lo mismo que a la vida humana, pues en el fondo se piensa que ellas pueden ser controladas y modificadas arbitrariamente. Lo paradójico es que la toma de conciencia de esta potencialidad instrumental resulta ser la mayor amenaza para vida humana misma, debido a dos razones. De un lado, por la marginalización de la moral (todo lo que es posible hacer ¿por qué no hacerlo?) y, por otro, debido a la burocratización de la responsabilidad pues, en ausencia de una moral asumida personalmente, la burocracia aparece como ‘tranquilizador ético’ porque diluye la responsabilidad en el sistema.

En resumen, para Bauman, “sufrimos un *retardo moral*”,²⁹ además de una situación de inseguridad existencial de fondo que conlleva una crisis de identidad. Pues el vivir anclado en el cambio por el cambio no ofrece la oportunidad de la estabilidad necesaria para fundamentar una identidad sólida. Todo fluye rápidamente. Paradójicamente, es el mismo fluir de la liquidez del imaginario social actual lo que genera la inseguridad y la ansiedad. La esperanza de realización está puesta en la vivencia del próximo instante y, como la promesa no se cumple, se espera en el sucesivo, y así indefinidamente. Ese sucederse de instantes es la plataforma en la que cada persona debe hacer sus opciones, de lo cual resulta una situación de continuo estrés. En ese contexto cultural las personas toman sus decisiones jugándose el sentido de sus vidas con márgenes muy reducidos de crecimiento en autonomía y libertad, y más bien inmersos en un ambiente que hace creer que la identidad personal se forja y madura en la asimilación de los valores masificantes de la sociedad de consumo.

4. ¿Qué es espiritualidad?

El actual contexto socio-religioso debe su origen a un proceso que se ha desarrollado durante varios siglos. Dadas las características que hoy presenta, cabe preguntarse cómo entender la espiritualidad en el cambio acontecido.

4.1. Dos presupuestos

El ser humano es un ser viviente, biológico y psíquico. Si se añade que es también espiritual, desde una perspectiva fenomenológica, quiere decir que gracias a su dimensión bio-psíquica el hombre busca y escoge un sentido para darlo a su ser y existir, situado siempre en unas precisas coordenadas de tiempo y lugar. Esta capacidad reflexiva (de buscar un sentido) y electiva (de escoger un sentido entre muchos) le viene dada

²⁹ BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 114 (cursivas del original).

espontáneamente en su ser bio-psíquico por el mero hecho de ser lo que es, un ser humano. Esto hace del hombre un ser único en el cosmos conocido. En este sentido antropológico fundamental, que se deduce del modo espontáneo con el cual el hombre en cuanto tal busca sentido para sí, se afirma que es también espiritual, porque debe reflexionar sobre sí para dar un sentido a su estar existiendo. “Dar sentido” equivale aquí a que el hombre debe buscar y darse una razón y una motivación para existir humanamente y esto es lo que lo hace ‘espiritual’ en un sentido antropológico fundamental. El sentido que tiene aquí la palabra ‘espiritualidad’ es el mismo que le da Sigmund Freud cuando afirma que: “El progreso en la espiritualidad consiste en decidirse uno contra la percepción sensorial directa en favor de los procesos intelectuales llamados superiores, vale decir, recuerdos, reflexiones, razonamientos”.³⁰ Según esto, los ‘procesos intelectuales superiores’ son los que califican al hombre como ser ‘espiritual’.

Ahora bien, a este primer presupuesto fundamental, se añade un segundo: la búsqueda de sentido y su elección, se produce como efecto de un largo proceso de interacción transformativa entre la persona y su medio ambiente, en el que se distinguen cosas, personas y situaciones. Estas tienen una existencia previa e independiente a la persona que busca sentido. Por ello, tal búsqueda se concretiza también en relación y en consideración a la tradición cultural de pertenencia.

Así, por un lado, cada persona tiene un bagaje bio-psíquico que le hace capaz de sentido, y por otro, esa capacidad se moldea en interacción con el medio ambiente (cosas, personas, situaciones) que la precede.

4.2. Deseos personales de sentido y propuestas culturales

En toda tradición cultural la búsqueda de sentido exige de las personas un ejercicio riguroso de análisis, en el que se pretende la congruencia teórica y práctica entre los deseos personales de sentido y las propuestas para satisfacerlos por parte de la tradición de pertenencia. Si hay una tendencia predominante en el contexto cultural, armónica con los deseos personales, entonces normalmente se la elige como punto de referencia existencial. En caso de que la tradición de pertenencia no satisfaga los deseos personales en ninguna de sus propuestas, entonces se busca otra tradición.

En los últimos quinientos años se ha producido la transición de una situación hegemónica del cristianismo, como dador de sentido último, a la situación actual de democratización de sentidos, donde todas las propuestas tienen la misma valencia existencial en el mercado de consumo, como se ha explicado en la sección anterior. En efecto, en el contexto cultural actual no hay tradición cultural hegemónica, sino que interactúan varias tradiciones, cada una de las cuales propone un sentido existencial, válido desde su perspectiva. En este panorama, cuando no hay una tendencia predominante, sino varias que interactúan en el mismo tiempo y espacio cultural, entonces resulta más com-

³⁰ S. FREUD, “Moisés y la religión monoteísta”, en *Obras completas*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires 1991, 114.

plicada la búsqueda para llegar a una armonización de los deseos personales de sentido con una determinada tradición. Es la situación actual, donde resulta cotidiano el encuentro con personas de otras tradiciones. Mientras más variadas sean las ofertas de sentido, más complicada resulta la elección.

4.3. Búsqueda de sentido activo y pasivo

Ahora bien, sin entrar en los detalles de una tal complicación, la búsqueda y elección de un sentido, implican una dinámica que tiene dos dimensiones inseparables. Una dimensión activa, por medio de la cual la persona busca y escoge; y otra pasiva, pues lo que se escoge, habiéndolo encontrado, significa que viene dado, y por consiguiente, que es recibido, no construido. Así, buscar y escoger un sentido de la vida quiere decir también recibirlo; no es construcción del aventurero que lo busca, sino más bien un tesoro que encuentra.

En efecto, si el aventurero pudiese fabricarse el tesoro, nunca se daría a la aventura. Si el deseo de sentido fuese dado y satisfecho simultáneamente al despliegue de la aludida capacidad bio-psíquica, entonces no se podría hablar de deseo pues el deseo conllevaría, simultáneamente, su satisfacción. Es un dato de la experiencia que el deseo, del más básico y elemental, como el beber, al más elevado y misterioso, como el de “me falta un no sé qué”, exige una satisfacción que la persona debe buscar más allá de su piel.

4.4. Búsqueda de sentido y cultura

En la tradición cultural de Europa occidental, en la que hasta hace poco predominaba la orientación cristiana, el sentido se recibía (y las distintas instituciones cristianas lo proponían) como fruto de una búsqueda interior que lleva a la elección de Jesucristo como referencial objetivo de la propia vida. Se presenta como un punto de referencia objetivo, porque se trata de la manifestación histórica de una persona que se presenta a sí mismo como revelación de una realidad oculta y trascendente a las condiciones de espacio y tiempo. Precisamente, descubrir y asimilar esa realidad oculta a través de la relación con Jesucristo es lo que se convierte en el sentido cristiano de la existencia, que para ser comprendido de una manera razonable necesita de la colaboración de una actitud teologal, como se verá.

Ahora bien, prescindir de que la tradición de referencia sea la cristiana, no significa alterar la dinámica de la búsqueda. Es decir, que se seguirá tratando de una actividad (buscar y escoger), pero también de una pasividad (recibir el sentido). Si el sentido no se construye, como ya se afirmó, sino que se recibe en el medio cultural de pertenencia, habría que determinar mejor qué significa ‘recibir sentido’. Si se presupone que en cualquier tradición el sentido se recibe en la auto-donación a él, y en cualquier tradición el mayor valor es el amor, como auto-donación que trasciende el yo hacia ‘otro’, entonces este movimiento de salida de sí hacia ‘otro’ es auto-desapropiación, es amor. Amar a ‘otro’ es auto-trascenderse.

Se sigue, entonces, que la dinámica de la búsqueda y de la elección de sentido se ha de realizar en lo que trasciende amorosamente y no en el sentido inverso, es decir, en la instrumentalización de las cosas, personas o situaciones en provecho personal, invirtiendo el movimiento de auto-trascendencia. Ahora bien, tal auto-trascendencia puede ser concebida en términos religiosos, pues en toda tradición religiosa la trascendencia amorosa desinteresada es fuente de sentido y, además, de realización de la persona en cuanto persona. Por ello se puede afirmar teóricamente, desde una perspectiva religiosa, que toda persona tiene, no sólo la capacidad de buscar y elegir un sentido, sino también de auto-trascenderse amorosamente hacia 'otro', siguiendo su tradición religiosa particular.

Hoy, la sociedad laica civil de Europa occidental propone y promueve un proyecto de auto-realización en la auto-trascendencia no religiosa. Lo cual significa que el amor se puede realizar en una tradición no religiosa que no pretende alcanzar 'algo' más allá de las coordenadas espacio-temporales históricas. Esta sociedad propone a sus miembros un tal estilo de vida para que sea, no sólo aceptable socialmente desde un planteamiento jurídico compartido, sino que sea, además, deseable, es decir, que motive y estimule a sus miembros a mantener y mejorar este estilo de vida.

La paradoja es que, parafraseando a Taylor, se plantea una auto-trascendencia del amor en la auto-donación centrada en el individualismo exclusivista. Se plantea una vivencia del amor auto-trascendente al amante, pero cerrado en la historia, pues su planteamiento no admite una trascendencia religiosa que, por definición, supera las coordenadas históricas. Por primera vez en la historia de la humanidad, una sociedad de millones de miembros plantea sus más altos valores individuales y sociales prescindiendo, no sólo del cristianismo, sino de cualquier tradición religiosa. No las combate, simplemente prescinde de ellas. Deja libres a sus miembros de elegir cualquiera de las tradiciones posibles, sean las institucionalizadas, o las más recientes, menos institucionales y flexibles. Siempre se mantiene como una elección reservada a la esfera de la privacidad individual.

Ahora bien, en un contexto cultural de múltiples opciones, hay un entendimiento tácito entre las diferentes tradiciones, laicas y religiosas, que reconoce que el horizonte de sentido común es la auto-realización en el amor. Sin embargo, se pone mucho cuidado en no precisar cuál es lo 'otro' a lo cual se tiende en la auto-trascendencia amorosa, pues depende de los valores que propone la tradición de pertenencia privada. En la esfera pública todas las tradiciones se presentan de modo que, en cualquier opción, de cualquier tradición, el resultado sea el mismo: la auto-trascendencia amorosa. El sentido que da la auto-donación amorosa trascendente queda nivelado democráticamente. No hay opciones mejores o peores. El mensaje implícito y paradójico es que todos los caminos llevan a la realización del amor auto-trascendente, en una sociedad que promueve el individualismo exclusivista, cerrado a una dimensión meta-histórica.

4.5. Conclusión

En el hombre, ser biológico, psíquico y espiritual, lo espiritual se define como capacidad para buscar y elegir un sentido a la propia existencia. El sentido se alcanza como fruto de una acción, la de buscar y elegir, pero es también fruto de una pasividad, pues el

sentido es recibido como donación de otro. La búsqueda implica encontrar ‘algo’ que se elige como sentido, por eso se afirma que el sentido es también recibido. Desde otra perspectiva, se es alcanzado por el sentido escogido a través de una auto-donación auto-trascendente en el amor, no necesariamente religiosa ni meta-histórica, en un contexto socio-cultural europeo en el que la sociedad civil promueve el individualismo exclusivista.

En este contexto y con un tal presupuesto antropológico, ¿cómo definir la palabra ‘espiritualidad’? Espiritualidad es la búsqueda mediante la cual se aspira a recibir ‘algo’ que dé sentido a la existencia personal. La búsqueda y la consiguiente recepción de sentido conllevan una progresiva transformación de la persona, la cual depende del sentido elegido, en la tradición de pertenencia privada. Si el ‘algo’ elegido es el Dios cristiano, entonces las pautas de la transformación interior serán las cristianas, y así sucesivamente con todas las tradiciones.

En conclusión, teniendo en consideración todo lo dicho, se puede definir la *espiritualidad* como la dinámica de la transformación activa y pasiva de la persona como consecuencia de la relación que ha establecido con el sentido, con ese ‘algo’ que ha buscado, elegido y recibido.

5. La búsqueda y el descubrimiento de sentido según Octavio Paz

Concebida la espiritualidad como una relación que transforma la persona, se ofrece a continuación un ensayo mediante el cual se presenta una fenomenología de la relación transformante de sentido siguiendo el planteamiento de Octavio Paz (Ciudad de México, 1914 - 1990), premio Nobel de literatura (1990), en su libro *El arco y la lira*.³¹

Paz considera, por un lado, la nostalgia y el deseo como eco antropológico fundamental de una carencia original. Por otro lado, propone el poema como medio revelador de sentido. A través del poema, según Paz, se trasciende la carencia mencionada. Las palabras, el ritmo, las imágenes, son mediaciones para alcanzar ‘la’ poesía. Se trata de un movimiento auto-trascendente, que transporta ante una ‘presencia’, la del misterio. Así, el poema revela el ser auténtico y posibilita la auto-donación en el amor.

5.1. Nostalgia y deseo motivado por una carencia original

En la poesía, como en lo sacro y el amor, “late la nostalgia de un estado anterior. Y ese estado de unidad primordial, del cual fuimos separados, del cual estamos siendo separados a cada momento, constituye nuestra condición original, a la que una y otra vez volvemos. Apenas sabemos qué es lo que nos llama desde el fondo de nuestro ser” (OP 147).

³¹ O. PAZ, *El arco y la lira* in *La casa de la Presencia. Poesía e historia. Obras completas. Edición del Autor*, Vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México 2003; se abrevia OP, con el número de página.

Hay, pues, una ‘nostalgia’ innata de ‘algo’ anterior que proyecta al futuro, hacia algo diferente a lo ya vivido: impulso a un pasado y a un futuro que están fuera del tiempo, pero que se unen en el presente del ‘nostálgico’ que desea ‘algo’.³² Si en la base de lo sacro, de la poesía y del amor está el deseo/nostalgia, para Paz el estado original del hombre es de ‘carencia’, pues su condición fundamental es la de ‘ser nacido’, arrojado en el mundo: un eterno neonato que aspira a ‘algo más’. Por eso la condición humana “es esencialmente defectuosa, pues consiste en la contingencia y la finitud. [...] Desde el nacer, nuestro vivir es un permanente estar en lo extraño e inhospitalario, un radical malestar. Estamos mal porque nos proyectamos en la nada, en el no ser. Nuestra falta o deuda es original: no procede de un hecho posterior a nuestro nacimiento y constituye nuestra manera propia de ser: la falta es nuestra condición original porque originariamente somos carencia de ser” (OP 147).

Paz llega a afirmar, como consecuencia de ese estado de carencia que: “[...] quizá el verdadero nombre del hombre, la cifra de su ser sea el Deseo. Pues ¿qué es la temporalidad de Heidegger o la «otredad» de Machado, qué es ese continuo proyectarse del hombre hacia lo que no es él mismo sino Deseo? Si el hombre es un ser que no es, sino que se está siendo, un ser que nunca acaba de serse, ¿no es un ser de deseos tanto como un deseo de ser?” (OP 147).

5.2. La poesía y el poema

La poesía, como la religión “parte de la situación humana original –el estar ahí, el sabernos arrojados en ese ahí que es el mundo hostil o indiferente– y del hecho que la hace precaria entre todos: su temporalidad, su finitud. [...] Más cualquiera que sea su contenido expreso, su concreta significación, la palabra poética afirma la vida de esta vida” (OP 157). “La palabra poética” es algo que se vivencia, no algo que se explica y se comprende racionalmente. La experiencia personal de la poesía -tanto del poeta como del lector- se da en el acto de lectura, la lectura *vivencia* el poema.

En efecto, el poema es el hijo que se independiza del padre, del poeta, y vive con vida propia: “Una vez escrito el poema, aquello que él era antes del poema y que lo llevó a la creación -eso, indecible: amor, alegría, angustia, aburrimiento, nostalgia de otro estado, soledad, ira- se ha resuelto en imagen: ha sido nombrado y es poema, palabra transparente. Después de la creación, el poeta se queda solo; son otros, los lectores, quienes ahora van a crearse a sí mismos al recrear el poema” (OP 174). Por eso se puede afirmar que la poesía es experiencia de trascendencia para el poeta, pero también para el lector. Para el poeta porque le revela la condición humana, no la interpreta, y para el lector porque, en el acto de lectura, el poema remite a otro nivel de la realidad, a una realidad que antes el

³² “La nostalgia de la vida anterior es presentimiento de la vida futura. Pero una vida anterior y una vida futura que son aquí y ahora y que se resuelven en un instante relampagueante. Esa nostalgia y ese presentimiento son la substancia de todas las grandes empresas humanas, trátense de poemas o de mitos religiosos, de utopías sociales o de empresas heroicas” (OP 147).

poeta ha experimentado y ha conseguido verter en palabras para que el lector, al leerlo, viva y experimente, no lo que el poeta visionario ha visto y vivido, sino para que el poema se revele al lector como vivencia. El poeta intuye un *surplus* de realidad que logra expresar en palabras para comunicarlo y para que el lector lo experimente.

Leer un poema es como re-escribirlo, porque el acto de lectura ‘poetiza’ (se podría decir ‘hechiza’) al lector: “Cada vez que el lector revive de veras el poema, accede a un estado que podemos llamar poético. La experiencia puede adoptar esta o aquella forma, pero es siempre un ir más allá de sí, un romper los muros temporales, para ser otro. [...] La lectura del poema ostenta una gran semejanza con la creación poética. El poeta crea imágenes, poemas; y el poema hace del lector imagen, poesía” (OP 51).

En otras palabras, componer poesías y leerlas es un acto auto-creador: “Lector y poeta se crean al crear ese poema que sólo existe por ellos y para que ellos de veras existan. De ahí que no haya estados poéticos, como no hay palabras poéticas. Lo propio de la poesía consiste en ser una continua creación y de este modo arrojarnos de nosotros mismos, desalojarnos y llevarnos hacia nuestras posibilidades más extremas” (OP 173-174). Esto es posible porque el poeta, el poema y el lector se trascienden a sí mismos: el acto de ‘poetizar’ es auto-trascendente.

5.2.1. La mediación poética de la palabra, del ritmo y de la imagen

La trascendencia es el ‘reino’ del poeta que, con palabras, da ritmo e imagen a lo que ellas celosamente velan: “El verso, la frase-ritmo, evoca, resucita, despierta, recrea. O como decía Machado: no representa sino presenta. Recrea, revive nuestra experiencia de lo real. No vale la pena señalar que esas resurrecciones no son sólo las de nuestra experiencia cotidiana, sino las de nuestra vida más oscura y remota. El poema nos hace recordar lo que hemos olvidado: lo que somos realmente” (OP 123).

El poeta reconoce las palabras, las encuentra en él y él se (re)encuentra en ellas:

Cuando la palabra es instrumento del pensamiento abstracto, el significado lo devora todo: oyente y placer verbal. Vehículo de intercambio, se degrada. [...] Cada vez que nos servimos de las palabras, las mutilamos. Mas el poeta no se sirve de las palabras. Es su servidor. Al servir las, las devuelve a su plena naturaleza, les hace recobrar su ser. Gracias a la poesía, el lenguaje reconquista su estado original. En primer término, sus valores plásticos y sonoros, generalmente desdeñados por el pensamiento; en seguida, los afectivos; y, al fin, los significativos. Purificar el lenguaje, tarea del poeta, significa devolverle su naturaleza original (OP 72).

La palabra poética transmite valores ‘plásticos y sonoros’, ‘afectivos’, ‘significativos’ que le dan su verdadero ‘ser’ gracias también al orden rítmico y a la imagen que plasma. El ritmo es una ‘melodía’ que imprime el poeta a un determinado orden de palabras que hace trascender: “El ritmo engendra en nosotros una disposición de ánimo que sólo podrá calmarse cuando sobrevenga ‘algo’. Nos coloca en actitud de espera. Sentimos que el ritmo es un ir hacia algo, aunque no sepamos qué pueda ser ese algo. Todo ritmo es sentido de algo. Así pues, el ritmo no es exclusivamente una medida vacía de contenido sino una dirección, un sentido. El ritmo no es medida, sino tiempo original” (OP 76).

La imagen poética es “toda forma verbal, frase o conjunto de frases, que el poeta dice y que unidas componen un poema” (OP 114). Así, por ejemplo:

El poeta nombra las cosas: éstas son plumas, aquéllas son piedras. Y de pronto afirma: las piedras son plumas, esto es aquello. Los elementos de la imagen no pierden su carácter concreto y singular: las piedras siguen siendo piedras, ásperas, duras, impenetrables, amarillentas de sol o verdes del musgo: piedras pesadas. Y las plumas, plumas: liberas. La imagen resulta escandalosa porque desafía el principio de contradicción: lo pesado es lo ligero. Al enunciar la identidad de los contrarios, atenta contra los fundamentos de nuestro pensar. Por tanto, la realidad poética de la imagen no puede aspirar a la verdad. El poema no dice lo que es, sino lo que podría ser. Su reino no es el del ser, sino el del «imposible verosímil» de Aristóteles (OP 115).

El poeta comunica una verdad que es anterior a él mismo y a su poema, pero que en él la expresa en una imagen. Ésta no explica, más bien se despliega, se ofrece para revelar el ser del poeta y del lector. Es lo que Paz llama la ‘comunidad poética’ que une la realidad visible y la invisible, el punto de partida del poeta y el punto de llegada en un movimiento que va más allá de ellos mismos, transformándolos: “La imagen trasmuta al hombre y lo convierte a su vez en imagen, esto es, en espacio donde los contrarios se funden. Y el hombre mismo, desgarrado desde el nacer, se reconcilia consigo cuando se hace imagen, cuando *se hace otro*. La poesía es metamorfosis, cambio, operación alquímica, y por eso colinda con la magia, la religión y otras tentativas para transformar al hombre y hacer de «éste» y de «aquél» ese «otro» que es él mismo” (OP 126).

La imagen es el puente entre lo visible y lo invisible: “La experiencia poética es irreductible a la palabra y, no obstante, sólo la palabra la expresa. La imagen reconcilia a los contrarios, mas esta reconciliación no puede ser explicada por las palabras -excepto por las de la imagen, que han cesado ya de serlo. Así la imagen es un recurso desesperado contra el silencio que nos invade cada vez que intentamos expresar la terrible experiencia de lo que nos rodea y de nosotros mismos” (OP 125).

No hay poema sin palabras, pero no hay poesía si no se va más allá de la literalidad: “Lo que caracteriza al poema es su necesaria dependencia de la palabra tanto como su lucha por trascenderla” (OP 189). Así, mediante la mediación de la palabra, del ritmo y de la imagen, el poema trasciende el lenguaje, en un doble acto:

La creación poética se inicia como violencia sobre el lenguaje. El primer acto de esta operación consiste en el desarraigo de las palabras. El poeta las arranca de sus conexiones y menesteres habituales: separados del mundo informe del habla, los vocablos se vuelven únicos, como si acabasen de nacer. El segundo acto es el regreso de la palabra: el poema se convierte en objeto de participación. Dos fuerzas antagónicas habitan el poema: una de elevación o desarraigo, que arranca a la palabra del lenguaje; otra de gravedad, que la hace volver (OP 65).

5.2.2. *Trascendencia y Misterio*

La poesía revela la condición humana, trascendiendo el lenguaje: “No es una explicación de nuestra condición, sino una experiencia en la que nuestra condición, ella misma, se revela o manifiesta. Y por eso también está indisolublemente ligada a un decir

concreto sobre esto o aquello. La experiencia poética -original o derivada de la lectura- no nos enseña ni nos dice nada sobre la libertad: es la libertad misma desplegándose para alcanzar algo y así realizar, por un instante, al hombre” (OP 195). Esa libertad a la que alude Paz no es sino deseo, nostalgia que se transforma en impulso de trascendencia en virtud de la antropológica carencia original, mediante la acción del trío palabra-ritmo-imagen. Es libertad que va en búsqueda de ‘algo’, que Paz interpreta como presencia del *mysterium tremendum*, siguiendo a Rudolf Otto: “un rostro al que afluyen todas las profundidades, una presencia que muestra el verso y el anverso del ser” (OP 142). El misterio de eso ‘otro’ es una presencia que se hace presente, perceptible, porque es una aparición: “Nunca habíamos visto ese rostro y ya se confunde con nuestro pasado más remoto. Es la extrañeza total y la vuelta a algo que no admite más calificativo que el de entrañable” (OP 145-146).

El movimiento de la trascendencia poética, según Paz, revela la dinámica del misterio existencial mediante el cual se unen lo sensible (profano) y lo inteligible (sagrado), realidades que normalmente se viven separadas:

Si lo sagrado es un mundo aparte, ¿cómo podemos penetrarlo? Mediante lo que Kierkegaard llama el «salto» y nosotros a la española, «el salto mortal». Hui-neng, patriarca chino del siglo VII, explica así la experiencia central del budismo: «*Mahaprajnaparamita* es un término sánscrito del país occidental; en lengua Tang significa: gran-sabiduría-otra-orilla-alcanzada... ¿Qué es Maha? Maha es grande... ¿Qué es Prajna? Prajna es sabiduría... ¿Qué es Paramita?: la otra orilla alcanzada... Adherirse al mundo objetivo es adherirse al ciclo del vivir y el morir, que es como las olas que se levantan en el mar; a esto se llama: esta orilla... Al desprendernos del mundo objetivo, no hay ni muerte ni vida y se es como el agua corriendo incesante; a esto se llama: la otra orilla» (OP 135).

En la opinión de Paz, el problema de fondo es que pocos dan el ‘salto’ para abandonarse a la ‘otra’ orilla, vivencia que todo rito verdadero actualiza. En efecto:

el rito reproduce la experiencia mística de la «otra orilla» tanto como el hecho capital de la vida humana: nuestro nacimiento, que exige previamente la muerte del feto. Y quizá nuestros actos más significativos y profundos no sean sino la repetición de este morir del feto que renace en criatura. En suma, el «salto mortal», la experiencia de la «otra orilla», implica un cambio de naturaleza: es un morir y un nacer. Mas la «otra orilla» está en nosotros mismos. Sin movernos, quietos, nos sentimos arrastrados, movidos por un gran viento que nos echa fuera de nosotros. Nos echa fuera y, al mismo tiempo, nos empuja hacia dentro de nosotros. La metáfora del soplo se presenta una y otra vez en los grandes textos religiosos de todas las culturas: el hombre es desarraigado como un árbol y arrojado hacia allá, a la otra orilla, al encuentro de sí. Y aquí se presenta otra nota extraordinaria: la voluntad interviene poco o participa de una manera paradójica. Si ha sido escogido por el gran viento, es inútil que el hombre intente resistirlo. Y a la inversa: cualquiera que sea el valor de las obras o el fervor de la plegaria, el hecho no se produce si no interviene el poder extraño. La voluntad se mezcla a otras fuerzas de manera inextricable, exactamente como en el momento de la creación poética. Libertad y fatalidad se dan cita en el hombre. El teatro español nos ofrece vanas ilustraciones de este conflicto (OP 135).

El ‘salto mortal’ es posible por la fuerza del ‘grande viento’, que hace que el ‘aquí’ esté ‘allí’, y el hoy sea mañana, y viceversa, sin perderse, sino alcanzando un centro “que atrae o separa, eleva o precipita, mueve o inmoviliza. Las fechas sagradas regresan conforme a cierto ritmo, que no es distinto del que junta o separa los cuerpos, trastorna los sentimientos, hace dolor del goce, placer del sufrimiento, mal del bien. El universo está imantado. Una suerte de ritmo teje tiempo y espacio, sentimientos y pensamientos, juicios y actos y hace una sola tela de ayer y mañana, de aquí y de allá, de náusea y delicia” (OP 139).

5.2.3. *Trascendencia/revelación poética y religiosa*

La noción de ‘Otro’ de Rudolf Otto y su fenomenología, sirve a Paz para explicar la dinámica de la trascendencia poética. En efecto, la poesía es ocasión de trascendencia, como lo es lo sagrado y el amor, pues para Paz surgen de la misma fuente: “Los primeros en advertir el origen común de amor, religión y poesía fueron los poetas. [...] La verdad es que, en la experiencia de lo sobrenatural, como en la del amor y en la de la poesía, el hombre se siente arrancado o separado de sí. Y a esta primera sensación de ruptura sucede otra de total identificación con aquello que nos parecía ajeno y al cual nos hemos fundido de tal modo que ya es indistinguible e inseparable de nuestro propio ser” (OP 146).

La importancia del lenguaje poético se concentra en el hecho que

revela la condición paradójica del hombre, su «otredad», y así lo lleva a realizar lo que es. [...] El acto mediante el cual el hombre se funda y revela a sí mismo es la poesía. En suma, la experiencia religiosa y la poética tienen un origen común; sus expresiones históricas -poemas, mitos, oraciones, exorcismos, himnos, representaciones teatrales, ritos, etc.- son a veces indistinguibles; las dos, en fin, son experiencias de nuestra «otredad» constitutiva. [...] La poesía nos abre la posibilidad de ser que entraña todo nacer; recrea al hombre y lo hace asumir su condición verdadera, que no es la disyuntiva: vida o muerte, sino una totalidad: vida y muerte en un solo instante de incandescencia (OP 163-164).

No sorprende, pues, la afirmación que hace Paz: la palabra/imagen poética “se sustenta en sí misma, sin que le sea necesario recurrir ni a la demostración racional ni a la instancia de un poder sobrenatural: es la revelación de sí mismo que el hombre se hace a sí mismo. La palabra religiosa, por el contrario, pretende revelarnos un misterio que es, por definición, ajeno a nosotros. Esta diversidad no deja de hacer más turbadoras las semejanzas entre religión y poesía” (OP 148).

5.2.4. *Trascendencia poética y búsqueda de sentido*

La vivencia poética del trascender, como búsqueda de sentido que exige la auto-trascendencia, identifica el sentido con el ser y lo nombra desde la condición original de carencia. Por ello la poesía revela el hombre al hombre mismo. Haciéndolo, se revierte la condición de carencia y el hombre se descubre como posibilidad y capacidad de ser. Pues el poeta, y la poesía, no interpretan la realidad, la revelan; y revelándola descubren la condición original del hombre: “[...] el ser no es algo dado, sobre lo cual se apoya nuestro existir, sino algo que se hace. En nada puede apoyarse al ser, porque la nada es

su fundamento. Así, no le queda más recurso que asirse a sí mismo, crearse en cada instante. Nuestro ser consiste sólo en una posibilidad de ser. Al ser no le queda sino serse” (OP 162). En otras palabras: “La poesía pone al hombre fuera de sí y simultáneamente, lo hace regresar a su ser original: lo vuelve a sí. El hombre es su imagen: él mismo y aquel otro. A través de la frase que es ritmo, que es imagen, el hombre -ese perpetuo llegar a ser- es. La poesía es entrar en el ser” (OP 126).

La experiencia poética crea ‘sentido’ en la experiencia de lo ‘otro’ que se comunica a través de su mediación, porque es revelación de ‘ser’ que colma la carencia original:

Todos los hombres, por gracia de nuestro nacimiento, podemos acceder a esa visión y trascender así nuestra condición. Porque nuestra condición exige ser trascendida y sólo vivimos trascendiéndonos. El acto poético muestra que ser mortales no es sino una de las caras de nuestra condición. La otra es: ser vivientes. El nacer contiene al morir. Pero al nacer cesa de ser sinónimo de carencia y condena apenas dejamos de percibir como contrarios la muerte y la vida. Tal es el sentido último de todo poetizar. Entre nacer y morir la poesía nos abre una posibilidad, que no es la vida eterna de las religiones ni la muerte eterna de las filosofías, sino un vivir que implica y contiene al morir, un ser esto que es también un ser aquello. La antinomia poética, la imagen, no nos encubre nuestra condición: la descubre y nos invita a realizarla plenamente. La posibilidad de ser se da a todos los hombres. La creación poética es una de las formas de esa posibilidad (OP 162-163).

La trascendencia poética revela la condición humana como ‘algo’ más que solo mortal, revela una vitalidad interior a ella, una vida interior. Una vida que no sólo es carencia, sino también posibilidad. Así lo demuestra de manera particular la experiencia de la inspiración, que es una manera de nombrar al ‘gran viento’.

En efecto, “si se ha de creer a los poetas, en el momento de la expresión hay siempre una colaboración fatal y no esperada. Esta colaboración puede darse con nuestra voluntad o sin ella, pero asume siempre la forma de una intrusión. La voz del poeta es y no es suya. ¿Cómo se llama, quién es ese que interrumpe mi discurso y me hace decir cosas que yo no pretendía decir?” (OP 165). Hoy no goza de buena fama, es más bien incomprendida, no se la reconoce como esa voz que viene de más allá: “En esta ambigüedad consiste el misterio de la inspiración. ¿Misterio o problema? Ambas cosas: para los antiguos la inspiración era un misterio; para nosotros, un problema que contradice nuestras concepciones psicológicas y nuestra misma idea del mundo. Pues bien, esta conversión del misterio de la inspiración en problema psicológico es la raíz de nuestra imposibilidad para comprender rectamente en qué consiste la creación poética” (OP 167).

Cuando el poeta se deja llevar por la inspiración, sigue a sí mismo, su libertad profunda:

La inspiración es una manifestación de la «otredad» constitutiva del hombre. No está adentro, en nuestro interior, ni atrás, como algo que de pronto surgiera del limo del pasado, sino que está, por decirlo así adelante: es algo (o mejor: alguien) que nos llama a ser nosotros mismos. Y ese alguien es nuestro ser mismo. Y en verdad la inspiración no está en ninguna parte, simplemente *no* está, ni es algo: es una aspiración, un ir, un movimiento hacia adelante: hacia eso que somos nosotros mismos. Así la creación poética es ejercicio de nuestra

libertad, de nuestra decisión de ser. Esta libertad, según se ha dicho muchas veces, es el acto por el cual vamos más allá de nosotros mismos, para ser más plenamente (OP 183).

Seguir la inspiración es seguir el 'gran viento' y eso es auto-trascenderse, para dejarse llevar a la 'otra orilla', dejando 'ésta' orilla para habitar la 'otra', en un movimiento de auto-despojamiento como disposición a la auto-donación al sentido que se presenta como misterio infinito.

5.3. Conclusión

Octavio Paz se presenta como un hombre espiritual pues, como se espera haber probado sin malinterpretaciones, su 'poética' armoniza con la definición dada de espiritualidad. El lado subjetivo del deseo y de la nostalgia no es sino la resonancia psicológica de la búsqueda fundamental de sentido que alcanza objetividad en la mediación del poetizar poemas, si se puede decir así. Éste es un acto de trascendencia del 'aquí y ahora' para alcanzar 'algo' más, que se hace presente como 'otro', pero no para ser poseído, sino para ser recibido, pues es presencia del misterio de la infinitud (poética) en la experiencia histórica de la contingencia del poeta. El despojo auto-trascendente de 'esta' orilla es auténticamente transformante si se da como el 'salto' de un acto de auto-donación amorosa desinteresada a la 'otra' orilla en la que habita el misterio de lo 'otro', que se presenta como 'el' sentido fundante.

6. Fenomenología de la búsqueda de sentido

Para enmarcar esta sección, sobre la base de la poética de Octavio Paz desarrollada en la sección anterior, que refleja la definición de espiritualidad dada, se parte del presupuesto de que la búsqueda del sentido fundamental es una vivencia de auto-trascendencia transformante del yo hacia un 'otro' (misterio) que es recibido y escogido como 'el' sentido. Se trata de indagar un marco de referencia más amplio de la fenomenología de tal vivencia, por lo que se inicia con una presentación teórica antes de entrar propiamente en una descripción del fenómeno.

6.1. Marco teórico

Lo que se ha visto en la reflexión poética de Octavio Paz, se puede fundamentar también desde un ángulo más reflexivo, filosófico. Por un lado se hará referencia a la perspectiva de Bernhard Welte y Louis Roy, y por otro, a la de Karl Rahner y Daniel Chalmers. Al final se presenta un método para interpretar las vivencias de la trascendencia.

6.1.1. Las experiencias de la trascendencia

Bernhard Welte³³ considera que, en cualquier experiencia, hay ‘algo’ que se presenta inmediatamente a la conciencia de quien hace experiencia de ‘eso’, tocándolo holísticamente. Pero el dato significativo en tal inmediatez excluye la reflexión, porque con ella se busca lo que precisamente no se da de modo inmediato. He aquí el problema: ¿es posible que la búsqueda de sentido excluya la reflexión?

Según Welte, hay que distinguir dos tipos de reflexión. La primera alcanza las leyes universales y se rige por un sistema lógico-conceptual cerrado sobre sí, es lo que él llama una ‘mediación reflexiva’. Aquí está ausente la inmediatez que caracteriza la ‘experiencia’, pues es filtrada por la reflexión, como es entendida comunmente.

El segundo tipo es concebido como la experiencia del desvelamiento o iluminación de ‘algo’ al interior de la conciencia, pero ajeno al proceso lógico-conceptual que busca alcanzar un resultado objetivo mediante el raciocinio. Más bien es en la vivencia en la que se reconoce ‘algo’ como recibido y ofrecido en la inmediatez de la experiencia misma, sin la mediación de la reflexión conceptual. En este caso, la mediación lingüística de la experiencia, por la que se hace consciente y se comunica, no obstruye su inmediatez pues, según Welte, el lenguaje habla de lo que se experimenta, no de sí mismo. Esta reflexión es una mediación que hace posible, en un segundo momento, la reflexión discursiva, en el primer sentido aludido.

De este modo, es posible hablar de una búsqueda de sentido que excluye la reflexión, cuando ésta última se concibe como raciocinio, para dejar paso a una noción de reflexión concebida como expresión lingüística que refiere al contenido inmediato de lo experimentado. Welte considera, además, otro elemento sumamente importante en la experiencia: la transformación.

Una experiencia que trasmite ‘algo’ en modo inmediato produce un cambio en quien lo recibe. Si lo que se experimenta es el ‘sentido’, entonces hará ‘viejo’ el sentido precedente y, sucesivamente, el ‘nuevo’ renovará la visión de las cosas. Pero el tránsito de un sentido al otro no es posible sin una auto-implicación que promueva consciente y responsablemente el paso de un estado al otro, que puede darse a largo o corto plazo. Welt subraya que este cambio difiere del producido por las ciencias exactas, que se da por experimentación verificable. Aquí, en cambio, se trata de la transformación producida por el experimentar del sujeto en sí mismo, donde la distancia entre objeto y sujeto se reduce al mínimo, al contrario del ámbito científico que debe objetivar, distanciar al máximo el objeto del sujeto.

En este contexto, la experiencia del sentido, o de ‘lo’ que da sentido, se revela como el percatarse de ‘algo’ (*insight*) que se da en el campo de la conciencia, desvelando una nueva dimensión de la realidad percibida. Es una experiencia de la trascendencia que, según Louis Roy, se trata de “un breve episodio durante el cual una persona prueba algo que la sobrepasa absolutamente. Se siente entonces abierta al infinito; percibe en su

³³ Cf Bernhard Welte, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia ³2005, 10-16.

experiencia una dimensión nueva, diferente de las tres dimensiones -o cuatro, si se quiere incluir la del tiempo- que estructura el espacio físico. Ella tiene la impresión de estar en contacto con lo que escapa a su poder y a su control, con lo que ella no sabría totalmente comprender o definir”.³⁴

En estas experiencias el deseo juega un papel de primer orden. Es más, para Roy “es una cuestión de deseo. Cuando en las personas sólo hay lugar para las ansias finitas, es improbable que intensifiquen su deseo en este sentido más amplio. Pero ¿por qué, podríamos preguntarnos, deberíamos elevar este deseo más fundamental? La respuesta es, simplemente, por el singular placer que ello provoca. En la medida en que el fruto de la experiencia trascendente consiste en decir «sí» a una presencia incomparable que percibimos como belleza, significado, verdad o bondad, este consentimiento nos proporciona dicha, paz, abandono y libertad”.³⁵ Estos estados afectivos constituyen el ápice o en el fondo de la interioridad humana.

El sentido, como es dado por ‘otro’, recibido, no elaborado conceptualmente, aunque buscado, irrumpe en la consciencia transmitiendo en forma inmediata la vivencia de que ‘eso’ es infinito, pues quien lo vive experimenta frente a ello y por contraste, de ser finito. Por ello son consideradas experiencias de trascendencia: “por lo trascendente podemos entender aquello que sobrepasa absolutamente el universo de los seres finitos, no en términos de magnitud o poder, sino de significado, verdad y valor; en una palabra, en términos de ser”.³⁶ Dicho brevemente: “la experiencia trascendente es una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada”.³⁷

La fenomenología de tales experiencias Roy las ejemplifica en cuatro tipos: estética, ontológica, ética e interpersonal. Intentando una brevísima ilustración de cada una, las primeras se caracterizan como ligadas a la naturaleza y al cosmos, experiencia de armonía con ello, como formando parte de un todo mayor que la suma de las partes, o en modo negativo, experiencia de fragilidad delante de la potencia de la naturaleza, como en las tempestades, por ejemplo. Las ontológicas están relacionadas con el ‘ser’, el ‘existir’, el paso del tiempo, la caducidad de las cosas: orden/desorden del universo; ser/no ser; sentido/sin sentido de la realidad, de la vida. Las éticas, en cambio, se relacionan a la experiencia de valores que justifican determinadas opciones para adherir a ellos, o bien para negarlos, como cuando se opta por los antivalores. Finalmente, las experiencias interpersonales están centradas en la relación con otros: amar y ser amado, deseo de comunión, de ser feliz, de realización; el amor como fundamento de todo, a pesar de las impresiones contrarias.³⁸

En cada una de estas vivencias se da la revelación de ‘algo’ que se hace presente como intuido, dando seguridad (estéticas), sentido (ontológicas), valor (éticas) y amor

³⁴ L. ROY, *Le sentiment de transcendance*, 26.

³⁵ L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 314.

³⁶ L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 267-268.

³⁷ L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 27, texto en cursivas en el original.

³⁸ Cf L. ROY, *Le sentiment de transcendance*, 47-66 y *Experiencias de trascendencia*, 36. Para ejemplos concretos que el mismo Roy refiere, cf. *Experiencias de trascendencia*, 43-58.

(relacionales). Lo ‘otro’, percibido en cada una de ellas, es diverso pero aparece como ‘algo’ que toca la existencia como un todo, en alguna forma e intensidad. Según Roy, no se trata de fases sucesivas de un desarrollo lineal, ni de experiencias que se puedan identificar las unas con las otras, sino que más bien muestran diferentes grados de maduración en la experiencia de lo infinito. Por ejemplo, no es lo mismo una experiencia de infinito cosmológico que uno idealizado en un valor, como no es lo mismo el sentido revelado por ‘algo’, que la experiencia de una relación amorosa con un tú infinito.³⁹

No es el caso detenernos más sobre ellas, pero conviene considerar el hecho de que la interpretación de una de tales experiencias depende, en cualquier caso, del contexto cultural y de quien la experimenta, pero sobre todo, de su disposición de apertura hacia lo ‘otro’. Es decir, depende de su ‘intencionalidad’, “aquello mediante lo cual llegamos a conocer la trascendencia, mientras que la trascendencia es el fundamento ontológico de la intencionalidad”.⁴⁰ Es lo opuesto a la proyección de sí, pues esa experiencia es acogida de lo ‘otro’ en cuanto reconocido y recibido como ‘otro’, vivido como infinito por quien se descubre, a través de ‘eso’, como finito. Se trata de la toma de consciencia de ‘algo’ que se presenta a la consciencia directamente (la intencionalidad), y no de hacer consciente una serie de datos recogidos a través de los sentidos. Se puede afirmar que ese ‘algo’ se vivencia como presencia de un misterio.

6.1.2. Conciencia fenoménica, a-categorial, y conciencia psicológica, categorial

La experiencia de la trascendencia, como la elabora Roy, se puede entender también desde una perspectiva filosófica como un conjunto de experiencias, en sus diferentes modalidades, que implican dos aspectos complementarios. En la terminología de Karl Rahner, las experiencias de trascendencia se comprenden como aquellas en que se pone de manifiesto la dimensión trascendental de la experiencia humana. Para Rahner el hombre, gracias a su estructura cognitiva, está implícitamente implicado en cada cosa que conoce, pues es él quien conoce. Cada acto por el que conoce algo es, al mismo tiempo, auto-posesión de quien conoce y posesión del acto de conocer, que no se debe confundir con la posesión del objeto conocido.⁴¹ Se trata de una estructura antropológica permanente, previa al acto de conocer concreto; es más, tal estructura hace posible el acto de conocer mismo. Del mismo modo y simultáneamente, el hombre se experimenta como dotado de una capacidad de libertad y de responsabilidad, que le es dada previamente a la concreción de sus actos libres y responsables. Conocimiento y libertad son

³⁹ Cf L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 36-37. “Las diversas vías que conducen a un encuentro con lo infinito tienen un alcance desigual. Entre el primer y el cuarto tipo existe una jerarquía ascendente. Los tipos superiores pueden integrar los inferiores, mostrando así algunas de sus características; no son impermeables unos a otros. [...] En principio, los tipos superiores de experiencia trascendente son más prometedores que los inferiores en términos de ilustración y conversión. Sin embargo, a veces un tipo inferior puede ser más intenso que uno superior, mostrándose así más decisivo, al menos a corto plazo” L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 37.

⁴⁰ L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 262.

⁴¹ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1977.

los dos componentes de la experiencia trascendental. En toda experiencia hay, por un lado, una dimensión no conceptual, a-categorial y a-temática, que coincide con la capacidad de conocer(se) y decidir(se) y, por otro, se dan las vivencias concretas, categoriales y temáticas, por la que lo trascendente se actualiza históricamente.

En esa misma línea, según David Chalmers, hay que distinguir en toda experiencia consciente la dimensión personal de la experiencia, 'soy yo quien hago experiencia', lo que él llama consciencia fenomenica, y el contenido de la experiencia, 'tengo experiencia de algo', que es la consciencia psicologica.⁴² No es lo mismo ser consciente de algo, que ser consciente de que soy yo el que es consciente de algo. Ahora bien, la consciencia fenomenica, que no es conceptual, registra el contenido de la experiencia y la expresa a través de tres tipos de juicios, a tres niveles diferentes, mediante la consciencia psicologica.⁴³

El juicio de primer nivel corresponde a la constatación objetiva de lo que se ha experimentado: "veo una bicicleta". El de segundo nivel se refiere a un juicio de tipo subjetivo: "la bicicleta que veo me gusta", que implica la resonancia afectiva de lo percibido objetivamente. El de tercer nivel es un juicio crítico: "¿cómo habrá surgido la idea de la bicicleta y a quien se le habrá ocurrido".⁴⁴ En el caso de las experiencias de trascendencia, se puede afirmar que se vivencia 'algo' (primer nivel), que produce un estado afectivo (segundo nivel) y que lleva a preguntarse por su sentido/significado para quien lo vivencia (tercer nivel).

Puede darse el caso de una ruptura al interior de la experiencia trascendental, en dos modos. En el primero, entre la consciencia psicologica/categorial y la fenomenica/a-categorial, cuando los juicios emitidos no corresponden a lo vivido por la consciencia fenomenica, no reflejan lo vivenciado (como sucede, por ejemplo, cuando actúan los mecanismos inconscientes de negación). En el segundo modo, en cambio, la consciencia fenomenica/a-categorial, en la que se expresa el *background* cultural de la tradición de pertenencia, no se encuentra expresada o es distorsionada en la consciencia psicologica/categorial (como cuando se da una ruptura en la transmisión de la tradición).

Ahora bien, situando la experiencia de sentido como búsqueda y acogida de 'otro' en un contexto de trascendencia, se puede afirmar que el sentido se recibe en la consciencia fenomenica/a-categorial y se expresa a través de la consciencia psicologica/categorial. Precisamente porque lo que aparece en el campo de la consciencia es la irrupción de 'algo', sin la participación de quien la recibe, se puede hablar de misterio- En un primer sentido amplio: ese 'algo' es la aparición de un misterio. Sobre este tema se volverá más adelante. Ahora, más bien, cabe una consideración sobre el lenguaje.

Según Roy, la expresión lingüística de la experiencia del 'otro', que se expresa en un contexto cultural determinado, condiciona ciertamente su vivencia, pero no la determi-

⁴² "Le proprietà fenomeniche e psicologiche inerenti a queste nozioni tendono a presentarsi insieme, ma, così come per gli altri concetti mentali, non dovrebbero essere assimilate. Occorre anche fare attenzione a non assimilare i sensi fenomenici di questi termini con la coscienza fenomenica in generale" D. CHALMERS, *La mente cosciente* (prefazione di M. DI FRANCESCO), McGraw-Hill, Milano 1999, 27.

⁴³ Cfr. D. CHALMERS, *La mente cosciente*, 396.

⁴⁴ Cfr. D. CHALMERS, *La mente cosciente*, 396.

na, ni la produce: “dada la naturaleza de la intencionalidad humana, nuestra forma de comprender la realidad no sólo es una cuestión de experiencia, sino también una conjunción de experiencia, comprensión y juicio. En consecuencia, aunque uno de los componentes del conocimiento sea la experiencia, no hay ninguna experiencia que sea cognoscible en sí misma, con independencia de la interpretación. Por otra parte, la actividad hermenéutica no es estática, sino que progresa en la medida en que la comprensión se remite a la experiencia y culmina en los juicios alcanzados después de las modificaciones que hubieran tenido lugar. En este proceso observamos una dialéctica de la experiencia y la interpretación en continua interacción”.⁴⁵ Con este presupuesto se desarrolla a continuación un esquema interpretativo sincrónico para analizar una experiencia de trascendencia en forma singular.

6.1.3. Un método

Según Roy, en cada experiencia de trascendencia se pueden identificar seis aspectos. El primero corresponde a la mayor o menor intensidad de la búsqueda de sentido, lo que se podría llamar su ‘caldo de cultivo’. El segundo elemento que menciona Roy es propiamente la vivencia de la experiencia de lo ‘otro’. Se trata de identificar “una experiencia trascendente cuyo «objetivo» puede ser contemplado como real puesto que es el término de una intencionalidad humana que tiende naturalmente a la realidad. Elevándose sobre sí mismo, el intelecto humano reconoce las experiencias trascendentes que son similares y distintas al mismo tiempo. Lo que de común hay en ellas tiene que ver con la apertura al infinito, mientras que su especificidad depende de la preocupación y de la obsesión que, en cada caso, actúan como desencadenantes”.⁴⁶

Los siguientes cuatro elementos que menciona Roy (sentimiento, descubrimiento, interpretación y fruto)⁴⁷ son redefinidas a partir de una propuesta del autor de este trabajo, donde se propone un primer momento de la experiencia, fenoménico-mistérico, en el que ‘se da’ la experiencia de ‘algo’ percibido como ‘otro’ en el interior del ‘yo’(self), el ‘lugar’ del encuentro. Corresponde a la conciencia fenomenológica de Chalmers y a la dimensión a-categorial de Rahner. La toma de conciencia de la experiencia se produce mediante el segundo tipo de reflexión propuesta por Welte, que corresponde al segundo y tercer elemento de la presentación de Roy (sentimiento y descubrimiento, respectivamente). Se trata del segundo momento fenomenológico-hermenéutico, donde se toma conciencia de que ‘algo’ ha sucedido y se busca identificarlo a través de la resonancia

⁴⁵ L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 294.

⁴⁶ L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 297.

⁴⁷ El sentimiento es la resonancia vital fruto de la percepción de la presencia de ‘algo’ y el descubrimiento corresponde a la dimensión cognitiva del sentimiento, que se ‘despierta’ como consecuencia de haber percibido un contenido. La interpretación es la reflexión de la experiencia, que hay que distinguir de la reflexión sobre la experiencia. El fruto son las resonancias afectivas inmediatas, por un lado, y por otro, las decisiones maduradas en el tiempo relacionadas con la experiencia vivenciada que llevan o no, a una coherencia de vida con lo vivido; Cfr. *Experiencias de trascendencia*, 27-35.

afectiva que ha dejado. El tercer momento es el crítico/cultural y corresponde a la 'interpretación' de Roy. Aquí se da la consideración crítica de la experiencia, en la cual, además de responder a la pregunta por el significado de ese 'algo' percibido para la propia vida, se puede también, aunque no necesariamente, preguntar por su significado dentro de la tradición cultural de pertenencia (a nivel filosófico, psicológico, religioso, etc.).⁴⁸

Lo experimentado, después de ser reconocido también afectivamente, y evaluado críticamente, orienta normalmente a un momento decisional respecto a lo 'otro'. Dependiendo de la decisión que se tome, de aceptación/donación a eso 'otro' o de negación, o de simple indiferencia, se establece una relación con ello que genera una actitud fundamental de sentido, es decir, genera un modo determinado de pensar, de sentir afectivamente y de comportarse ante la existencia como un todo.⁴⁹

Resumiendo, una actitud fundamental de sentido se genera desde una situación previa, el 'caldo de cultivo' personal, que de alguna manera favorece que en una ocasión determinada aparezca la presencia de 'algo', de lo cual se toma conciencia especialmente de su resonancia afectiva, y conduce a un cuestionamiento crítico personal que, normalmente, se concluye con una decisión que responsabiliza frente a la presencia de ese 'algo' experimentado.

6.1.4. *El método aplicado a dos experiencias*

En esta sección se presentan dos vivencias de la trascendencia, una de tipo 'neutro', en el sentido de una experiencia en la cual lo 'otro' es interpretado de un modo no religioso y otro en el que sí lo es.

En 1937, en el contexto de la guerra civil española, Arthur Koestler, corresponsal de un periódico inglés, se encuentra encarcelado en Sevilla por su afiliación al Partido Comunista, esperando una probable sentencia de muerte. Es un ejemplo de la etapa de preparación de la experiencia, que se produce cuando está en su celda:

Me hallaba de pie junto a la ventana de la celda número 40 y con un trozo de alambre que había sacado de mi colchón elástico garabateaba fórmulas matemáticas en la pared. La matemática, y particularmente la geometría analítica, había sido la afición favorita de mi juventud, que luego hube de descuidar por muchos años. Procuraba recordar cómo se deducía la fórmula de la hipérbola y encontraba dificultades; luego probé la fórmula de la elipse y de la parábola y, con gran alegría, logré deducirla. Después procuré recordar la prueba de Euclides de que el número de los números primos es infinito. [...]

⁴⁸ Cf R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 69-128.

⁴⁹ La actitud se refiere a la valoración global de un determinado objeto y presenta tres componentes: uno cognitivo, que hace referencia a las informaciones y creencias de los individuos respecto del objeto en cuestión; otro componente es el afectivo, es decir, la reacción afectiva a la presencia del objeto; y el componente comportamental mediante el cual uno se aproxima o evita el objeto; cfr. N. CAVAZZA, *Psicologia degli atteggiamenti e delle opinioni*. Mulino, Bologna 2005, 21-22.

Desde que en la escuela conocí la demostración de Euclides, ésta siempre me llenó con una profunda satisfacción, más de orden estético que intelectual. Ahora, mientras trataba de recordar la demostración y garabateaba los símbolos en la pared, me sentí invadido por la misma fascinación.

Y entonces, por vez primera, comprendí de pronto el motivo de ese hechizo: los símbolos que escribía sobre la pared representaban uno de los raros casos en que se realiza una declaración significativa y comprensiva acerca de lo infinito por medios precisos y finitos. Lo infinito es una masa mística envuelta en una niebla y, sin embargo, me era posible saber algo de lo infinito, sin perderme en ambigüedades engañosas. El significado de esto me inundó como una ola. Esa ola se había originado en una percepción interior verbal que se había, empero, evaporado inmediatamente, dejando en su onda sólo una esencia sin palabras, una fragancia de eternidad, un temblor de la fecha en el azul. Debo de haber permanecido allí algunos minutos, como transportado en un rapto, y teniendo conciencia, aunque sin expresarlo con palabras, de que “esto es perfecto..., perfecto”. Hasta que me di cuenta de que por detrás de todo aquello estaba experimentando una ligera sensación de incomodidad mental; sí, había allí alguna circunstancia trivial que echaba perder la perfección del momento. Luego caí en la cuenta de la naturaleza de aquella sensación de fastidio: por supuesto, me hallaba en la cárcel y tal vez a punto de ser fusilado. Pero inmediatamente replicó a esto un sentimiento cuya versión verbal sería: “¿sí?, ¿y qué?, ¿eso es todo?” Réplica tan espontánea, fresca y divertida, como si aquel intruso sentimiento de fastidio no supusiera más que la pérdida del botón de la camisa. Luego floté de espaldas en un río de paz, bajo puentes de silencio. Aquel río no venía de ninguna parte ni fluía a ninguna parte; por último, ya no hubo río y ya no hubo tampoco yo. El yo había dejado de existir.⁵⁰

Un breve análisis de lo sucedido permite distinguir el primer momento del *insight*, en el que lo ‘otro’ aparece. No es fruto de un razonamiento ni de un silogismo, simplemente Koestler cae en cuenta de lo ‘otro’ y se siente fascinado. Está ‘hechizado’ por las formulas matemáticas que alcanza a ‘comprender’: es la toma de conciencia del *insight* con una fuertísima valencia afectiva, ya en el segundo momento de la experiencia:

Lo infinito es una masa mística envuelta en una niebla y, sin embargo, me era posible saber algo de lo infinito, sin perderme en ambigüedades engañosas. El significado de esto me inundó como una ola. Esa ola se había originado en una percepción interior verbal que se había, empero, evaporado inmediatamente, dejando en su onda sólo una esencia sin palabras, una fragancia de eternidad, un temblor de la fecha en el azul. Debo de haber permanecido allí algunos minutos, como transportado en un rapto, y teniendo conciencia, aunque sin expresarlo con palabras, de que «esto es perfecto..., perfecto».

Ahora bien, durante esta vivencia tiene otro insight: “Hasta que me di cuenta de que por detrás de todo aquello estaba experimentando una ligera sensación de incomodidad mental; sí, había allí alguna circunstancia trivial que echaba perder la perfección del momento”. Del cual toma conciencia: “Luego caí en la cuenta de la naturaleza de aquella sensación de fastidio: por supuesto, me hallaba en la cárcel y tal vez a punto de ser fusilado”. Y otro insight: “Pero inmediatamente replicó a esto un sentimiento cuya ver-

⁵⁰ Roy, *Experiencias de trascendencia*, 46-48.

sión verbal sería: “¿sí?, ¿y qué?, ¿eso es todo?” Réplica tan espontánea, fresca y divertida, como si aquel intruso sentimiento de fastidio no supusiera más que la pérdida del botón de la camisa”. Y la resonancia afectiva: “Luego floté de espaldas en un río de paz, bajo puentes de silencio. Aquel río no venía de ninguna parte ni fluía a ninguna parte; por último, ya no hubo río y ya no hubo tampoco yo. El yo había dejado de existir”.

En fin, reflexiona a continuación sobre lo sucedido, el momento crítico/cultural, el cual Koestler reflexiona sobre lo ‘otro’ en diálogo con su tradición cultural:

Resulta sumamente embarazoso escribir una frase como ésta cuando uno ha leído El sentido último, tiene alguna noción del positivismo lógico, aspira a la precisión verbal y rechaza las efusiones vagas. Sin embargo, las experiencias ‘místicas’, como las llamamos dudosamente, no son nebulosas ni vagas, sino que sólo se convierten en tales cuando las rebajamos por medio de la palabra. En cualquier caso, para comunicar lo que es incomunicable por naturaleza, tiene uno que valerse de palabras, de modo que se mueve dentro de un círculo vicioso. Cuando digo que el yo ‘había dejado de existir’ me refiero a una experiencia concreta que verbalmente es tan incomunicable como las sensaciones despertadas por un concierto de piano, pero tan real como éstas, es decir, mucho más real. En efecto, la característica el carácter primario de este estado es la sensación de que se trata de algo más real que ninguna otra cosa que uno haya experimentado antes; de que, por primera vez, se ha levantado el velo, y uno está en contacto con la ‘realidad real’, con el oculto orden de las cosas, con la estructura del mundo revelada por los rayos X, normalmente oscurecida por las capas de irrelevancia.

Lo que distingue este tipo de experiencia de los trances emocionales provocados por la música, los paisajes o el amor, es que posee un contenido indudablemente intelectual o, mejor dicho, nouménico. Es una experiencia significativa, aunque no en términos verbales. Las transcripciones verbales que más se aproximan a ella son: la unidad e interrelación de todo cuanto existe, una interdependencia similar a la de los campos gravitacionales o la de los vasos comunicantes. El «yo» deja de existir porque, en virtud de cierto tipo de ósmosis mental, se comunica con el todo universal y queda disuelto en él. Es este proceso de disolución y de expansión ilimitada lo que se percibe como un «sentimiento oceánico», como la superación de todas las tensiones, como la catarsis absoluta, como la paz que sobrepasa todo entendimiento.⁵¹

Una experiencia así no deja indiferente frente al ‘sentimiento oceánico’. Se debe tomar una decisión frente a eso ‘otro’ experimentado, aunque sea la de ignorarlo. Y esa decisión es la que da forma a una actitud fundamental de sentido. Dependiendo de cómo se conciba ese ‘otro’ en la tradición cultural de referencia, será interpretado de diferentes maneras.

Así, por ejemplo, desde una perspectiva cristiana, después del ejemplo de Koestler, se presenta el de San Ignacio de Loyola. Se describe, a continuación, su primera experiencia de lo ‘otro’, a través de la cual comienza su itinerario de relación personal con ese ‘Otro’. Ignacio está convaleciente de una herida de bala, sufrida en una batalla. Se encuentra tendido en cama, después de haber tenido dos operaciones a la pierna dere-

⁵¹ Roy, *Experiencias de trascendencia*, 48-49.

cha. Los únicos libros a disposición son una vida de santos, la *Leyenda aurea* o *Flos Sanctorum*, de Jacobo de Vorágine (1230-1298) y la *Vita di Cristo* del cartujo Ludolfo de Sajonia (1300- 1377/8). El texto de su autobiografía narra lo acontecido:

Leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. Mas todo su discurso era decir consigo: Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. Duraban también estos pensamientos buen vado, y después de interpuestas otras cosas, sucedían los del mundo arriba dichos, y en ellos también se paraba grande espacio; y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba; o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o destas otras de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía a otras cosas.

Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalén descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dejando, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios. Este fue el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus.

Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della. Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase [de su herida], era la ida de Jerusalén, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer. [...]

Mas así su hermano como todos los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánima interiormente.⁵²

En efecto, lo ‘otro’ se da, aparece en el campo de conciencia de Ignacio (primer momento) y se percata de ‘ello’ al tomar conciencia de la diferente polaridad de la resonancia afectiva de los pensamientos que tenía (segundo momento). Reflexiona sobre ello (tercer momento), sobre el sentido que podría tener para su vida, y llega a tomar una decisión (cuarto momento): “todo lo que deseaba hacer, luego como sanase, era la ida a Jerusalén, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer”. Se ha producido una

⁵² *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. Introducción, notas y comentario por JOSEP M.^a RAMBLA BLANCH, S.I., Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander ³1998, nn. 7-9.10.

opción de cambio radical en el estilo de vida personal, que en terminología religiosa se llama ‘conversión’: Ignacio ha tomado la decisión de pasar, en base a la vivencia tenida, de un estilo de vida regido por valores ‘mundanos’ a otro determinado por valores ‘religiosos’. Por ese cambio se establece una relación nueva con el sentido que el misterio de lo ‘otro’ revela, lo cual lleva a asumir una nueva actitud fundamental del sentido. Teológicamente se interpreta como ‘actitud teologal’, como un acto radical de fe, esperanza y amor, mediante el cual se inicia una relación personal con el misterio de Dios interpretado cristianamente.⁵³

6.2. Conclusión

La actitud fundamental de sentido, fundada en la positiva recepción y acogida del sentido revelado por el misterio de lo ‘otro’, transforma a quien lo vivencia, pues recibéndolo y reflexionando sobre ello se toman decisiones que tienen, cada vez más, como criterio fundamental de referencia al sentido acogido. Profundizando en esa vivencia, la relación con el ‘otro’ se va haciendo cada vez más estrecha y se potencia progresivamente, determinando las opciones futuras. Sobre el proceso de transformación se volverá más adelante.

La dinámica de la formación de la actitud fundamental de sentido queda esbozada en el método presentado: presuponiendo una mayor o menor preocupación previa por la cuestión del sentido, se da una ocasión en la que el encuentro con el ‘otro’, como dador de sentido, produce un *insight* (primer momento fenoménico-mistérico), que lleva a una toma de conciencia de lo percibido, tanto cognitiva como emocionalmente (segundo momento fenomenológico-hermenéutico), que no puede no producir una reflexión crítica para comprender el sentido de la vivencia en la historia personal (tercer momento crítico-cultural), y una decisión frente a lo vivenciado (cuarto momento decisonal) que será la base de una actitud fundamental de sentido (quinto momento).

Es pertinente ahora considerar el misterio dentro de la dinámica fenomenológica que se ha expuesto.

7. El misterio: origen y destino

En el caso de Koestler se puede afirmar, siguiendo a Juan Martín Velasco, que no entra en una relación efectiva y personalmente asumida con ‘esa’ realidad que se le hace presente y él intuye. Toma conciencia de ella porque vivencia que su campo de conciencia se abre inexplicablemente ante una presencia y se produce, al mismo tiempo, una fuerte emoción, en una situación y en una forma totalmente inesperada.⁵⁴ Es el caso

⁵³ Cf J. ALFARO, “Atteggiamenti fondamentali dell’esistenza cristiana”, en *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973, 553.

⁵⁴ Cf J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, Trotta, Madrid, 2013, 560.

contrario al de San Ignacio, en el que desde el inicio se da una relación dialogante con la presencia de lo 'otro'. No hay actitud fundamental de sentido sin esa experiencia inicial. Pero ¿cómo concebir eso 'otro' que se hace presente, dado que puede tomar dos formas aparentemente distintas?

Cuando se exponía la poética de Octavio Paz aparecía, usando su terminología, la 'otra orilla' a la que impulsa el 'gran viento', y se hacía mención de la noción de 'misterio'. Después, considerando la postura de Rahner y de Chalmers respecto a lo 'otro', se hacía también mención del 'misterio'. Para Roy "La sensación de estar en contacto con algo absolutamente trascendente es el lado afectivo de una intencionalidad orientada al misterio".⁵⁵

En la fenomenología que se está desarrollando de la búsqueda de sentido, ha quedado claro que el sentido aparece como 'algo', lo 'otro', que se hace presente a la conciencia de quien lo recibe como desconocido y algo completamente nuevo, al punto de tomar la proporción de 'infinito', frente a la cual se da la experiencia, en quien lo percibe, de ser 'finito'. Es el mínimo común denominador de las experiencias de trascendencia indicadas por Roy. Se afirma pues, sin temor de violar la lógica fenomenológica, que lo 'otro' es 'misterio'.

En efecto, para Martín Velasco, el misterio "es una realidad que trasciende el orden de la realidad con la cual el hombre entra en contacto en el ámbito de la vida cotidiana".⁵⁶ La relación con ese 'otro', concebido como 'misterio', es posible gracias a la experiencia trascendental ya mencionada. El ser humano, en cuanto tal, tiene una capacidad de conocimiento y de decisión que la recibe en la constitución de su ser humano mismo, pues tal capacidad es dada antes de que se dé cuenta, pues se puede dar cuenta porque ya está ejercitando esa capacidad. Precisamente, su constitución antropológica fundamental lo pone en relación con un horizonte ilimitado de comprensión y de libertad ante el cual se siente espontáneamente abierto. Esa apertura constituye una experiencia humana originaria y es común a todos los seres humanos de siempre. Se puede 'operacionalizar' en la pregunta: ¿de dónde vengo y a dónde voy? Tal pregunta no sería posible sin la capacidad previa de conocimiento, pero tampoco sería posible la pregunta si ese horizonte infinito no estuviese presente en el mismo preguntar. De lo contrario, habría que admitir como punto de partida que la pregunta no tiene respuesta, cosa que es difícil de aceptar, porque incluso la respuesta negativa (la afirmación del sin-sentido) es una respuesta afirmativa al preguntar por el origen y el destino final.

De este modo, la pregunta por el sentido, que se puede formular como ¿de dónde vengo y a dónde voy?, es una pregunta abierta que exige una respuesta, en alguno de los sentidos posibles (afirmación, negación, indiferencia). Ese preguntar abierto surge espontáneamente, está referido a un horizonte de sentido, que es precisamente el que, de

⁵⁵ L. ROY, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, Herder, Barcelona 2006, 17.

⁵⁶ "[...] una realtà che trascende l'ordine delle realtà con cui l'uomo entra in contatto nell'ambito della vita quotidiana", J. MARTÍN VELASCO, *Il fenomeno mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità*. II. Jaca Book, Milano 2003, 183.

forma trascendental, promueve el preguntar mismo, como se ha visto según Rahner. Entonces, si la experiencia de búsqueda de sentido es fenomenológicamente experimentada como la búsqueda de lo 'otro', se trata de la búsqueda de la presencia del 'misterio'.

El misterio es ese 'otro' que de algún modo está presente a-categorialmente en quien pregunta, antes de su preguntar categorial y que, simultáneamente es la respuesta a esa pregunta. Por eso el misterio "constituye el auténtico horizonte de comprensión dentro del cual el hombre puede auto-comprenderse. Introducir el misterio de la trascendencia e infinitud equivale a hacerlo una experiencia constitutiva no marginal de la experiencia del hombre. Se deberá decir, entonces, que él no vive unos momentos en los cuales descubre el misterio; el hombre, más bien, está perennemente introducido en él como su situación existencial normal: es nutrido y guiado por el misterio. En una palabra, es misterio".⁵⁷ Cuando una persona se pregunta ¿de dónde vengo y a dónde voy? lo pregunta porque el preguntar es precedido por un no-saber. Este no-saber, que es un saber-se misterio, aunque no sea explicitado como tal, impele a buscar una respuesta, por eso el hombre se descubre a sí mismo habitado por 'otro', por el misterio que es él mismo. La respuesta que encuentra es también 'otro' infinito, inabarcable, pues la infinitud antropológica no puede ser saciada por una finitud. De aquí que el hombre sea un misterio orientado hacia el misterio. Su saber originario a-categorial, su conciencia fenoménica a-temática es saberse misterio en el misterio y para el misterio. Solo en el misterio se satisface la sed de sentido, porque en él se descubre el sentido infinito a la sed de infinito implícita en la pregunta de sentido. Por eso el saber de no saber es el inicio de la sabiduría humana, que es el auto-descubrimiento como misterio, y decidirse a ir en búsqueda de una respuesta a ese no-saber es la fuente de la felicidad, porque es habitar en el misterio para acogerlo como don en la auto-donación.

Ahora bien, el misterio, como origen de la pregunta por el sentido y como respuesta/destino de ese mismo preguntar, se presenta en los dos momentos (pregunta/respuesta) como 'infinitud'. Una infinitud que, para ser comprendida en la perspectiva asumida de espiritualidad, debe ser transformativa humanamente, es decir, debe tener alguna incidencia en la capacidad de conocer y de decidir del hombre, debe presentarse como sentido comprensible y deseable, debe, en otras palabras, ser comunicativa humanamente. Por eso, es importante ahora comprender la posibilidad de percibir el misterio del sentido.

8. ¿Cómo se percibe el misterio del sentido de lo 'otro'?

Lo 'otro' se ha definido como la presencia del misterio que irrumpe en el campo de conciencia de quien la recibe como una intuición. En el ejemplo de Koestler, las ecuaciones fueron ocasión para intuir, caer en cuenta, de ese misterio de lo 'otro': "los símbolos que escribía sobre la pared representaban uno de los raros casos en que se realiza una declaración significativa y comprensiva acerca de lo infinito por medios precisos y

⁵⁷ R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, 101-102.

finitos”. De algo sensible, como las ecuaciones, Koestler intuye el misterio: “Lo infinito es una masa mística envuelta en una niebla y, sin embargo, me era posible saber algo de lo infinito, sin perderme en ambigüedades engañosas”. A través de lo finito, tiene una experiencia de lo infinito; o también, de lo sensible es remitido a ‘algo’ inteligible, la presencia del misterio que da sentido.

En el caso de San Ignacio, la percepción interior de la diferente valencia afectiva de sus reacciones emocionales ante las cosas que imaginaba, le dan la pauta para sorprenderse, o mejor, para maravillarse. La toma de conciencia de esa diferencia le hace *co-intuirl* ‘algo’ más, que es su reacción afectiva totalmente ajena a una determinación de su voluntad. Allí se revela ‘la presencia del misterio del sentido’, que le servirá de pauta para discernir y elegirlo como sentido de su misterio.

El acto mediador que permite la inteligibilidad de esa presencia es una *co-intuición* de ‘algo’ en una realidad sensible, sea una ecuación matemática o una reacción emocional. Esa mediación sensible es el símbolo: “toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero”.⁵⁸ El símbolo hace posible el tránsito de un nivel de significación sensible, patente, a otro inteligible, latente: el misterio. A este movimiento Ricoeur lo llama *innovación semántica* o ley del doble sentido. Se produce un sentido nuevo, al que se accede en la mediación simbólica, porque en ella se revela lo que anteriormente estaba oculto,⁵⁹ gracias a la densidad semántica del símbolo.⁶⁰ Ahora bien, la percepción de esa densidad, del doble sentido simbólico, no se da por mediación de una reflexión discursiva, sino que “ofrecido en la inmediatez de la experiencia misma”, como lo ha explicado Welte, en la que no interviene “la mediación de la reflexión conceptual”. Para Ricoeur se trata de un movimiento *analógico*,⁶¹ no de un razonamiento o discurso por analogía (como se puede transitar discursivamente desde el animal ‘paloma’ para llegar a la noción de ‘paz’). Al segundo sentido se llega existencialmente, también con el intelecto, pero no racionalmente. La analogía que el símbolo hace posible, es un movimiento que establece una relación entre dos niveles existenciales diferentes, pero que no se encuentran ligados por un nexo lógico, racional, sino holístico.

Ahora bien, si el símbolo es lo que permite el tránsito real, objetivo, entre un primer sentido sensible y un segundo inteligible solamente a través del primero, el concepto de ‘co-intuición’ ayuda a explicar desde una perspectiva antropológica el movimiento simbólico. El término es empleado por San Buenaventura, en el sentido en que en el acto de

⁵⁸ “[Je appelle symbole] tout structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu’à travers le premier” P. RICOEUR, *Le Conflit des Interpretations*, Paris 1969, 16.

⁵⁹ Cfr. P. RICOEUR, “Poétique et Symbolique”, en *Initiation à la Pratique de la Théologie*, I, Paris 1980, 37-38.

⁶⁰ Cfr. P. RICOEUR, *Le Conflit des Interpretations*, 16.

⁶¹ Cfr. *Ibidem*, 286 ¿?.

percepción del primer nivel de significación del símbolo se co-intuye el segundo nivel, que sería ininteligible sin el primero.⁶² Es un conocimiento mediado, por eso se puede hablar de una ‘co-intuición simbólica’: un conocimiento mediado por el símbolo en el que se intuye algo en él y que sin él no sería posible intuir.

Aplicado esto a nuestro tema se puede decir que el misterio del sentido se ‘co-intuye’ en una realidad, de algún modo sensible, que remite a otra inteligible, precisamente aquello que se recibe como sentido, como lo muestran los ejemplos de Koestler e Ignacio, que son dos entre muchos. En efecto, ‘lo’ co-intuido se presenta fenomenológicamente de muchas maneras distintas. Un modo de clasificar las diferencias es distinguiendo entre mediaciones objetivas y subjetivas.

Entre las primeras están las *hierofanías*. A través de ellas, y en ellas, una Presencia se hace manifiesta, conservando su ‘misterio’, razón por la cual produce una ruptura cognitiva en quien la vivencia, pues co-intuye una densidad ontológica que se revela desde la realidad sensible percibida. Las *hierofanías* pueden tener muchas formas diversas, susceptibles de cambiar con el paso del tiempo, dando lugar a estructuras de sentido cosmológicas, culturales, personales.

Martín Velasco precisa que la realidad profana que es ‘hierofanizada’, no es transformada. Más bien, quien las vivencia elige a cuáles identificarse, dependiendo de su contexto cultural. En ellas se da una dinámica similar a la del símbolo:

Como sabemos, los símbolos no consisten en la aplicación a las realidades que sirven de significantes del nuevo significado, el significado de otro orden que el sujeto conozca de antemano y exprese, por razones de facilidad o «economía», en una realidad más fácilmente accesible, como sucede en las señales o signos, o en las alegorías. En los verdaderos símbolos ese significado se transparenta en una transparencia opaca, como di P. Ricoeur; ese segundo significado es percibido por el sujeto en una especie de «inmediatez mediata», en la medida en que el ser humano, símbolo originario, tiene una secreta connivencia o familiaridad con él, gracias a su condición de ser simbólico, de ser del límite, de síntesis de lo infinito y lo finito, de coincidencia de la interioridad y la exterioridad.⁶³

En este sentido, es posible sostener que la función simbólica “no es una actividad puramente humana de proyección de contenidos puramente subjetivos, pero tampoco es la inmediata presencia de una realidad trascendente «empirizada»; es más bien el fenómeno originario de la constitución de la realidad trascendente en lenguaje mediato, en revelación para el hombre, gracias a la familiaridad previa de la mente del hombre con esa realidad”.⁶⁴

⁶² Cfr. R. SCIAMANNINI, *La contuizione bonaventuriana*. Firenze, 1957, 13.

⁶³ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, 203. “Las hierofanías nunca podrán ser interpretadas como objetivaciones, encarnaciones o mundanizaciones de la Trascendencia en una realidad mundana. Pero tampoco deberán ser consideradas como creación arbitraria del hombre o proyección de estados subjetivos, de deseos o de aspiraciones, sino como mediaciones o, si se entiende el término correctamente, proyecciones de una presencia inobjetiva de la Trascendencia en la raíz misma de la persona a la que constituye” (203-204).

⁶⁴ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, 207-208.

El misterio de lo 'otro', que da fundamento a la experiencia del sentido, se revela sensiblemente, pero trascendiendo toda sensibilidad; se objetiviza en el mundo, pero lo trasciende. Sin embargo, no se puede excluir *a priori* que 'lo' revelado sea tergiversado. De aquí que hay que acompañar las mediaciones objetivas con las subjetivas: si "el sujeto «proyecta» la presencia inobjetivable del Misterio y su relación transobjetiva con él"⁶⁵ lo hace siempre desde una tradición que le sirve de contexto interpretativo, dándole las pautas lingüísticas y existenciales en las cuales enmarcar su interpretación de la vivencia de sentido.

Desde una perspectiva fenomenológica, siguiendo a Martín Velasco, se puede afirmar que la condición de posibilidad del movimiento simbólico actuado como correspondencia entre símbolo objetivable (hierofanía) y capacidad subjetiva de trascendencia (experiencia trascendental, *co-intuición*) se da

en la presencia inobjetiva, elusiva, del Misterio en el centro mismo de la persona. Esta presencia, que no se deja captar de manera objetiva, dota al ser humano de un más allá de sí mismo que lleva a proyectarlo sobre las realidades mundanas más dispuestas para ello en su cultura para en ellas percibir esa Presencia, imperceptible directamente, que le anima. De acuerdo con esta interpretación, las hierofanías serían producto inmediato de la elección humana, pero tendrían su origen en la Presencia del Misterio en el ser humano y, por tanto, en el Misterio mismo.⁶⁶

9. Trascendencia y transformación interior

La co-intuición del Misterio en un tiempo y espacio precisos puede dejar indiferente a quien lo vivencia o puede también ser explícitamente banalizado y reducido a una simple experiencia psicológica. Sin embargo, si tal vivencia es acogida como dadora de sentido por lo 'otro', entonces sin duda se produce un efecto en quien la recibe y acoge. Pero ese efecto no está circunscrito al exclusivo momento de la experiencia, sino que abre a la posibilidad de una relación con lo 'otro'. Una relación que transforma a quien lo acoge. En el caso de Koestler no se establece la relación transformadora, pero sí se da en San Ignacio.

Siguiendo una antiquísima tradición cristiana, la transformación 'espiritual' se entiende como el proceso en que se sucedían tres etapas en el 'interior' del creyente: la purificación, la iluminación y la unión. Antes del Concilio Vaticano II esta concepción había sido objeto de críticas, pero es durante el post-Concilio que esta interpretación ha sido superada.⁶⁷ Por ejemplo, Javier Garrido propone el desarrollo de la vida espiritual como un

⁶⁵ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, 207.

⁶⁶ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, 203.

⁶⁷ "Il principio o progetto della crescita integrale organizza la complessità degli elementi naturali e soprannaturali necessari allo sviluppo di tutta la persona. Il modello di crescita proposta dall'antica teologia non è il più idoneo per integrare i dati offerti dalla nuova sintesi di maturità psicologica: crescita della grazia per il merito e le opere buone, crescita delle virtù, progresso nel cammino dell'orazione. Il movimento [di integrazione] si sviluppa e si valuta sulla base della totalità personale. È un processo totale e

‘proceso de personalización’ en el cual se introduzca “el viraje del antropocentrismo y de las ciencias humanas en la experiencia espiritual” en modo de articular “la madurez humana (y lo que las ciencias humanas nos aportan al respecto) y la experiencia de Dios (y lo que nos aportan al respecto la teología y la tradición de los maestros espirituales)”.⁶⁸

Se trata de un modelo dinámico del proceso de transformación que incluye la dimensión consciente y la inconsciente, abarcando tanto la dimensión trascendente como la immanente de la persona, en busca de la unidad y la integración personal como proyecto existencial.

Para Garrido, la transformación es un proceso que se produce a diferentes niveles: el bio-psíquico (impregnado de necesidades y pulsiones), el normativo (la responsabilidad personal), el existencial o de la vivencia de los valores universales (un conocimiento de tipo simbólico que va más allá de los valores como conceptos universales), el teologal (donde se produce la coincidencia de contrarios; la subjetividad que se trasciende a sí misma hacia ‘Otro’). Siendo un proceso histórico, no depende exclusivamente de la persona, pues depende también de variables incontrolables que se producen independientemente de su voluntad. No hay que olvidar que se trata de una transformación que se encuadra en un horizonte escatológico.⁶⁹

Según otro autor, Federico Ruiz, la dinámica del desarrollo de la vida cristiana “es la perspectiva con la cual la espiritualidad contempla la totalidad del misterio cristiano. En los últimos decenios el desarrollo de la vida cristiana y de la persona humana han cobrado una particular relevancia, a causa de una mayor conciencia de la historia, de la temporalidad, de la gradualidad de los procesos vitales”.⁷⁰ Madurar hasta ser adulto cristianamente “significa asimilación y desarrollo coherente de la gracia y de la enseñanza evangélica en las convicciones íntimas y en las relaciones que caracterizan la vida humana y cristiana: a) delante de Dios: criatura, hijo, siervo, sujeto libre y responsable; b) en la Iglesia comunidad, que vive y da testimonio; c) como persona creyente y coherente en toda su existencia; d) en la vida y ante los problemas de la sociedad”.⁷¹

unico, anche quando gli elementi sono svariati e non seguono un ritmo strettamente parallelo. I vari aspetti teologale, morale, ecclesiale, psicologico, realizzano la loro crescita nella misura in cui sono vitalmente incorporati nella persona, non limitati ad attività o servizi settoriali. Certi esercizi si possono praticare con frequenza, senza che comportino un miglioramento della persona, proprio perché sono svincolati dal dinamismo centrale” F. RUÍZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 1999, 526.

⁶⁸ J. GARRIDO, *El proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Sal Terrae, Maliaño 1996, 107.

⁶⁹ GARRIDO, *El proceso humano y Gracia de Dios*, 126-132.

⁷⁰ F. RUÍZ, “L’uomo adulto in Cristo”, en *Antropologia Cristiana*, B. MORRICONE (ed.), Città Nuova, Roma 2001, 509-560, aquí 509. “Il cristiano spirituale non si sente a suo agio negli antichi schemi del processo di vita spirituale, soprattutto a causa della loro angustia e settorialità. Angustia, perché non tengono presenti certi aspetti che per la persona sono fondamentali nella vita reale, cristiana e sociale; settorialità, perché assumono come unico criterio della crescita aspetti parziali e quasi tutti presi dalla vita «interiore»” F. RUÍZ, “Diventare personalmente adulti in Cristo”, en *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 277-301, aquí 291.

⁷¹ F. RUÍZ, “L’uomo adulto in Cristo”, 512.

No hay madurez sin ejercicio de la libertad personal, en interacción con la gracia divina. Por ello Ruiz sostiene que “los varios aspectos teológicos, morales, eclesiales, psicológicos crecen en la medida en que son vitalmente incorporados en la persona, no limitados a actividades y servicios sectoriales. Ciertos ejercicios se pueden practicar con frecuencia, sin que comporten un mejoramiento de la persona, precisamente porque están desvinculados del dinamismo central”. Por ello “tenemos necesidad de un nuevo esquema, para recoger, organizar y dinamizar la realidad del misterio cristiano en la experiencia del creyente”.⁷²

Ruiz pone como ejemplo del desarrollo de la vida cristiana el desarrollo psicológico de la persona: “Para crecer el organismo elimina, atraviesa fases sucesivas, sufre varias crisis siempre diferentes, sin embargo, permanece el mismo. El crecimiento no se da por simple acumulación, sino por un proceso de pérdidas y adquisiciones. Lo mismo sucede en el proceso espiritual, que no es un proceso gradual o armónico: está hecho de contradicciones, conflictos, tensiones, roturas de equilibrio, que abren el horizonte a síntesis más ricas”.⁷³

Según Ruiz, para ese nuevo esquema que sistematice dinámicamente la vivencia del Misterio cristiano, se tienen que hacer dos consideraciones fundamentales: una antropológica y otra espiritual. Respecto a la primera

al inicio, hablar de *edad* de la vida espiritual tenía un significado analógico, mientras ahora toma un valor de elemento integrado y, por tanto, con influjo real. El factor biológico-psicológico de la edad tiene un rol específico en la modalidad de la experiencia espiritual y religioso-existencial de la persona. En el desarrollo humano, las crisis toman una relevancia especial y tienen correspondencias y resonancias sobre el terreno espiritual. Respecto del esquema desde el punto de vista espiritual, también hay que retocarlo en varios puntos. En primer lugar, en el punto de partida y de llegada, que resulta muy estrecho. A la fase de los ‘principiantes’ se le antepone una larga iniciación y a la fase final de los ‘perfectos’ se le sigue un desarrollo posterior que es el de la muerte-resurrección.⁷⁴

Las fases de desarrollo que Ruiz propone son seis: iniciación, personalización, interiorización, crisis, madurez y gloria. La fase de iniciación se da efectivamente cuando la persona toma una decisión consciente y personal de abrirse al Misterio y de confiar en él. Es el ‘momento’ inicial en el que se toma la decisión de una primera apertura y acogida de lo ‘otro’, del ‘misterio’, como dador de sentido. Es lo que tradicionalmente

⁷² F. Ruíz, “L’uomo adulto in Cristo”, 526.

⁷³ F. Ruíz, “Diventare personalmente adulti in Cristo”, 292. “È molto diffusa la credenza, motivata dalla velocità del normale stile di vita attuale e dal progresso scientifico e tecnologico, che i cambiamenti personali si possano operare a volontà mediante improvvisi salti di qualità, frutto dell’applicazione di qualche tecnica speciale: “Inconsciamente applichiamo questi schemi mentali al mondo spirituale e il tempo intermedio sembra una remora che paralizza il ritmo della volontà. Costa ammettere che sono necessarie molte azioni monotone, molti atti di generosità inutili, molte fedeltà senza risposta perché un giorno rifulga una novità sostanziale. Una virtù solida ha bisogno di «anni» di esercizio costante e provato. Occorrono sapienza e prudenza per discernere e per controllare la «fretta»” F. Ruíz, *Le vie dello Spirito*, 415.

⁷⁴ F. Ruíz, *Le vie dello Spirito*, 535-536.

se llama en el lenguaje religioso la ‘conversión’. A este primer momento se siguen los sucesivos, en los que se toman decisiones que profundizan progresivamente la decisión inicial. Se sigue a una fase de progresiva personalización de la relación con el Misterio que va a llevar a una creciente interiorización de la relación (docilidad al Espíritu Santo y centralización en Dios, actitud contemplativa que crece progresivamente, iluminación de la vida cotidiana desde la experiencia cristiana).⁷⁵ Esta fase de integración va asociada a la “reducción de las actividades periféricas de los sentidos externos, de la imaginativa, del discurso intelectual y de las correspondientes actividades afectivas. Se intensifican las actividades no sensoriales ni discursivas. Es decir, se desarrollan y ejercen intensamente las así llamadas ‘energías pasivas’ de la persona. Se aplican las energías pasivas a la vocación o a las actividades más exigentes de la persona”.⁷⁶

Normalmente, a la fase de la interiorización sigue una profunda crisis (las noches de San Juan de la Cruz) que se presenta como algo no programado, fuera programa, que hace pensar a un retroceso o incluso a una parálisis en el desarrollo de la vida cristiana. Lo propio de la crisis es crear una situación de desequilibrio donde antes reinaba el equilibrio, lo cual lleva, si es superada, a la fase siguiente, la madurez (relativa) para dar paso finalmente al cumplimiento del proceso después de la muerte, en la Gloria.

En conclusión, la imagen que mejor representa el progreso espiritual para Ruíz no es la línea, sino el espiral “que, mientras avanza y sube, vuelve sobre sus pasos y encuentra, a niveles más altos, los mismos puntos de referencia. Subiendo por una escalera de caracol, por ejemplo, se es orientado hacia los mismos puntos de referencia, pero a niveles más elevados y aireados. Como la tierra que en su movimiento pasa de sol a sombra y de sombra a sol”.⁷⁷

10. Conclusión

El primer capítulo se concluye constatando la situación de crisis socio-religiosa actual, verificando el cambio de paradigma en el imaginario social, especialmente en lo que respecta a la percepción del sentido de la existencia, pues ha dejado de ser religiosa para interpretarse como espiritual (Tacey), después de un largo proceso de transformación que ha durado siglos (Taylor).

La formulación de la pregunta por el sentido, como pregunta fundamental de cualquier actitud espiritual post-cristiana, está también en la base de toda interpretación religiosa de la existencia. Se explicita como un dinamismo en el cual se abre paso la pregunta por el sentido de existencia personal en cuanto ser bio-psíquico-espiritual,

⁷⁵ “L'impegno tipico di questa fase spirituale sta nell'integrare i contenuti oggettivi e soggettivi della vita cristiana nel processo di affermazione della personalità umana e nel complesso della sua esistenza individuale e sociale” F. Ruíz, “L'uomo adulto in Cristo”, 538.

⁷⁶ F. Ruíz, “L'uomo adulto in Cristo”, 541.

⁷⁷ F. Ruíz, “Diventare personalmente adulti in Cristo”, 292.

llevando a la búsqueda y elección de un sentido para sí, dado por ‘algo’ externo a la consciencia de la persona y que es acogido precisamente como revelador y dador de sentido. Tal acogida presupone por parte de la persona una auto-donación auto-trascendente desinteresada por amor a ese ‘algo’ que se revela como misterio. El encuentro con eso ‘otro’ y su acogida desinteresada trae como consecuencia la transformación de cualquier actitud previa de sentido e implica necesariamente un cambio de estilo de vida.

La poética de Octavio Paz presenta un magnífico ejemplo de una espiritualidad no religiosa entendida en la forma indicada. Lo cual ayuda mucho para comprender como la búsqueda de sentido no se realiza dentro de los dominios de un conocimiento práctico/cotidiano o científico, sino más allá de ellos, trascendiéndolos por la percepción de la presencia del m(M)isterio.⁷⁸

La pregunta por la espiritualidad, es un preguntar por el sentido del misterio descubierto en la propia existencia, revelado en el preguntar mismo y condicionado por el contexto histórico y por la tradición cultural de pertenencia en el que la pregunta es vivenciada. De aquí surgen las múltiples interpretaciones posibles de lo ‘otro’ como misterio, pues dependen de los presupuestos del intérprete, ya que el misterio como tal es abierto.

Así, en el caso de Koestler, él “no entra en comunicación efectiva, personalmente asumida, con la realidad superior que ahí se le anuncia. Se trata más bien de situaciones en las que la conciencia del sujeto, y consiguientemente su emotividad y sensibilidad, se ven misteriosamente ampliadas por la irrupción en ellas de un orden superior de realidad que baña el mundo de la vida ordinaria”.⁷⁹ En cambio, en el caso de Ignacio, su vivencia es “integradora de la totalidad de la persona en torno a la relación con ese Misterio, se encarna en todos los niveles de la misma y hace de todos ellos posibles medios de expresión de ese centro que la constituye”.⁸⁰ En ambos casos se da una transformación interior que puede o no llevar a una progresiva maduración en la relación con la presencia del misterio, como se ha señalado.

Ahora bien, habiendo puesto las bases teóricas de un marco de referencia antropológico de la espiritualidad como búsqueda de sentido, en el próximo capítulo se aborda a dos autores de opciones diferentes para que, mediante el contraste entre ellos, se verifique la pertinencia de la propuesta desarrollada en este capítulo.

⁷⁸ Cf G. PENZO, “Nichilismo e secolarizzazione”, en B. WELTE, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*. Postfazione di G. Penzo, Queriniana, Brescia 2005, 67-84.

⁷⁹ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, 560.

⁸⁰ Cfe. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, 226.

Capítulo II

Dos modos de ser espiritual: Sigmund Freud e Ignacio de Loyola

La espiritualidad se ha definido como una dinámica transformadora mediante la cual una persona busca dar sentido a su existencia, eligiendo uno entre los posibles, siendo simultáneamente buscado y recibido, y con el cual se establece una relación. En este capítulo se presentan dos modos de ser espiritual. El primero, no religioso, caracterizado por la búsqueda de sentido de Sigmund Freud, mientras que el segundo es marcadamente religioso, ejemplificado por San Ignacio de Loyola. Se encuentran a distancia de siglos y en contextos socio-religiosos distintos. Freud es un hombre de fines del siglo XIX, judío, secularizado, centroeuropeo, mientras que Ignacio es de fines del siglo XV, católico, religioso y latino-europeo. Freud nace el 6 de mayo de 1856, cuando faltaban dos meses y veinticinco días para cumplirse exactamente trescientos años de la muerte de Ignacio (31 de julio de 1556).

La idea de este capítulo es comparar la búsqueda de sentido de Freud, hijo del proceso de secularización europeo, con la actitud religiosa tradicional de Ignacio, propia de su imaginario social. El contraste ayuda, en primer término, a mostrar cómo se puede ser espiritual sin ser religioso y, en segundo lugar, en demostrar cómo, en realidad, los dos encuentran sentido a sus vidas desde el encuentro y la acogida del misterio, dejándose transformar por él, pero entendiendo misterio y transformación en modo diferente. Obviamente la comparación es posible desde una perspectiva fenomenológica, no axiológica, pues se trata de dos niveles diferentes de la realidad, psicoanalítico y teológico, respectivamente.

Se comienza por presentar a Freud y luego a San Ignacio para alcanzar un doble fin: mostrar cómo se concebía la vida cristiana católica mientras se desarrollaba la reforma de Lutero y mostrar cómo ese modo de concebirla sigue vigente hoy, mientras se ha consumado el proceso de secularización iniciado con la Reforma y que en Freud alcanza uno de sus frutos más maduros y con mayor repercusión en el imaginario social occidental de nuestros días. Una vez presentados ambos autores, con sus diferencias y divergencias, en el tercer capítulo se podrán comparar los métodos que ellos proponen para relacionarse con el misterio desde sus respectivos presupuestos, explicitados en éste capítulo.

1. Sigmund Freud (1856-1939) y el proceso de secularización de su familia

Los padres de Sigmund, Jacob (1815-1896) y Amalia (1835-1930) son judíos asquenazíes.⁸¹ El padre nace y crece en un ambiente impregnado por la *Haskalá* (la ilustración judía), fundada por Moses Mendelssohn. En estos años los judíos del Imperio tienen un acceso restringido a la vida civil, pues no pueden ejercer todas las profesiones. Deben contentarse con que les sea permitido profesar su religión y ser considerados como alemanes, guardando una doble fidelidad: a la fe y al territorio. Pero, a condición “de que se deshicieran de los lastres de una tradición religiosa demasiado apremiante” (R 19).

La familia Freud se dedica al comercio de lanas en Breslau. Con diecisiete años, Jacob se casa por la primera vez con Sally, a los veinte tiene ya dos hijos (Emanuel y Philipp) y se convierte en socio del negocio de su abuelo Siskind. Mientras éste seguía en la tradición del jasidismo, Jacob, que es piadoso y conoce muy bien la Escritura, se interesa por la *Haskalá*, dándose un progresivo desapego personal de la ortodoxia.

Con la revolución de 1848 la situación cambia drásticamente, pues los judíos obtienen derechos civiles y políticos y, atraído por el fuerte proceso de urbanización, Jacob se traslada a Freiberg. Así, con los años, Jacob “deshizo lentamente los lazos que todavía lo ataban a la tradición jasídica de su padre, para romper mejor con la mentalidad del *shetetl* e integrarse en la nueva sociedad burguesa” y “terminó por ignorar las ceremonias religiosas” (R 22).

Amalia, la madre de Sigmund, procede también de una familia de comerciantes, de Odesa, pero radicados en Viena. Se casan el 29 de julio de 1855 según el rito reformado. Es el tercer matrimonio de Jacob: del primero ha tenido dos hijos, como se ha visto, y ninguno del segundo. Entre marido y mujer hay veinte años de diferencia, de hecho, Amalia es de la generación de los hijos del primer enlace. Sigmund es el primogénito, nacido 10 meses después del matrimonio, a quien siguen también, entre 1857 y 1866, Julius, Anna, Regine Debora (Rosa), Maria (Mitzi), Esther Adolfine (Dolfi), Pauline Regine (Paula) y Alexander.

Cuando nació Sigmund, su padre había dejado de ser practicante. Su madre alimenta hacia Sigmund una creciente admiración, que logra transmitir a su marido. Ella le habla en yiddish, mientras su marido se ha identificado con la *Haskalà*, la ilustración judía, y lo encamina, no al oficio familiar del comercio, sino al del conocimiento. “Lo inició, pues, en el relato bíblico como en una novela familiar genealógica, lo que le procuró un intenso placer. A lo largo de toda su escolaridad el joven Freud seguiría

⁸¹ “Repartidos en las cuatro grandes provincias antaño situadas en el corazón del Santo Imperio Romano Germánico –Galitzia, Moravia, Bohemia y Silesia– e incorporadas luego al Imperio austrohúngaro, ocupan en realidad un territorio más amplio de fronteras indeterminadas –la famosa *Yiddishland*– donde se agrupaban en comunidades de una misma lengua y circulaban por una zona inestable entre Polonia, Lituania, Bielorrusia, Ucrania, Rumanía y Hungría” E. ROUDINESCO, *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Traducción de H. Pons, Debate, Barcelona 2015, 19; en adelante abreviado R, seguido del número de página.

empapándose de la lengua bíblica, en contacto sobre todo con Samuel Hammerschlag, su profesor de hebreo, que lo ayudaría además a financiar sus estudios” (R 24-25). En efecto, Sigmund “fue el primero en el extenso linaje de los Freud, procedentes de los *shtetl* de Europa oriental, en acceder a otra carrera que la de comerciante” (R 28).

En 1860 la familia se traslada nuevamente a un suburbio popular y judío de Viena, Leopoldstadt, cuando Sigmund tiene entonces cuatro años. Durante su infancia, la relación con el padre se ve fuertemente marcada por un hecho ocurrido que Sigmund interpreta como una debilidad de carácter paterna: un cristiano le arrebató el gorro, lo echa por tierra, y le ordena bajarse de la acera en la que estaba parado; el padre obedece, humillándose. Para el primogénito este hecho fue determinante, pues se imprimió en su imaginario:

la preocupación por restablecer el recuerdo de un poder patriarcal que no dejaba de deshacerse ante su vista. La anécdota del gorro de piel, en efecto, contaba no solo la historia de una claudicación paterna frente al antisemitismo, sino también el itinerario de un hijo que desde muy temprano se había asignado la misión de revalorizar simbólicamente la ley del padre por un acto de rebelión a la altura de Aníbal. No solo había que superar al padre, sino que además era preciso cambiar de cultura sin traicionar jamás la identidad judía de los ancestros. Al trazar así su destino, Freud se asociaba a la historia de los hijos de la burguesía comercial judía del Imperio austrohúngaro, obligados a despojarse de su judaísmo para ser intelectual o científicos. Para vivir como judíos, habían tenido que adoptar la cultura griega, latina y alemana (R 28-29).

Roudinesco dibuja así el perfil de Sigmund adolescente: “Judío sin Dios, puritano emancipado capaz de dominar sus pulsiones y criticar los prejuicios del puritanismo, presentó de sí mismo la imagen de un rebelde bien ordenado, apasionado desde su infancia por los misterios y las extravagancias de la sexualidad humana. Siempre se definiría como un ‘liberal a la antigua usanza’ [...]” (R 31).

En este contexto es importante señalar que se va haciendo cada vez más presente la consideración de los judíos no en función de la religión, sino de su ‘nacionalidad’, dando lugar a la gestación de un antisemitismo fundado sobre una difusa idea que ellos constituían una ‘nación’ sin fronteras, de la cual había que precaverse, tomando distancias. Así, durante las últimas décadas del siglo y hasta la Primera Guerra Mundial se difundió el antisemitismo por toda Europa. Sigmund “cultivó la idea de que, al estar excluido, en cuanto judío, de la ‘mayoría compacta’, podría conservar una independencia de criterio que después le permitiría defenderse mejor de los prejuicios” (R 37).

Como colegial, Sigmund fue un excelente alumno, el primero de la clase. Por eso, cuando llegó el momento de escoger una carrera, se inclinaba por los estudios de filosofía. Se inició en el pensamiento de Franz Brentano, para después rebatir su teísmo y alinearse en las filas de Ludwig Feuerbach, desde donde compartía y alimentaba su crítica a la religión: llevaba a la alienación, por lo que había que volver al hombre concreto. En efecto, “a través del sensualismo de Feuerbach, Freud llegó a tomar en consideración la diferencia de los sexos y el reconocimiento de una alteridad –un yo [*je*] y un tú–, y por la crítica de la alienación hizo suya la idea de que la religión era siempre un obstáculo al progreso del conocimiento humano” (R 39). Finalmente, en 1873, a los diecisiete años, se inscribió para cursar estudios científicos en la Universidad de Viena.

En la universidad dominaba una perspectiva centrada en la fisiología y en el evolucionismo, que sumada a su opción materialista-feuerbachiana, hizo que Sigmund asumiera que “los problemas del alma y la psique solo podían resolverse mediante un enfoque monista capaz de incorporar el fenómeno de la conciencia al campo de la fisiología y, por ende, de la ciencia experimental” (R 41). Por ejemplo, cuando asiste al laboratorio de Ernst Wilhelm von Brücke, junto a otros estudiantes, algunos judíos, otros católicos o protestantes, incluso librepensadores, comenta que “todos se habían apartado del influjo de un ideal religioso juzgado anticientífico y oscurantista” (R 42).

En ese ambiente se presenta Sigmund, al final de sus estudios, como “uno de los mejores investigadores de su generación en anatomía, biología y fisiología” (R 43). En 1881, a los veinticinco años, defiende su tesis doctoral y al año siguiente decide seguir la carrera de médico, prosiguiendo sus estudios en el Hospital General de Viena.

A partir de entonces su actitud fundamental hacia la religión está definida. Posteriormente, y sobre esta base, enfocará en su práctica clínica y su concepción del psicoanálisis, además de su vida familiar. Así pues, por ejemplo, después de su matrimonio, el 13 de septiembre de 1886, instalado en casa con su mujer “prohibió a Martha celebrar el Sabbat y cocinar según las reglas del Kashrut. Ninguno de sus hijos sería circuncidado” (R 62). Según Roudinesco este rechazo “fue la única manera de sentirse judío en el sentido de la judeidad sin tener que renegar de su identidad a través de una conversión cualquiera” (R 62). Mantenía vínculos de tipo ético con el judaísmo, pero sin nada que ver con una creencia: “Freud seguía siendo un descreído y votaba al Partido Liberal, a la vez que frecuentaba a socialdemócratas” (R 64).

1.1. Freud y la religión

Freud, no creyente, “se había declarado siempre el peor enemigo de la religión, que consideraba una ilusión, lo cual no le impedía interesarse en ella de múltiples maneras” (R 353). Sin entrar en consideraciones críticas al respecto, y lejos de establecer una polémica, es pertinente traer a colación una afirmación de Roudinesco para fijar sobre ella el contenido de este apartado: “Freud creía, sin ninguna duda, que el psicoanálisis podía curar al sujeto moderno de la pérdida de la ilusión religiosa: a riesgo de ocupar su lugar y fracasar, a semejanza del socialismo que no había conseguido erradicarla” (R 355). En efecto, el psicoanálisis se convierte en la clave de interpretación de la religión. Por eso resulta ilustrativo mostrar cómo Freud realiza desde esa perspectiva su análisis de la religión.⁸²

1.1.1. Del niño, el tótem y las masas

En un primer escrito de 1907 (*Acciones obsesivas y prácticas religiosas*, AO), en el que Freud aborda la interpretación de la religión de modo más sistemático, considera que

⁸² Las obras citadas de Freud corresponden a la edición castellana de Amorrortu. Se cita con abreviación, señalada luego de la primera citación, y seguida del número de página)

las obsesiones y las prácticas religiosas son estructuradas por ceremoniales equivalentes. Por ello se puede afirmar analógicamente que los ceremoniales practicados por los creyentes tienen el mismo sentido que se descubre en las prácticas obsesivas. Éstas, contrariamente a lo considerado normalmente, tienen intereses inconscientes para quien las practica que se hacen conscientes a través del psicoanálisis:

Esta técnica destruye de manera radical la apariencia de que fueran necias y carentes de sentido, y descubre el fundamento de tal apariencia. Se averigua que las acciones obsesivas, por entero y en todos sus detalles, poseen sentido, están al servicio de sustantivos intereses de la personalidad y expresan sus vivencias duraderas y sus pensamientos investidos de afecto. Y lo hacen de dos maneras: como figuraciones directas o simbólicas; según eso, se las ha de interpretar histórica o simbólicamente (AO 103).

Sin embargo, el ceremonial religioso es seguido sin que el practicante sea consciente de su significado, él ignora los motivos por los cuales lo ejecuta. Por eso tendría la función que tiene para el individuo, defenderlo de la culpa que opera en él, ignorándola: “defensa frente a la tentación” y “protección frente a la desgracia esperada” (AO 107). El mecanismo psicológico que opera es el del *desplazamiento* de significado, atribuyendo al ritual las connotaciones de aquello que ejerce presión inconsciente de manera que, practicándolo, se amortigua la presión interna.

En el ritual obsesivo individual, como en el colectivo de la religión, opera la renuncia a pulsiones constitucionales, a la sexual en el primer caso, y a la egoísta en el segundo.⁸³ Esa renuncia es la base de la cultura humana, que en el caso de la religión lleva a despojarse del egoísmo para cederlo a Dios, a cambio de la liberación interior de la presión que ejerce.

Unos años más tarde, en *Totem y Tabú* (TT, 1913), Freud presenta cuatro ensayos. En el primero, “El horror al incesto” (TT 11-26) y en el segundo, “El tabú y la ambivalencia de las mociones de sentimiento” (TT 27-78) pone las bases de lo que expondrá en el tercero, “Animismo, magia y omnipotencia de los pensamientos” (TT 79-102) y en el cuarto “El retorno del totemismo en la infancia” (TT 103-162).

En el tercer ensayo, Freud desarrolla su pensamiento sobre dos ejes. En el primero, establece una analogía entre el pensamiento animista y la neurosis. Mientras el animismo se rige por el principio de la magia, la “omnipotencia de los pensamientos” (TT 89), en el segundo eje “sólo es eficaz lo pensado con intensidad, lo representado con afecto, mientras que es accesoria su concordancia con la realidad objetiva exterior” (TT 89).⁸⁴ En ambos casos se

⁸³ “[...] también la formación de la religión parece tener por base la sofocación de ciertas mociones pulsionales, la renuncia a ellas; no obstante, no se trata, como en la neurosis, de componentes exclusivamente sexuales, sino de pulsiones egoístas, perjudiciales para la sociedad, a las que por otra parte no les falta, las más de las veces, un aporte sexual” (AO 108).

⁸⁴ “Para hallar creíble esto que no parece evidente a primera vista, es preciso recordar otros procesos de igual carácter en el desarrollo de la cultura humana. El más temprano de ellos, acaso el más importante, se pierde en la oscuridad del tiempo primordial. Son sus asombrosos efectos los que nos constriñen a aseverarlo. En nuestros niños, en los adultos neuróticos, así como en los pueblos primitivos, observamos el fenómeno anímico al que designamos creencia en la «omnipotencia de los pensamientos. Según nuestro juicio, es una sobrestimación del influjo que nuestros actos anímicos, los intelectuales en nuestro caso,

establece una analogía, pues los dos creen modificar el mundo exterior a través de los pensamientos.⁸⁵

En el segundo eje sostiene Freud una línea evolutiva de la humanidad que cubre tres grandes etapas: la mágica/animista, la religiosa y la de la ciencia. Si el pensamiento mágico revela la acción de un pensamiento omnipotente, “el animismo ha conferido una parte de esa omnipotencia a los espíritus, internándose así por el camino que llevará a formar una religión” (TT 95). En efecto, presuponiendo una secuencia evolutiva que va del animismo a la religión, y finalmente a la ciencia, la ‘omnipotencia de los pensamientos’ establece un itinerario que se cumple de este modo: “En el estadio animista, el hombre se atribuye la omnipotencia a sí mismo; en el religioso, la ha cedido a los dioses, pero no renuncia seriamente a ella, pues se reserva, por medio de múltiples influjos, guiar la voluntad de los dioses de acuerdo con sus propios deseos. En la cosmovisión científica ya no queda espacio alguno para la omnipotencia del hombre, que se ha confesado su pequeñez y se resigna a la muerte, así como se somete a todas las otras necesidades naturales” (TT 91).

Se puede sostener que la analogía entre el pensamiento animista y la neurosis le sirve de apoyo para establecer la analogía entre el animismo y la religión. Es un primer paso, pero dará uno sucesivo: establecer la analogía entre la religión totémica y la evolución psicológica del niño.

A pesar de que afirma, en el cuarto ensayo, que “enigmático lo es todo en el totemismo” y que “los pueblos primitivos no han reservado esas formas originarias de las instituciones, ni las condiciones de su génesis, de suerte que nos vemos reducidos única y exclusivamente a una hipótesis que sustituya las deficiencias de la observación” (TT 111), sin embargo Freud sostiene que el totemismo es la forma primitiva de la religión, aunque transitoria, entre el hombre primitivo y la época de los héroes y de los dioses (cf

pueden ejercer sobre la alteración del mundo exterior. En el fondo, toda magia, la precursora de nuestra técnica, descansa sobre esta premisa. A ella pertenece también todo ensalmo de las palabras, así como el convencimiento sobre el poder que va conectado al conocimiento de un nombre o a su declaración. Suponemos que la «omnipotencia de los pensamientos» era la expresión del orgullo de la humanidad por el desarrollo del lenguaje, que tuvo por secuela una tan extraordinaria promoción de las actividades intelectuales. Se inauguraba el nuevo reino de la espiritualidad, en el que representaciones, recuerdos y procesos de razonamiento se volvían decisivos por oposición a la actividad psíquica inferior, que tenía por contenido percepciones inmediatas de los órganos sensoriales. Fue, sin lugar a dudas, una de las etapas más importantes en el camino de la hominización [cf. pág. 72]”, (*Moisés y la religión monoteísta*, 109-110).

⁸⁵ En palabras de Freud: “Diríamos que entre los primitivos el pensar está todavía sexualizado en alto grado; a esto se debe la creencia en la omnipotencia de los pensamientos, la confianza incommovible en la posibilidad de gobernar al mundo y la impermeabilidad a las experiencias, fáciles de hacer, que podrían aleccionar a los seres humanos sobre su real posición dentro del universo. Los neuróticos han recibido en su constitución misma un considerable fragmento de esa actitud primitiva. Eso por una parte; por la otra, la represión de lo sexual, en ellos sobrevenida, ha aportado una sexualización nueva. Las consecuencias psíquicas tienen que ser las mismas en ambos casos, el de la sobreinvestidura originaria del pensar y el de su sobreinvestidura libidinosa alcanzada por vía regresiva: narcisismo intelectual, omnipotencia de los pensamientos” (TT 93).

TT 104). Si puede sostener una tal posición es porque “un solo rayo de luz arroja la experiencia psicoanalítica en esta oscuridad” (TT 129). Y el ‘rayo de luz’ proviene de la interpretación psicoanalítica del complejo de Edipo del niño para aplicarlo analógicamente a los pueblos primitivos.

En efecto, el rayo de luz proviene de su observación clínica, especialmente de los niños, que luego aplica a sus investigaciones antropológicas. Así, por ejemplo, en el caso del niño neurótico por las avispas, éste desplaza al animal la angustia referida al padre (cf TT 130), por efecto del complejo de Edipo “en el cual discernimos el complejo nuclear de las neurosis” (TT 131). Pues “el odio [al padre] proveniente de la rivalidad por la madre no puede difundirse desinhibido en la vida anímica del niño: tiene que luchar con la ternura y admiración que desde siempre le suscitó esa misma persona; el niño se encuentra en una actitud de sentimiento de sentido doble *-ambivalente-* hacia su padre, y en ese conflicto de ambivalencia se procura un alivio si desplaza sus sentimientos hostiles y angustiados sobre un subrogado del padre” (TT 132).

El paso del animismo a la religión se da mediante la identificación con el tótem, pero con un sentimiento ambivalente, el mismo caso que en Edipo. De aquí que:

El primer resultado de nuestra sustitución es muy asombroso. Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis. Si esta ecuación fuera algo más que un mero juego desconcertante del azar, tendría que permitirnos arrojar luz sobre la génesis del totemismo en tiempos inmemoriales. Con otras palabras, conseguiría tornarnos verosímil que el sistema totemista resultó de las condiciones del complejo de Edipo, lo mismo que la zoofobia del pequeño Hans y la perversión de gallinero del pequeño Arpad (TT 134).

La luz del psicoanálisis “nos ha revelado que el animal totémico es realmente el sustituto del padre” y ello armoniza con la ambivalencia de sentimientos “que caracteriza todavía hoy al complejo paterno en nuestros niños, y prosigue a menudo en la vida de los adultos”. Esa ambivalencia “se extendería también al animal totémico, sustituto del padre” (TT 143).⁸⁶ De aquí la conclusión:

la exploración psicoanalítica del hombre individual nos enseña con particularísimo énfasis que, en cada quien, dios tiene por modelo al padre; que su vínculo personal con dios depende de su relación con su padre vivo, sigue las oscilaciones y mudanzas de esta última; y que dios

⁸⁶ “El sistema totemista era, por así decir, un contrato con el padre, en el cual este último prometía todo cuanto la fantasía infantil tiene derecho a esperar de él: amparo, providencia e indulgencia, a cambio de lo cual uno se obligaba a honrar su vida, esto es, no repetir en él aquella hazaña en virtud de la cual había perecido (se había ido al fundamento) el padre verdadero. Había también un intento de justificación en el totemismo: «Si el padre nos hubiera tratado como el tótem, nunca habríamos caído en la tentación de darle muerte». Así, el totemismo procuraba embellecer las circunstancias y hacer que se olvidara el suceso al que debía su origen” (TT 146).

en el fondo no es más que un padre enaltecido. En este punto, el psicoanálisis, como en el caso del totemismo, aconseja dar crédito al creyente, que llama padre a dios, como llamaba antepasado al tótem. Si el psicoanálisis merece ser tenido de alguna manera en cuenta, y sin perjuicio de todos los otros orígenes y significados de dios sobre los cuales es incapaz de arrojar luz alguna, el aporte del padre a la idea de dios por fuerza tiene que ser muy importante (TT 149).

Después de esta constatación no hace Freud sino sacar las consecuencias: “Admitamos ahora como un hecho que tampoco en el ulterior desarrollo de las religiones se extinguieron nunca los dos factores pulsionantes, la conciencia de culpa del hijo varón y su desafío. Cada intento de solucionar el problema religioso, cada variedad de la reconciliación entre esos dos poderes anímicos en pugna, caduca poco a poco, probablemente bajo el influjo combinado de eventos históricos, alteraciones culturales y cambios psíquicos internos” (TT 153).

Sobre la base de la analogía del desarrollo psicológico del niño con el totemismo y con su evolución posterior como religión, Freud articula toda su reflexión posterior sobre el tema. Por eso se preocupa de estudiar la relación entre la psicología de las masas y el yo en su texto del mismo nombre: *Psicología de las masas y análisis del yo* (PsM, 1921). Considera como “el principal fenómeno de la psicología de las masas: la falta de libertad del individuo dentro de ellas” (PsM 91). Opina que la fuerza que cohesiona la masa es el Eros, una ligazón ‘libidinosa’ que él proyecta al comportamiento de la masa desde lo que la investigación psicoanalítica descubre en el individuo. Se trata de “aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como ‘amor’. El núcleo de lo que designamos ‘amor’ lo forma, desde luego, lo que comúnmente llamamos así y cantan los poetas, el amor cuya meta es la unión sexual” (PsM 96).

Focalizada la atención en esta dirección, Freud afirma que junto a la energía de la libido opera una energía de signo contrario, el narcisismo,⁸⁷ que solo puede ser contrastada por la ligazón libidinosa con otros: “El amor por sí mismo no encuentra más barrera que el amor por lo ajeno, el amor por objetos” (PsM 97). Lo que constata a nivel individual por parte del desarrollo de la libido, lo proyecta a las relaciones sociales, pues la libido “se apuntala en la satisfacción de las grandes necesidades vitales, y escoge como sus primeros objetos a las personas que participan en dicho desarrollo. Y en el de la humanidad toda, al igual que en el del individuo, solamente el amor ha actuado como factor de cultura en el sentido de una vuelta del egoísmo en altruismo” (PsM 97-98). El ‘motor’ que mueve el amor libidinoso es la identificación del yo con el objeto amado, que se convierte en el ideal del yo, así se introyecta el objeto ideal en el yo, y el objeto puede ser la comu-

⁸⁷ “De acuerdo con el testimonio del psicoanálisis, casi toda relación afectiva íntima y prolongada entre dos personas –matrimonio, amistad, relaciones entre padres e hijos– contiene un sedimento de sentimientos de desautorización y de hostilidad que sólo en virtud de la represión no es percibido” (PsM 96). Además: “Ya en ocasiones anteriores nos vimos llevados a adoptar el supuesto de que en nuestro yo se desarrolla una instancia así, que se separa del resto del yo y puede entrar en conflicto con él. La llamamos el «ideal del yo», y le atribuimos las funciones de la observación de sí, la conciencia moral, la censura onírica y el ejercicio de la principal influencia en la represión” (PsM 103).

nidad (cf PsM 123).⁸⁸ Es importante notar que ese proceso de identificación puede llevar a una satisfacción inmediata de la libido, como puede no hacerlo. En este último caso se da una satisfacción de ‘meta inhibida’,⁸⁹ que da lugar a una relación más duradera.⁹⁰

Ahora bien, para Freud la identificación libidinosa que introyecta el objeto amado como ideal del yo, se da, en el caso de las masas, a un doble nivel: con el líder y con los semejantes: “Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (PsM 109-110). Freud considera que prevalece la identificación con el líder de la horda, sobre el ‘instinto’ gregario, que descarta como explicación.

Si se constata que en la relación del individuo con la masa se identifica una doble orientación de la libido, hacia el líder y hacia los iguales, en el caso del ejército y de la Iglesia es claro: “en estas dos masas artificiales cada individuo tiene una doble ligazón libidinosa: con el conductor (Cristo, general en jefe) y con los otros individuos de la masa” (PsM 91). En el caso concreto de la Iglesia católica: “Todo cristiano ama a Cristo como su ideal y se siente ligado a los otros cristianos por identificación. Pero la Iglesia le pide algo más. Debe identificarse con Cristo y amar a los otros cristianos como él los ha amado. En ambos lugares, por tanto, la Iglesia exige completar la posición libidinal dada por la formación de masa. La identificación debe agregarse ahí donde se produjo la elección de objeto, y el amor de objeto, ahí donde está la identificación” (PsM 127-128).

⁸⁸ “El psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona” (PsM 99).

⁸⁹ “Fue el desarrollo libidinal del niño el que nos dio a conocer el primer ejemplo, pero el mejor, de pulsiones sexuales de meta inhibida. Todos los sentimientos que el niño alienta hacia sus padres y hacia las personas encargadas de su crianza se prolongan sin solución de continuidad en los deseos que expresan su aspiración sexual. El niño pide a estas personas amadas todas las ternuras que él conoce, quiere besarlas, tocarlas, mirarlas, siente curiosidad por ver sus genitales y por estar presente cuando realizan sus íntimas funciones excretorias; promete casarse con su madre o su cuidadora, no importa qué se imagine con eso; se propone dar un hijo a su padre, etc. La observación directa, así como la iluminación analítica de los restos infantiles hecha con posterioridad, no dejan ninguna duda acerca de la confluencia de sentimientos tiernos y celosos, por un lado, y propósitos sexuales, por el otro; así, nos ponen de relieve la manera radical en que el niño hace de la persona amada el objeto de todos sus afanes sexuales, todavía no centrados correctamente.” (PsM 130).

⁹⁰ “Pero esto se explica con facilidad por el hecho de que no son susceptibles de una satisfacción plena, mientras que las aspiraciones sexuales no inhibidas experimentan, por obra de la descarga, una extraordinaria disminución toda vez que alcanzan su meta. El amor sensual está destinado a extinguirse con la satisfacción; para perdurar tiene que encontrarse mezclado desde el comienzo con componentes puramente tiernos, vale decir, de meta inhibida, o sufrir un cambio en ese sentido” (PsM 109). “Las pulsiones sexuales de meta inhibida tienen, respecto de las no inhibidas, una gran ventaja funcional. Puesto que no son susceptibles de una satisfacción cabal, son particularmente aptas para crear ligazones duraderas; en cambio, las que poseen una meta sexual directa pierden su energía cada vez por obra de la satisfacción, y tienen que aguardar hasta que ella se renueve por reacumulación de la libido sexual; entretanto, puede producirse un cambio [de vía] del objeto. Las pulsiones inhibidas son susceptibles de mezclarse con las no inhibidas en todas las proporciones posibles; así como surgieron de estas últimas, pueden retrasformarse en ellas” (PsM 131-132).

De aquí que Freud sostenga que “desde el comienzo hubo dos psicologías: la de los individuos de la masa y la del padre, jefe, conductor” (PsM 117). El jefe “estaba poco ligado libidinosamente, no amaba a nadie fuera de sí mismo, y amaba a los otros sólo en la medida en que servían a sus necesidades. Su yo no daba a los objetos nada en exceso” (PsM 117), pues “en los albores de la historia humana él fue el *superhombre* que Nietzsche esperaba del futuro” (PsM 118). Esta es la situación original que ofrece a Freud el punto inicial para su interpretación de la religión. Y da un paso más: “el padre primordial había impedido a sus hijos la satisfacción de sus aspiraciones sexuales directas; los compelió a la abstinencia, y por consiguiente a establecer ligazones afectivas con él y entre ellos, ligazones que podían brotar de las aspiraciones de meta sexual inhibida. Los compelió, por así decir, a la psicología de masa. Sus celos sexuales y su intolerancia pasaron a ser, en último análisis, la causa de la psicología de la masa” (MsP 118). Más tarde ese padre primordial “se lo erigió en creador del universo, y con razón, pues había engendrado a todos los hijos que componían la primera masa. Era el ideal de cada uno de ellos, venerado y temido a un tiempo; de ahí resultó, después, el concepto del tabú” (MsP 128).⁹¹

1.1.2. *El malestar de la cultura por una ilusión monoteísta*

En su obra *El porvenir de una ilusión* (PI, 1927), después de unas consideraciones introductorias para situar sus reflexiones sobre el futuro de nuestra cultura, Freud define la cultura humana como “todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal” (PI 5), y en esa elevación distingue dos vertientes interrelacionadas: el dominio sobre la naturaleza y la regulación normativa para la convivencia social. En ambos casos, en cuanto manifestaciones de la cultura, se trata de protegerse de lo pulsional: “toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional” porque Freud cree que “en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales, y que en gran número de personas poseen suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana” (PI 7).

⁹¹ Y prosigue en la explicación de la génesis del tabú: “Cierta vez esta mayoría se juntó, lo mató [al padre primordial] y lo despedazó. Ninguno de los miembros de esta masa triunfante pudo ocupar su lugar o, cuando alguno lo consiguió, se renovaron las luchas, hasta que advirtieron que todos ellos debían renunciar a la herencia del padre. Formaron entonces la hermandad totémica, en la que todos gozaban de iguales derechos y estaban ligados por las prohibiciones totémicas, destinadas a preservar y expiar la memoria del asesinato. Pero el descontento con lo logrado persistió, y pasó a ser la fuente de nuevos desarrollos. Poco a poco los coligados en la masa de hermanos fueron reproduciendo el antiguo estado en un nuevo nivel; el varón se convirtió otra vez en jefe de una familia y quebrantó los privilegios de la ginecocracia que se había establecido en la época sin padre. Acaso como resarcimiento, reconocieron entonces a las deidades maternas, cuyos sacerdotes fueron castrados para protección de la madre, siguiendo el ejemplo que había dado el padre de la horda primordial; empero, la nueva familia fue sólo una sombra de la antigua: los padres eran muchos, y cada uno estaba limitado por los derechos de los demás” (PsM 128).

Con esta concepción antropológica, el hombre primitivo, frente a la naturaleza, establece con ella una relación 'paterna', pues erige a la condición de dioses las fuerzas que se manifiestan en ella obedeciendo "no sólo a un arquetipo infantil, sino también, como he intentado demostrarlo, a uno filogenético" (PI 16). Y aún cuando la ciencia logra aclarar racionalmente lo que antes se ignoraba, sin embargo "el desvalimiento de los seres humanos permanece, y con él su añoranza del padre, y los dioses. Estos retienen su triple misión: desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino, en particular como se presenta en la muerte, y resarcir por las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre" (PI 18). De este modo "las representaciones religiosas provienen de la misma necesidad que todos los otros logros de la cultura: la de preservarse frente al poder hipertrófico y aplastante de la naturaleza. A esto se suma un segundo motivo: el esfuerzo por corregir las imperfecciones de la cultura, penosamente sentidas" (PI 20).

Como se ha señalado, la erección de las fuerzas desconocidas en dioses "obedece a un arquetipo infantil" (PI 22), pues el sentimiento de desvalimiento del niño continúa en el adulto, de tal modo que a través del psicoanálisis se descubre que a la base de la formación de la religión se encuentra el arquetipo infantil:

Ahora bien, cuando el adolescente nota que le está deparado seguir siendo siempre un niño, que nunca podrá prescindir de la protección frente a hiperpoderes ajenos, presta a estos los rasgos de la figura paterna, se crea los dioses ante los cuales se atemoriza, cuyo favor procura granjearse y a quienes, empero, trasfiere la tarea de protegerlo. Así, el motivo de la añoranza del padre es idéntico a la necesidad de ser protegido de las consecuencias de la impotencia humana; la defensa frente al desvalimiento infantil confiere sus rasgos característicos a la reacción ante el desvalimiento que el adulto mismo se ve precisado a reconocer, reacción que es justamente la formación de la religión (PI 24).

La añoranza religiosa del padre en los adultos toma la forma de creencias. En efecto, Freud sostiene que el fundamento de la religión son las creencias, aunque "sin fundamentar su pretensión" (PI 26). Ellas se basan, según Freud en tres 'razones': "En primer lugar, merecen fe [las creencias] porque ya nuestros antepasados creyeron en ellas; en segundo, poseemos pruebas que justamente nos son transmitidas desde esa época antigua, y, en tercero, está completamente prohibido cuestionar tales dogmas" (PI 26). Se cree porque es absurdo y haciendo 'como si' lo que se cree fuese verdad (cf PI 28). Por ello las creencias religiosas "no son decantaciones de la experiencia ni resultados finales del pensar; son ilusiones, cumplimientos de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos" (PI 30). Así, la ilusión es "una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo; y en esto prescindimos de su nexa con la realidad efectiva, tal como la ilusión misma renuncia a sus testimonios" (PI 31). Por eso "es lícito, entonces, repetir; todas ellas son ilusiones, son indemostrables, nadie puede ser obligado a tenerlas por ciertas, a creer en ellas. Algunas son tan inverosímiles, contradicen tanto lo que trabajosamente hemos podido averiguar sobre la realidad del mundo, que se las puede comparar -bajo la debida reserva de las diferencias psicológicas- con las ideas delirantes. Acer-

ca del valor de realidad de la mayoría de ellas ni siquiera puede formularse un juicio. Así como son indemostrables, son también irrefutables” (PI 31).⁹²

En el *Malestar de la cultura* (MC, 1928) Freud vuelve desde otra perspectiva a la sufrida situación humana: “La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir de calmantes. [...] Los hay, quizá, de tres clases: poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que la reduzcan, y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ellas. Algo de este tipo es indispensable. [...] No es sencillo indicar el puesto de la religión dentro de esta serie”.⁹³ Sin embargo, su puesto sería el de dar sentido a la existencia humana:

Innumerables veces se ha planteado la pregunta por el fin de la vida-humana; todavía no ha hallado una respuesta satisfactoria, y quizá ni siquiera la consienta. Entre quienes la buscan, muchos han agregado: Si resultara que la vida no tiene fin alguno, perdería su valor. Pero esta amenaza no modifica nada. Parece, más bien, que se tiene derecho a desautorizar la pregunta misma. Su premisa parece ser esa arrogancia humana de que conocemos ya tantísimas manifestaciones. [...] También aquí, sólo la religión sabe responder a la pregunta por el fin de la vida. Difícilmente se errará si se juzga que la idea misma de un fin de la vida depende por completo del sistema de la religión (MC 75-76).

Pero se trata, siempre según Freud, de una pretensión inadmisible que hay que arrebatarla. Por eso él busca una respuesta y la encuentra en el principio del placer: “Es simplemente, como bien se nota, el programa del principio de placer el que fija su fin a la vida” (MC 76). Pero un tal programa “el de ser felices, es irrealizable; empero, no es lícito –más bien: no es posible– resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento. Para esto pueden emprenderse muy diversos caminos, anteponer el contenido positivo de la meta, la ganancia de placer, o su contenido negativo, la evitación de displacer” (MC 83). En efecto, por un lado, en la satisfacción de un placer anhelado “en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar” (MC 76); y por otro, se experimenta más bien que el sufrimiento que asecha desde tres frentes: “desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos” (MC 75). Así, el sufrimiento redimensiona la pretensión de alcanzar una dicha duradera por el principio de realidad, que redimensiona el principio del placer (cf MC 76-77).

⁹² “Así como nadie está obligado a creer, nadie lo está a la incredulidad. Pero que nadie, tampoco, se complazca con el autoengaño de que mediante tales argumentaciones anda por el camino del pensamiento correcto” (PI 32).

⁹³ “A las distracciones apunta Voltaire cuando, en su *Cándido*, deja resonando el consejo de cultivar cada cual su jardín; una tal distracción es también la actividad científica. Las satisfacciones sustitutivas, como las que ofrece el arte, son ilusiones respecto de la realidad, mas no por ello menos efectivas psíquicamente, merced al papel que la fantasía se ha conquistado en la vida anímica. Las sustancias embriagadoras influyen sobre nuestro cuerpo, alteran su quimismo” (MC 75).

Reconoce Freud que operando sobre las pulsiones “uno puede esperar liberarse de una parte del sufrimiento. Este modo de defensa frente al padecer ya no injiere en el aparato de la sensación; busca enseñorearse de las fuentes internas de las necesidades. De manera extrema, es lo que ocurre cuando se matan las pulsiones, como enseña la sabiduría oriental y lo practica el yoga. Si se lo consigue, entonces se ha resignado toda otra actividad (se ha sacrificado la vida), para recuperar, por otro camino, sólo la dicha del sosiego. Con metas más moderadas, es la misma vía que se sigue cuando uno se limita a proponerse el gobierno sobre la propia vida pulsional” (MC 78-79). El camino entonces es el de la sublimación de las pulsiones, no su represión. Pero para ello deben tomar las riendas de la situación la “instancias psíquicas más elevadas”, sin renunciar a la satisfacción: “He aquí la tarea a resolver: es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio. Se lo consigue sobre todo cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual” (MC 79). Pero este no es el caso de la religión, pues en ella “se afloja aún más el nexos con la realidad; la satisfacción se obtiene con ilusiones admitidas como tales, pero sin que esta divergencia suya respecto de la realidad efectiva arruine el goce” (MC 80). En efecto, “no podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad. Quien compare el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal” (MC 81).

La religión ejerce un influjo pernicioso para buscar la felicidad y evitar el dolor: “su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual. [...] Tampoco la religión puede mantener su promesa. Cuando a la postre el creyente se ve precisado a hablar de los «inescrutables designios» de Dios, no hace sino confesar que no le ha quedado otra posibilidad de consuelo ni fuente de placer en el padecimiento que la sumisión incondicional” (MC 84).

En *Moisés y la religión monoteísta* (MM, 1939), Freud confiesa que “la investigación psicoanalítica que nosotros cultivamos es ya, de suyo, mirada con desconfianza por el catolicismo. Y no afirmaremos que injustamente”, pues da la razón de ello: “nuestro trabajo nos lleva al resultado de que la religión se reduce a una neurosis de la humanidad, y su poder grandioso se esclarece lo mismo que la compulsión neurótica que hallamos en algunos de nuestros pacientes” por eso está seguro “de traernos el más fuerte enojo de los poderes que entre nosotros imperan” (MM 53). Pero está seguro de sus convicciones: “No he puesto más en duda que los fenómenos religiosos sólo son comprensibles según el modelo de los síntomas neuróticos del individuo, con que hemos llegado a familiarizarnos: unos retornos de procesos sobrevenidos en el acontecer histórico primordial de la familia humana, procesos sustantivos, olvidados de antiguo; y que tales retornos deben a este origen, justamente, su carácter compulsivo y, por tanto, ejercen efecto sobre los seres humanos en virtud de su peso en verdad *histórico-vivencial* (*historisch*)” (MM 56).

Esa 'verdad' es en realidad una creencia, de aquí la tesis fundamental que defiende Freud: "la creencia de que la idea de un dios único, así como la desestimación del ceremonial de efecto mágico y la insistencia en el reclamo ético en nombre de ese dios, eran de hecho unas doctrinas mosaicas que primero no hallaron audiencia, pero luego, trascurrido un largo período intermedio, entraron en vigor y terminaron por imponerse para siempre" (MM 64). Pero este planteamiento tiene una pregunta previa: "si es a toda costa necesario invocar el influjo de Moisés sobre la plasmación final de la representación judía de Dios, y si no bastaría el supuesto de un desarrollo espontáneo hacia una espiritualidad superior en el curso de una vida cultural que se extiende a lo largo de siglos" (MM 62). Freud se inclina por la segunda posibilidad, una vez que demuestra que la primera pierde su consistencia, como fruto de su estudio sobre la evolución de la religión mosaica. Para ello va en busca de analogías mediante las cuales poder realizar su interpretación (cf MM 67). Y encuentra una "en el terreno psicopatológico, en la génesis de las neurosis humanas, vale decir, en un campo que pertenece a la psicología del individuo, mientras que los fenómenos religiosos se incluyen, desde luego, en la psicología de las masas" (MM 69-70). Y muy gentilmente invita al lector a "adoptar el supuesto de que en la vida del género humano ha ocurrido algo semejante a lo que sucede en la vida de los individuos. Vale decir, que también en aquella hubo procesos de contenido sexual-agresivo que dejaron secuelas duraderas, pero las más de las veces cayeron bajo la defensa, fueron olvidados; y más tarde, tras un largo período de latencia, volvieron a adquirir eficacia y crearon fenómenos parecidos a los síntomas por su arquitectura y su tendencia. Creemos coleccionar esos procesos, y mostraremos que esas secuelas cuyas parecidas a síntomas son los fenómenos religiosos. Una conclusión así posee casi el peso de un postulado, porque desde el surgimiento de la idea de evolución ya no se puede poner en duda que el género humano tiene una prehistoria, y porque esta no es consabida, vale decir, es olvidada. Y si llegamos a averiguar que los traumas eficientes y olvidados se refieren en uno y otro caso a la vida dentro de la familia humana, lo saludaremos como un suplemento en extremo bienvenido, que no había sido previsto ni lo exigían las elucidaciones anteriores" (MM 77).

La secuencia "trauma temprano-defensa-latencia-estallido de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido" (MM 77) que se da en el desarrollo de una neurosis, hay que atribuirle, por analogía, a los hombres primitivos, desde el estudio de los niños. En concreto significa que los primitivos odiaban y temían al padre, pero lo veneraban al mismo tiempo como arquetipo, con el deseo de ocupar su puesto. Cuando lo asesinan y posteriormente lo canibalizan, es para in-corporarlo con el fin de obtener la identificación con él (cf MM 78-79). Si el totemismo fue el primer estadio de la religión, según Freud, ligado a estructuras sociales, normas éticas y progresos culturales, se siguió a él la divinización de los dioses-humanos y la erección de un dios-padre único, "que gobierna sin limitación alguna" (MM 80). Y su gobierno impuso normas para frenar las necesidades pulsionales, lo que supuso "un retroceso de la percepción sensorial frente a una representación que se diría abstracta, un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad; en rigor: una renuncia de lo pulsional con sus consecuencias necesarias en lo psicológico" (MM 109). En efecto, lo fue, porque supuso el paso de la sociedad matriarcal a

la patriarcal “un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, o sea, un progreso de la cultura, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa” (MM 110). Y el otro factor fue la aparición del lenguaje. Ahora bien, entre el fin del matriarcado y el desarrollo del lenguaje “el ser humano se vio movido a reconocer dondequiera unos poderes ‘espirituales’, es decir, que no se podían aprehender con los sentidos (en particular la vista), no obstante lo cual, exteriorizaban efectos indudables, y aun hiperintensos” (MM 111). ‘Lo’ espiritual adquirió su modelo del ‘aire en movimiento’, “pues el espíritu toma prestado su nombre del soplo de viento (*animus, spiritus*; en hebreo: *ruach*, soplo)”. Así se descubre el alma “como el principio espiritual en el individuo. La observación reencontró el aire en movimiento en la respiración del hombre, que cesaba con la muerte; todavía hoy el moribundo ‘expira su alma’. Así pues, se inauguraba para el ser humano el reino de los espíritus; estaba pronto a atribuir a todo lo otro en la naturaleza el alma que había descubierto dentro de sí. Fue animado el universo entero, y la ciencia, que advino tanto tiempo después, hartó trabajo tuvo para volver a des-animar una parte del universo, y ni siquiera hoy ha llevado a su término esa tarea” (MM 111). Paralelamente al proceso de ‘espiritualización’ y por efecto de la prohibición mosaica de representar a Dios, “Dios fue enaltecido a un estadio superior de la espiritualidad” (MM 111). Pero, según Freud, ese desarrollo de la espiritualidad da como resultado “acrecer el sentimiento de sí de la persona, volverla orgullosa, haciéndola sentirse superior a otros que permanecen cautivos de la sensualidad. Sabemos que Moisés había transmitido a los judíos el sentimiento arrogante de ser un pueblo elegido; en virtud de la desmaterialización de Dios se agregó una nueva y valiosa pieza al tesoro secreto del pueblo. Los judíos conservaron la orientación hacia intereses espirituales; el infortunio político de la nación les enseñó a estimar en todo su valor el único patrimonio que les había quedado: su escritura” (MM 111).

La insatisfacción de una exigencia pulsional puede darse por un obstáculo externo o interno. En el primer caso “semejante renuncia de lo pulsional a consecuencia de una disuasión exterior -diríamos: en obediencia al principio de realidad-, en ningún caso es placentera” (MM 112).⁹⁴ En el segundo caso, sucede que “una parte de los poderes inhibidores situados en el mundo exterior es interiorizada, se forma dentro del yo una instancia que se contrapone a lo restante observando, criticando y prohibiendo. Llamamos *superyó* a esa nueva instancia. En lo sucesivo, el yo, antes de poner en obra las

⁹⁴ “La religión que se ha iniciado prohibiendo hacer imágenes de Dios se desarrolla cada vez más, en el curso de los siglos, como una religión de la renuncia de lo pulsional. No era que exigiese la abstinencia sexual; se conformaba con una restricción marcada de la libertad sexual. Pero Dios es apartado por completo de la sexualidad y enaltecido al ideal de una perfección ética. Ahora bien, ética es limitación de lo pulsional. Los profetas no se cansan de amonestar que Dios no demanda de su pueblo más que una vida justa y virtuosa, o sea, una abstención de todas las satisfacciones pulsionales que aún la moral de nuestros días sigue condenando por viciosas. Y hasta la exigencia de creer en él parece relegada frente a la seriedad de estos requerimientos éticos. Así, la renuncia de lo pulsional parece desempeñar un sobresaliente papel dentro de la religión, aunque no surja en ella desde el comienzo” (MM 114-115).

satisfacciones pulsionales requeridas por el ello, tiene que tomar en consideración no sólo los peligros del mundo exterior sino también el veto del superyó, y en esa misma medida tendrá más ocasiones para omitir la satisfacción pulsional. Pero mientras que la renuncia de lo pulsional debida a razones externas es sólo displacentera, lo que ocurre por razones interiores, por obediencia al superyó, tiene otro efecto económico. Además de la inevitable consecuencia de displacer, le trae al yo también una ganancia de placer, por así decir una satisfacción sustitutiva” (MM 112-113).

El proceso de ‘espiritualización’, o bien la sublimación de las pulsiones, no es sino “decidirse uno contra la percepción sensorial directa a favor de los procesos intelectuales llamados superiores, vale decir, recuerdos, reflexiones, razonamientos” (MM 114). Es el dominio de lo sensual por ‘lo’ espiritual, por lo que “los seres humanos se sienten orgullosos y enaltecidos por cada progreso en ese sentido. Pero uno no sabe decir por qué habría de ser así. Y luego sucede, además, que la espiritualidad misma es avasallada por el fenómeno emocional, de todo punto enigmático, de la creencia. Es el famoso «*Credo quia absurdum*»; y también quien ha producido esto lo ve como un logro supremo. Acaso lo común a todas estas situaciones psicológicas sea algo diverso. Acaso el ser humano declare superior simplemente aquello que es más difícil, y su orgullo no sea más que el narcisismo acrecentado por la conciencia de haber superado una dificultad” (MM 114).

Según Freud, ese parece ser el caso de lo que se operó religiosamente por la transformación mosaica: “1) hizo participar al pueblo de la grandiosidad de una nueva representación de Dios; 2) aseveraba que este pueblo había sido elegido por ese gran Dios y estaba destinado a recibir las pruebas de su favor particular, y 3) constriñó al pueblo a progresar en la espiritualidad, lo cual, asaz significativo por sí mismo, inauguró además el camino hacia la alta estima por el trabajo intelectual y hacia ulteriores renunciaciones de lo pulsional” (MM 119).

Concluye su análisis afirmando: “no creemos que hoy exista un único gran dios, sino que en tiempos primordiales hubo una única persona que entonces debió de aparecer hipergrande, y que luego ha retornado en el recuerdo de los seres humanos enaltecida a la condición divina” (MM 124-125). A través de la práctica del psicoanálisis individual con niños se constata que, aunque incapaces de hablar “exteriorizan en algún momento efectos de carácter compulsivo sin que se tenga de ellas un recuerdo consciente. Nos consideramos con derecho a suponer lo mismo respecto de las tempranísimas vivencias de la humanidad entera. Uno de esos efectos sería el afloramiento de la idea de un único gran dios, que uno se ve precisado a reconocer como un recuerdo, sin duda que desfigurado, pero plenamente justificado. Una idea así tiene carácter compulsivo, es forzoso que halle creencia. Hasta donde alcanza su desfiguración, es lícito llamarla *delirio*; y en la medida en que trae el retorno de lo pasado es preciso llamarla *verdad*. También el delirio psiquiátrico contiene un grano de verdad, y el convencimiento del enfermo desborda desde esa verdad hacia su envoltura delirante” (MM 125).

1.2. El fundamento metodológico: la interpretación por analogía proyectiva

En el *Moisés de Miguel Ángel* (M, 1914), se encuentra el presupuesto del método psicoanalítico. Freud se reconoce un profano en el campo del arte, sin conocimientos adecuados. Sin embargo, afirma que las obras de arte “ejercen sobre mí poderoso influjo, en particular las creaciones poéticas y escultóricas, más raramente las pinturas” (M 217). Por eso es capaz de estar horas delante de una escultura, como en el caso del Moisés,⁹⁵ para “aprehender a mi manera, o sea, reduciendo a conceptos, aquello a través de lo cual obraban sobre mí de ese modo. Cuando no puedo hacer esto –como me ocurre con la música, por ejemplo–, soy casi incapaz de obtener goce alguno. Una disposición racionalista o quizás analítica se revuelve en mí para no dejarme conmovir sin saber por qué lo estoy, y qué me conmueve” (M 217).

Freud se esfuerza por encontrar la razón de la fascinación que el Moisés ejerce sobre él, y piensa que la puede encontrar en el propósito y las mociones del autor al producir la obra.⁹⁶ Pero para ello sólo hay un camino: la interpretación. Por eso, “para colegir ese propósito tendré que hallar primero el sentido y el contenido de lo figurado en la obra de arte, es decir, poder interpretarla. Es posible, pues, que una obra así necesite de interpretación, y que sólo tras consumarla pueda yo averiguar por qué soy sometido a una impresión tan violenta” (M 218). Una tal empresa ha tenido éxito al analizar el Hamlet de Shakespeare: “adhiero a la opinión de que sólo el psicoanálisis, reconduciendo su asunto al tema de Edipo, ha resuelto el enigma del efecto que esta tragedia nos produce” (M 218). Es una técnica que “suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria –«refuse»– de la observación” (M 227, cursivas en el original).

Una aplicación práctica de este método se encuentra en el análisis de “el motivo de la elección del cofre” (MEC, 1913), mediante el cual Freud investiga la motivación por la cual, en el *Mercader de Venecia* de Shakespeare, el tercer pretendiente escoge el cofre de plomo. Él considera que la motivación aducida en la obra es insuficiente, y añade: “Si en la práctica psicoanalítica nos surgiera un discurso así, sospecharíamos unos motivos secretos tras la argumentación insuficiente” (MEC 307). La ‘argumentación insuficiente’ induce a Freud a pensar que hay ‘motivos secretos’ ocultos que hay que develar con tal método. Es decir, cuando no hay una motivación racional suficiente, hay que sospechar, desde el método psicoanalítico.

⁹⁵ “Es que ninguna escultura me ha producido un efecto tan intenso. A menudo he subido la empinada escalera desde el poco agraciado Corso Cavour hasta la solitaria plaza donde se encuentra la iglesia desierta, y he tratado de sostener la mirada despreciativa y colérica del héroe; muchas veces me deslicé a hurtadillas para salir de la semipenumbra de su interior como si yo mismo fuera uno de esos a quienes él dirige su mirada, esa canalla que no puede mantener ninguna convicción, no tiene fe ni paciencia y se alegra si le devuelven la ilusión de los ídolos” (M 218).

⁹⁶ “Aquello que “cautiva con tanto imperio no puede ser otra cosa que el propósito del artista en la medida misma en que él ha conseguido expresarlo en la obra y hacer que nosotros lo aprehendamos. Sé que no puede tratarse de una captación meramente intelectual; es preciso que en nosotros se reproduzca la situación afectiva, la constelación psíquica que prestó al artista la fuerza pulsional para su creación” (M 218).

El método se basa en la analogía, como ya se ha indicado en el caso de *Totem y tabú*: el desarrollo psicológico del niño sirve para interpretar la evolución religiosa de la humanidad. Por eso, ante el ‘motivo secreto’ de tal elección del tercer cofre: “No es difícil colegir que estamos frente a un motivo antiguo que demanda ser interpretado, derivado y reconducido” (MEC 307).

El ‘motivo antiguo’ lo encuentra en un mito estonio que, según Freud, es proyección humana: “Si nos permitimos emprender esa sustitución simbólica también en el mito, la escena de los cofrecillos de *El mercader de Venecia* se convierte realmente en lo inverso de lo que conjeturábamos. De un solo golpe, como únicamente en los cuentos tradicionales suele suceder, hemos arrancado a nuestro tema su vestido astral [mítico] y ahora vemos que se trata de un motivo humano, *la elección que un hombre hace entre tres mujeres*” (MEC 308, cursivas del texto). El mito proyecta la estructura psicológica, por eso interpretando el mito, ésta se revela.

Si los tres cofres representan a tres mujeres, Freud interpreta que se escoge la tercera porque en ella se concentra la ‘mudez’ y “el psicoanálisis nos dice: mudéz es en el sueño una figuración usual de la muerte” (MEC 310); además, “que la mudéz en el sueño se vuelva figuración de la muerte no parece dudoso en este caso” (MEC 311). Y del sueño se pasa a la literatura: “Sin duda que de los cuentos tradicionales podríamos obtener otras pruebas de que la mudéz debe entenderse como una figuración de la muerte” (MEC 312). De este modo concluye Freud: “Una sabiduría eterna, con el ropaje del mito primordial, aconseja al hombre anciano renunciar al amor, escoger la muerte, reconciliarse con la necesidad del fenecer” (MEC 317). La elección del tercer cofre, de plomo, es en realidad, la elección de la muerte.

Freud llega a esta conclusión, una vez más, interpretando por analogía y presuponiendo la proyección: los mitos, como la literatura y los sueños, proyectan la estructura psicoanalítica del ser humano, por eso es posible interpretarlos desde tal estructura. La analogía presupone que se ha realizado una proyección de un nivel a otro y que a través de la interpretación se resuelve el enigma. Interpretar es reducir a conceptos aquellas intuiciones en las que se sospecha que hay una argumentación insuficiente, la cual revela que hay algo reprimido que hay que desvelar a través de la lógica psicoanalítica. Lo ‘desvelado’ en el caso de los tres cofres es la muerte. Con ese mismo procedimiento Freud afina su interpretación de la religión.

En efecto, la ‘reducción a conceptos’ señalada al inicio del párrafo, se basa en una lógica que toma como punto de referencia la interpretación del análisis del desarrollo psicológico del niño que luego se aplica por analogía al análisis de la religión y de la cultura. No es el caso aquí de analizar el origen de tal interpretación infantil, que ha sido posible a su vez por la interpretación del mito (Edipo) y de la literatura (Hamlet). Aquí se muestra, con las palabras del mismo Freud, como es posible la analogía:

Acerca de los niños, sabemos que no pueden recorrer bien su camino de desarrollo hacia la cultura sin pasar por una fase de neurosis, ora más nítida, ora menos. Esto se debe a que el niño no puede sofocar, mediante un trabajo intelectual acorde a la ratio, considerable número de sus exigencias pulsionales inválidas para su vida posterior, sino que debe domeñarlas

mediante actos de represión tras los cuales se encuentra, por regla general, un motivo de angustia. La mayoría de estas neurosis de la infancia se superan espontáneamente en el curso del crecimiento; en particular, las neurosis obsesivas de la niñez tienen ese destino. En cuanto a las restantes, el tratamiento psicoanalítico deberá desarraigarlas en una época posterior. De manera en un todo parecida, cabría suponer que la humanidad en su conjunto, en el curso de su secular desarrollo, cayó en estados análogos a las neurosis, - y sin duda por las mismas razones: porque en las épocas de su ignorancia y su endeblez intelectual, las renunciaciones de lo pulsional indispensables para la convivencia humana sólo podían obtenerse a través de unas fuerzas puramente afectivas. Y luego quedaron por largo tiempo adheridas a la cultura las sedimentaciones de esos procesos, parecidos a una represión, acaecidos en la prehistoria. La religión sería la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre. Y de acuerdo con esta concepción cabría prever que, por el carácter inevitable y fatal de todo proceso de crecimiento, el extrañamiento respecto de la religión debe consumarse, y que ahora, justamente, nos encontramos en medio de esa fase de desarrollo (PI 42-43).

Junto al uso de la analogía, Freud se apoya en el método científico: “el trabajo científico es el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros” (PI 32). En este sentido, el psicoanálisis se presenta como “un método de investigación, un instrumento neutral, como lo es, por ejemplo, el cálculo infinitesimal” (PI 36).⁹⁷ Por eso puede sostener que “hemos llegado a concebir las enseñanzas religiosas como unos relictos neuróticos y ahora tenemos derecho a decir que probablemente sea ya tiempo de sustituir, como se hace en el tratamiento analítico del neurótico, los resultados de la represión por los del trabajo intelectual acorde a la ratio” (PI 44). Eso significa que “no tenemos otro medio para gobernar nuestra pulsionalidad que nuestra inteligencia” (PI 47). De aquí que Freud esté convencido de que “el trabajo científico puede averiguar algo acerca de la realidad del mundo, a partir de lo cual podemos aumentar nuestro poder y organizar nuestra vida. Si esta creencia es una ilusión, estamos en la misma situación que usted, pero la ciencia, por medio de éxitos numerosos y sustantivos, nos ha probado que no es una ilusión” (PI 53-54). Y recalca: “No; nuestra ciencia no es una ilusión. Sí lo sería creer que podríamos obtener de otra parte lo que ella no puede darnos” (PI 55).

Precisamente por esta actitud promovida por la ciencia, según Freud, la religión, ha perdido influjo sobre la sociedad europea y cristiana porque se ha elevado el nivel crítico, al menos en los estratos superiores de la sociedad: “La crítica ha socavado la fuerza probatoria de los documentos religiosos; la ciencia natural ha pesquisado los errores que contienen, y el estudio comparado ha registrado la llamativa y fatal semejanza entre las representaciones religiosas que nosotros veneramos y las producciones espirituales

⁹⁷ Para explicar la actitud científica, se podría recurrir a una anécdota que el mismo Freud narra: “Me acuerdo de uno de mis hijos que se distinguió desde muy temprano por una particular insistencia en lo práctico, positivo. Toda vez que se relataba a los niños un cuento que escuchaban con recogimiento, él venía y preguntaba: ‘¿Es una historia verdadera?’. Habiéndosele respondido que no, se alejaba con ademán de menosprecio” (PI 29).

de pueblos y épocas primitivos” (PI 38). Se trata de un proceso irrefrenable “mientras más accesibles a los seres humanos se vuelven los tesoros de nuestro saber, tanto más se difunde la renegación de la fe religiosa, primero sólo de sus vestiduras anticuadas y chocantes, pero después también de sus premisas fundamentales” (PI 38).

Una prueba de lo sostenido se encuentra en el modo en que Freud encara el ‘sentimiento oceánico’ en el *Malestar de la cultura*:

Yo no puedo descubrir en mí mismo ese sentimiento ‘oceánico’. No es cómodo elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia. Puede intentarse describir sus indicios fisiológicos. Donde esto no da resultado –me temo que el sentimiento oceánico habrá de hurtarse de semejante caracterización–, no queda otro recurso que atenerse al contenido de representación que mejor se aparece asociativamente con tal sentimiento. [...] O sea, un sentimiento de la atadura indisoluble, de la copertenencia con el todo del mundo exterior. Me inclinaría a afirmar que para mí ese sentimiento tiene más bien el carácter de una visión intelectual, no despojada por cierto de un tono afectivo, pero de la índole que tampoco falta en otros actos de pensamiento de parecido alcance (MC 66).

Freud reconoce que no ha experimentado tal sentimiento oceánico y que tampoco se convence de su “naturaleza primaria”, aunque también reconoce que no puede impugnar que se dé en otros. Sin embargo, se pregunta si tal sentimiento puede ser admitido “como *fons et origo* de todos los afanes religiosos”, y aunque no tiene argumentos para dar una respuesta definitiva al asunto, afirma: “La idea de que el ser humano recibiría una noción de su nexa con el mundo circundante a través de un sentimiento inmediato dirigido ahí desde el comienzo mismo suena tan extraña, se entrama tan mal en el tejido de nuestra psicología, que parece justificada una derivación psicoanalítica, o sea genética, de un sentimiento como ese” (MC 66, también para las citas anteriores). Y así sostiene, interpretando el sentimiento, que puede ser una fuente de energía si responde a una necesidad fuertemente sentida:

Y en cuanto a las necesidades religiosas, me parece irrefutable que derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre que aquel despierta, tanto más si se piensa que este último sentimiento no se prolonga en forma simple desde la vida infantil, sino que es conservado duraderamente por la angustia frente al hiperpoder del destino. No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir protección del padre. De este modo, el papel del sentimiento oceánico, que –cabe conjeturar– aspiraría a restablecer el narcisismo irrestricto, es esforzado a salirse del primer plano (MC 72).

Continúa con su interpretación sosteniendo que sólo es posible indagar acerca del origen de la religión, de modo claro, remontándose “hasta el sentimiento del desvalimiento infantil”. Y, si acaso algo se esconde detrás, “por ahora lo envuelve la niebla”. Para Freud el sentimiento oceánico es posterior a la religión, pues lo que se formula en él, “este ser-Uno con el Todo”, no es sino “un primer intento de consuelo religioso, como otro camino para desconocer el peligro que el yo discierne amenazándole desde el mundo exterior”. En fin, no se siente a su aire con estos temas: “Vuelvo a confesar que me resulta muy fatigoso trabajar con estas magnitudes apenas abarcables” (MC 72-73 para las citas anteriores), por eso Freud se siente abochornado al “comprobar cuántos

de nuestros contemporáneos, aunque ya han inteligido lo insostenible de esa religión, se empeñan en defenderla palmo a palmo en una lamentable retirada” (MC 74). Y concluye: “Así, se me va el ánimo de presentarme ante mis prójimos como un profeta, y me someto a su reproche de que no sé aportarles ningún consuelo –pues eso es lo que en el fondo piden todos, el revolucionario más cerril con no menor pasión que el más cabal beato-” (MC 140). Sin embargo, en *Moisés y monoteísmo* había exclamado: “¡Cuán envidiables aparecen ante nosotros, pobres de fe, aquellos investigadores convencidos de que existe un ser supremo! [...] Sólo nos cabe lamentar que ciertas experiencias vitales y observaciones del mundo nos impidan aceptar la premisa de semejante ser supremo. Como si el universo no presentara suficientes enigmas, se nos propone por añadidura la tarea de comprender de qué manera aquellos otros pudieron adquirir la creencia en el ser divino, y de dónde cobró esta creencia su poder enorme, que avasalla ‘razón y ciencia’” (MM 118-119).

1.3. El método aplicado a algunos casos concretos

Este apartado tiene la finalidad de mostrar cómo aplica Freud al estudio concreto su método ‘científico-analítico’. Algo de ello se ha podido entrever también en su estudio sobre el Moisés de Miguel Ángel, que remonta al 1914. En los casos que se presentan aquí su método ha madurado, pues han pasado como mínimo nueve años. Así, por ejemplo, en su estudio sobre *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* (ND), de 1923, puede afirmar con seguridad: “Las neurosis de la infancia nos han enseñado que en ellas se conoce sin trabajo, a simple vista, mucho de lo que más tarde sólo es posible discernir mediante una investigación exhaustiva. Esperamos algo semejante respecto de las enfermedades neuróticas de siglos anteriores, y así ocurrirá, en efecto, con tal que estemos preparados para reconocerlas bajo rótulos diversos que los de nuestras neurosis de hoy” (ND 73).

No interesa por el momento una discusión entre la demonología tradicional católica y la postura de Freud. Interesa más bien explicitar, sencillamente, el modo cómo Freud se coloca delante el caso que estudia y cómo lo estudia. Su punto de partida es claro y distinto: “Los casos de posesión corresponden a nuestras neurosis, para cuya explicación hemos vuelto a aducir poderes psíquicos. Los demonios son para nosotros deseos malos, desestimados, retoños de mociones pulsionales rechazadas, reprimidas. Sólo desautorizamos a la Edad Media en su proyección de estos seres anímicos al mundo exterior; para nosotros, ellos nacen en la vida interior de los enfermos, donde moran” (ND 73).

En el caso de esta neurosis demoníaca, Freud considera que se encuentra ante una historia clínica de “depresión melancólica con inhibición del trabajo y preocupación (justificada) por su futuro” (ND 82). La muerte del padre del ‘paciente’ lo induce a un estado melancólico, en el cual

“se le aproximó el Diablo, le preguntó por qué estaba tan consternado y triste, y le prometió ‘ayudarlo de todas las maneras y tenerlo de su mano’” (ND 82). El trato con el Diablo es para liberarse de la depresión, así lo interpreta Freud: “Por la muerte de su padre se le han estropeado su talante y su capacidad de trabajo; si ahora obtiene un sustituto del padre, espera con ello reconquistar lo perdido”, lo cual le parece Freud

“muy extraño que a un hombre así se le ocurra la idea de tomar al Diablo como sustituto del amado padre” (ND 83-84). Precisamente de este punto extraño avanza su interpretación del caso.

En primer lugar, que Dios es un sustituto del padre o, más correctamente, un padre enaltecido; dicho de otro modo: una copia del padre tal como se lo vio y vivenció en la infancia –el individuo en su propia niñez, y el género humano en su prehistoria, como padre de la horda primordial–. Después el individuo vio a su padre de otro modo, más pequeño, pero la imagen-representación infantil se conservó, fusionándose con la huella mnémica -heredada- del padre primordial para formar en el individuo la representación de Dios. Sabemos también, por la historia secreta del individuo (según la ha descubierto el análisis), que el vínculo con ese padre fue ambivalente quizá desde el comienzo mismo o, en todo caso, devino tal muy pronto, vale decir, abrazó dos mociones de sentimiento contrapuestas: no sólo de sumisión tierna, sino de desafío hostil. De acuerdo con nuestra concepción, esta misma ambivalencia gobierna el vínculo de la especie humana con su divinidad. A partir del antagonismo no resuelto entre añoranza del padre, por un lado, y angustia y negatividad del hijo, por el otro, hemos explicado importantes caracteres y decisivas peripecias de las religiones (ND 87).

Esto quiere decir que la relación con el padre/Dios puede ser ambivalente, de amor y de odio, por un lado; y, por otro, que los dioses pueden convertirse en demonios, como en el caso del ángel caído, en la concepción cristiana del origen del mal (ND 88).⁹⁸ Freud explica así esta ambigüedad:

Ahora bien, las contradicciones dentro de la naturaleza originaria de Dios son espejo de la ambivalencia que gobierna el vínculo del individuo con su padre personal. Si el Dios bueno y justo es un sustituto del padre, no cabe asombrarse de que en la creación de Satán haya encontrado expresión también la actitud hostil, que lo odia, lo teme y le promueve querrela. Por consiguiente, el padre sería la imagen primordial (*Urbild*; el prototipo) individual tanto de Dios como del Diablo. Pero entonces las religiones responderían a la repercusión inextinguible del hecho de que el padre primordial primitivo era un ser ilimitadamente malo, menos parecido a Dios que al Diablo (ND 88).

Con lo cual, Freud puede afirmar tranquilamente: “El diablo es una copia del padre y puede servirle de sustituto” (ND 88). Sin entrar en los detalles de la interpretación que Freud hace del caso, lo que queda claro es que, desde su punto de vista, la explicación religiosa del ‘espíritu maligno’ queda totalmente descartada, por una lectura psicoanalítica, de la que él no duda:

Me limitaré a asegurar, con palabras llanas, que yo sé perfectamente que, si alguien no cree ya en la justificación del modo psicoanalítico de pensar, tampoco obtendrá esta convicción a partir del caso del pintor Christoph Haizmann del siglo XVII. Por cierto, no es mi propósito usar este caso como medio para probar la validez del psicoanálisis; más bien presupongo al psicoanálisis como válido, y lo empleo para esclarecer la enfermedad demonológica del pintor. Justifico mi proceder invocando el éxito de nuestras investigaciones acerca de la natura-

⁹⁸ “Pero hay algo seguro: los dioses pueden convertirse en demonios malignos cuando nuevos dioses los suplantán (*verdrängen*)” (ND 87).

leza de las neurosis en general. Con los debidos recaudos, es lícito sostener que hasta los más obtusos entre nuestros contemporáneos y colegas empiezan a entender que sin ayuda del psicoanálisis no es posible alcanzar una comprensión de los estados neuróticos (ND 86).⁹⁹

Un segundo caso de interpretación Freud lo narra en *Una vivencia religiosa* (VR), de 1928. Un periodista germano-norteamericano, con estudios de medicina, le ‘confiesa’ su conversión, en estos términos:

Cierta tarde, mientras atravesaba la sala de disección, atrajo mi atención una viejecita de dulce rostro que era llevada a la mesa de disección. Esta mujer de dulce rostro (*this sweet faced woman*) me hizo una impresión tal que relampagueó en mí este pensamiento: «No hay Dios: si lo hubiera, no habría permitido que esta viejecita (*dear old woman*) fuera llevada a la mesa de disección». Cuando regresé a casa esa tarde, el sentimiento que me produjo lo que viera en la sala de disección me había determinado a dejar de asistir a la iglesia. Ya antes de esto, las doctrinas del cristianismo habían sido objeto de dudas en mi mente. Mientras meditaba sobre este asunto, una voz habló a mi alma; dijo que «debía considerar el paso que estaba a punto de dar». Mi espíritu replicó a esa voz interior diciendo: «Si supiera con certidumbre que el cristianismo es la verdad, y la Biblia la Palabra de Dios, lo aceptaría». En el curso de los días que siguieron, Dios volvió claro para mi alma que la Biblia era Su Palabra, que las enseñanzas sobre Jesucristo eran verdaderas, y que Jesús era nuestra única esperanza. Tras una revelación tan clara, acepté la Biblia como la Palabra de Dios, y a Jesucristo como mi Salvador personal. Desde entonces. Dios se me ha revelado mediante muchas infalibles pruebas (VR 167-168).

Esta vivencia, como se expresa Freud “me da que pensar. Diría que pide un intento de interpretarla a partir de motivos afectivos, pues es en sí extraña y es particularmente mala su fundamentación lógica. [...] ¿Por qué habría de rebelarse contra Dios justamente a raíz de una impresión recibida en la sala de disección?” (VR 168). Y Freud, dado que “uno no puede librarse de una mala costumbre del psicoanálisis, la de aducir pequeñeces como material probatorio y admitir también otra explicación de menor profundidad” (VR 169), propone una interpretación:

La vista del cuerpo desnudo (o en acto de ser desvestido) de una mujer trae al jovencito el recuerdo de su madre; entonces despierta en él la añoranza de la madre, proveniente del complejo de Edipo, que al instante se completa con la rebelión contra el padre. Padre y Dios todavía no se han distanciado mucho en él, y la voluntad de aniquilar al padre puede devenir consciente como duda en la existencia de Dios y pretender legitimarse ante la razón como indignación por el maltrato del objeto-madre (VR 169).

Según Freud, si el niño interpreta la relación sexual entre los padres como un maltrato y la desplaza edípicamente a la relación con Dios, entonces se crea un conflicto interior “que parece haberse desenvuelto [en este caso concreto] en la forma de una psicosis alucinatoria; hablaron voces interiores para hacerle desistir de la resistencia a

⁹⁹ Y por si no está claro: “Ahora bien, si alguien no cree en el psicoanálisis, y ni siquiera en el Diablo, será asunto suyo lo que haga con el caso del pintor, ya sea que salga a la liza para explicarlo por sus propios medios, o que no halle en él nada que exija explicación” (ND 86).

Dios. Pero el desenlace de la lucha vuelve a presentarse en el campo religioso, y es el predeterminado por el destino del complejo de Edipo: total sometimiento a la voluntad de Dios Padre; el joven se convierte en creyente, acepta todo lo que se le enseñó en su niñez acerca de Dios y Jesucristo. Ha tenido una vivencia religiosa, ahora es un converso. Es todo tan simple y transparente que uno no puede dejar de preguntarse si comprendiendo este caso se ha ganado algo para la psicología de la conversión religiosa en general” (VR 169).

En un tercer análisis psicoanalítico, este también literario, Freud se propone estudiar la personalidad de Dostoievski (cf *Dostoievski y el parricidio*, DP 1928). Según interpretación de Freud, hay que incluir a Dostoievski entre los criminales, pues “los caracteres que descuellan por sus rasgos violentos, asesinos, egoístas, [es] lo que indica la existencia de tales inclinaciones en su interior; además, algún elemento fáctico de su vida, como su manía del juego, y acaso también el abuso sexual cometido contra una niña inmadura” (DP 176). Y es que la pulsión destructiva Dostoievski la dirige “hacia su propia persona (hacia adentro, en lugar de hacia afuera) y así se expresó como masoquismo y sentimiento de culpa. Empero, le restaban a su persona sobrados rasgos sádicos, que se exteriorizaban en su irritabilidad, manía martirizadora, intolerancia aun hacia las personas amadas, y también salían a la luz en la manera en que trataba a sus lectores como autor. Vale decir, en las pequeñas cosas era sádico hacia afuera; en las cosas mayores, sádico hacia adentro, y por tanto masoquista, o sea el más blando, manso y solícito de los hombres” (DP 176-177).

Si el autor ruso se consideró un epiléptico, para su intérprete austríaco se trataba de “un síntoma de su neurosis, que, por tanto, debería clasificarse como histeroepilepsia, vale decir, histeria grave” (DP 177).¹⁰⁰ No es el caso aquí de proponer en detalle la interpretación freudiana del caso que investiga, ni de recordar su marco de referencia. Simplemente se trata de mostrar cómo de un criterio de interpretación, por ejemplo: “según una conocida concepción, el parricidio es el crimen principal y primordial tanto de la humanidad como del individuo” (DP 180-181), pasa a la siguiente afirmación, luego de una adecuada fundamentación según sus principios: “una fuerte disposición bisexual se convierte en una de las condiciones o refuerzos de la neurosis. Puede suponérsela con certeza en Dostoievski, y una de sus formas posibles de existencia (homosexualidad latente) se muestra en el valor que tuvieron para su vida sus amistades con hombres, en su conducta raramente tierna hacia sus rivales en el amor, y en su notable comprensión para situaciones sólo explicables por una homosexualidad reprimida, como lo atestiguan muchos ejemplos de sus novelas” (DP 181-182). Esa homosexualidad reprimida actúa sobre su personal cons-

¹⁰⁰ “El ataque epiléptico deviene así un síntoma de la histeria, que lo adapta y modifica, tal como lo hace el decurso sexual normal. Por eso es enteramente correcto distinguir una epilepsia orgánica de una «afectiva». He aquí el valor práctico de ello: quien sufre la una, es un enfermo del encéfalo; quien tiene la otra, un neurótico. En el primer caso, la vida anímica padece de una perturbación de afuera, ajena a ella; en el otro, la perturbación es expresión de la vida anímica misma. Es sumamente probable que la epilepsia de Dostoievski fuera del segundo tipo” (DP 179).

titución edípica, de modo que para Freud no hay duda: “Puede decirse que Dostoievski nunca se liberó de la hipoteca que el propósito del parricidio hizo contraer a su conciencia moral” (DP 184).¹⁰¹

La bondad del método está fuera de toda duda, pues Freud afirma que: “No obstante, puedo aseverar que la experiencia psicoanalítica ha destacado esas constelaciones por encima de cualquier duda, y nos ordena discernir en ellas la clave de toda neurosis. [...] ¡Tan ajenas a nuestra conciencia son las cosas por las que está gobernada nuestra vida anímica!” (DP 182). Lo cual se refleja también en la vivencia religiosa de Dostoievski.

Según Freud, el literato ruso “osciló hasta el último instante de su vida entre la fe y el ateísmo. Su gran intelecto le impidió pasar por alto algunas de las dificultades lógicas a que conduce la fe. En una repetición individual de un desarrollo de la historia universal, esperaba hallar en el ideal de Cristo una salida y una liberación de la culpa, y usar su propia pasión como un título que le diera derecho al papel de un Cristo. Si en definitiva no se pronunció por la libertad y devino reaccionario, se debió a que la culpa humana universal, la culpa del hijo, sobre la que se edifica el sentimiento religioso, había alcanzado en él una intensidad supraindividual y permaneció indoblegable aun para su gran inteligencia” (DP 185).

1.4. Psicoanálisis y representación del mundo

Después de la focalización sobre el método conviene regresar a la biografía de Freud para comprender mejor la relación entre él y su concepción del psicoanálisis. El doctor Freud lleva una vida sexual ordenada antes y durante el matrimonio. Tanto es así que una vez que nace su último hijo, dándose cuenta de que Martha está desgastada, pues en diez años ha dado a luz ocho veces, decide abstenerse de tener relaciones sexuales con ella, y no busca substitutos: “la sublimación de las pulsiones sexuales era el arte de vivir reservado a una élite, la única capaz de acceder a un nivel elevado de civilización” (R 63).

Cuando Sigmund comienza a perfilar su método psicoanalítico a través de la cura mediante la palabra, entronca, según Roudinesco, con la tradición católica de la confesión: “Quisiéralo o no, Freud también era, en mayor o menor medida, el heredero de ciertas tradiciones del catolicismo, religión en la que su querida niñera lo había iniciado al mismo tiempo que era su ‘profesora de sexualidad’” (R 85).

Poco a poco, a través de aciertos y errores en la elaboración de su teoría desde la práctica terapéutica, va llegando a delinear el núcleo de su concepción, centrada no tanto en la sexualidad en sí misma, sino más bien “como un conjunto conceptual que permitía representarla: la pulsión, fuente del funcionamiento psíquico inconsciente; la libido, término genérico que designaba la energía sexual; el apuntalamiento o proceso relacional; la bisexualidad, disposición propia de toda forma de sexualidad humana, y,

¹⁰¹ “Difícilmente se deba al azar que las tres obras maestras de la literatura de todos los tiempos traten del mismo tema, el del parricidio: *Edipo Rey*, de Sófocles; *Hamlet*, de Shakespeare, y *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski” (DP 185).

para terminar, el deseo, tendencia, realización, búsqueda infinita, relación ambivalente con otro” (R 92-93).

Con esta perspectiva de un ser humano ubicado entre su inconsciente, que ejerce un influjo sobre él sin que lo sepa, y una sensación de culpabilidad que le impide una mayor libertad, Freud elabora una concepción del hombre que se pone en contraposición a la visión fisiologista y experimentalista de su entorno inmediato, y ajena a la medicina. El psicoanálisis “era un acto de trasgresión” (R 96).¹⁰² Un acto de transgresión por el modo anticonformista en asomarse a la intimidad de la persona: “Fiel sin saberlo a la tradición del romanticismo negro, [Freud] abrazaba la idea de los trágicos griegos de que el hombre es el actor inconsciente de su propia destrucción por el hecho mismo de su arraigo en una genealogía que no domina. Inversión de la razón en su contrario, rastreo de la parte oscura de uno mismo, búsqueda de la muerte que obra en la vida: esa era en verdad la naturaleza de la inmersión efectuada por el inventor del psicoanálisis en los albores del siglo xx [...]” (R 97).

Se trata de una revolución simbólica en la que el sujeto debía comprender su origen como una tragedia (Edipo, Hamlet), y la sociedad considerar su origen como la lucha de un padre despótico contra un hijo rebelde. De este modo, y con la interpretación de los sueños que encubrían los deseos reprimidos, Freud pretendía “cambiar al hombre mediante la exploración de la cara oculta de sus deseos” (R 105). Con este método se enfrentaba, en solitario, a la ciencia oficial de su tiempo, pretendiendo él también el carácter de un rigor no menor al de sus detractores.

El psicoanálisis se presentaba como un mosaico con piezas tomadas de la arqueología, la medicina, la crítica literaria, la antropología, la psicología profunda. Mucho más que un enfoque clínico, pretendía ser “un sistema de pensamiento hecho y derecho, capaz de expresarse a través de un movimiento del que su creador fuera, no el jefe, sino el maestro. Por eso inscribía su doctrina en la herencia de las grandes escuelas filosóficas de la antigua Grecia, a la que sumaba cierta tradición laicizada del mesianismo judeo-cristiano” (R 130). Respecto de este último, sin duda la difusión de la increencia mediante una crítica devastante a la religión tradicional, judía y cristiana, en los medios cultos, no sólo de Viena, sino de Europa, congregó un público con un fondo común, más allá de otras diferencias culturales. Encontraron en Freud el maestro que les descubría el lado oscuro de su propio mundo interior, un nuevo mundo desde el cual reinterpretar la propia existencia. En este sentido el psicoanálisis se presenta, en los días de Freud como en los actuales, como una *Weltanschauung* (cosmovisión).

¹⁰² “En momentos en que por toda Europa se diseñaban vastos programas de investigación, fundados en el estudio de los hechos y las conductas, Freud se volvía, pues, hacia la literatura y las mitologías de los orígenes para dar a su teoría del psiquismo una consistencia que, a los ojos de sus contemporáneos, no podía en ningún caso invocarse como parte de la ciencia: ni de la psicología, que enumeraba comportamientos y aspiraba a la objetividad; ni de la antropología, que procuraba describir las sociedades humanas; ni de la sociología, que estudiaba realidades humanas; ni de la medicina que, desde Bichat, Claude Bernard y Pasteur, definía una norma y una patología, fundada en variaciones orgánicas y fisiológicas. Y pese a ello, Freud afirmaba ser el inventor de una verdadera ciencia de la psique” (F 96).

En efecto, Freud no compartía la idea de que el hombre fuese bueno por naturaleza, como lo pretendían Rousseau y la Ilustración de cuño francesa. Estaba más bien convencido de “que las fuerzas pulsionales son siempre más poderosas que los intereses racionales” (R 378). Por eso afirmaba que es imposible la renuncia a la agresividad y al conflicto. El único remedio es crear cultura a través del lenguaje y la ley. Así, el psicoanálisis se convertía en una ideología con la cual se representa el mundo.¹⁰³ Pero Freud no lo consideraba así, pues sería, según su opinión, colocarlo a nivel de la filosofía, de la religión y de la política, a lo que se resistió siempre, pues lo consideraba una “ciencia de la naturaleza” (R 382). Por eso rechaza *the American way of life*, el igualitarismo comunista, y el catolicismo, que desconoce “la fascinación humana por su propia destrucción” (R 379).¹⁰⁴

Sin embargo, no cabe duda de que detrás del psicoanálisis hay una visión antropológica, con unos presupuestos fundados en las observaciones clínicas de Freud y en su personal visión del sentido de existencia elaborado principalmente desde la mitología occidental. Esa visión ha dado origen a un método para ayudar a las personas a interpretar su malestar psíquico. Por eso, la pretendida neutralidad científica del método que lo hacía apolítico, según Freud, en realidad no tiene sustento: “a pesar que había criticado el cientificismo y el positivismo; a pesar de que con su interés en el ocultismo pretendía desafiar la racionalidad científica, y a pesar de que de que había inventado una concepción original de la historia ‘arcaica’ de la humanidad, he aquí que se negaba [Freud] a ver que su doctrina era portadora de una política, una filosofía, una ideología, una antropología y un movimiento de emancipación” (R 383).

Una prueba indirecta de que el psicoanálisis constituye una visión del mundo y del ser humano (*Weltanschauung*) es el hecho de que Freud aspiraba a convertir el psicoanálisis en una metapsicología, cuyo objeto de estudio es lo que va más allá de la conciencia y de la realidad accesible a los sentidos, una nueva disciplina “desvinculada de la psicología” (R 198). El psicoanálisis se convertía así en “una psicología de las profundidades articulada alrededor de la primacía del inconsciente -instancia hecha de contenidos reprimidos- sobre el consciente y el preconscious, siempre en devenir” (R 199).

Interpretar el lenguaje del inconsciente hacía de Freud un heredero de la *Aufklärung* (Ilustración), en el sentido de introducir en la dimensión racional lo que estaba oculto a ella, por eso se le considera partcipe de la ‘Ilustración oscura’ (Adorno) “por su capaci-

¹⁰³ “En síntesis, Freud afirmaba a la vez que la cultura era para el hombre una fuente de decepciones, porque lo forzaba a renunciar a sus pulsiones, pero también una necesidad racional, siempre que no indujera un exceso de represión de la sexualidad y la agresividad necesaria a toda forma de existencia. De ahí el malestar. La cultura solo es un remedio a la infelicidad, explicaba, en la medida en que también crea una infelicidad: la pérdida de las ilusiones, la compulsión. La pulsión de vida (Eros) solo es concebible porque se opone a la pulsión de muerte y se articula con la compulsión, el destino, la necesidad de vivir juntos (Ananké)” (F 378).

¹⁰⁴ En 1914 Freud publica su introducción al narcisismo, con ello abría una novedad en la interpretación de la neurosis: “el sujeto ya no era simplemente Edipo convertido en Hamlet, sino Narciso culpable de contemplar su imagen hasta morir a causa de ello: una forma de señalar hasta qué punto el hombre del nuevo siglo estaba invadido por el deseo profundo y permanente de destruirse destruyendo al otro. La guerra pareció dar la razón a Freud” (F 191).

dad de dejarse hechizar por lo demoníaco, lo oculto, el *pharmakon* o la ‘inquietante extrañeza’ (*Umheimliche*), para distanciarse al punto de ello mediante la invocación del ideal de la ciencia” (R 237). Por eso se le considera también, por ese juego que va entre la luz de ciencia y lo oculto en la sombra, como heredero de Nietzsche. De aquí la dificultad ya señalada del nuevo método para ser asimilado a la ciencia, pero también entre las ciencias humanas: “todas las ciencias disciplinas académicas rechazaban el psicoanálisis, a tal punto que este aparecía como la propiedad de un maestro cuyo proyecto era restablecer el banquete socrático más que favorecer el auge del saber moderno” (R 239).¹⁰⁵

En realidad, lo que había hecho Freud era innovar su entorno científico mediante un recurso a lo irracional, el inconsciente, la libido, para dar forma a una nueva racionalidad, hasta la Primera Guerra. Luego, una vez construida su teoría, implantó en ella la paradoja, como sucede cuando da la pulsión de muerte como compañera de la libido: “El psiquismo es pues un campo de batalla, una escena nocturna en la que se enfrentan dos fuerzas elementales -Eros y Tánatos-, condenados a amarse y odiarse por toda la eternidad” (R 244-245). De este modo se pasa de la dinámica interior ejercida entre el principio del placer y el de la realidad, a la tensión dinámica entre el amor y la muerte operantes en el mismo sujeto. Y añade Freud, a la distinción entre consciente, pre-consciente e inconsciente, la formulación del yo constituido por un superego y un ello.

1.5. Conclusión: Freud y la búsqueda de sentido

Si la *espiritualidad*, como ha sido definida en el capítulo anterior, “es la dinámica de la transformación activa y pasiva de la persona como consecuencia de la relación que ha establecido con el sentido, con ese ‘algo’ que ha buscado, elegido y recibido”, en el caso de Freud se pueden establecer algunas afirmaciones conclusivas desde esta perspectiva.

En primer lugar, no cabe duda de que Freud es espiritual, porque él mismo así se declara cuando en su *Moisés y el monoteísmo* define la espiritualidad como el ejercicio decidido de las facultades humanas superiores que subliman las pulsiones “contra la percepción sensorial directa a favor de los procesos intelectuales llamados superiores, vale decir, recuerdos, reflexiones, razonamientos” (MM 114). Desde esta capacidad humana es que se ‘dispara’ espontáneamente la búsqueda de sentido en todo ser humano por el mero hecho de ser humano.

Por eso, y en un segundo lugar, se puede afirmar también que Freud es ‘espiritual’ porque a través de su análisis psicológico, su ‘psicoanálisis’, busca encontrar sentido. Pero, ¿a qué? A una conducta disfuncional, aunque no sea fácil definirla. Una vez desechado como presupuesto *a priori* que la religión no puede dar sentido, y ‘descubierto’ el inconsciente, asume que este huésped de la conciencia la orienta veladamente, impri-

¹⁰⁵ “La acusación de impostura se explica en parte por el hecho de que Freud consideraba el psicoanálisis como una disciplina en toda regla que solo los ‘iniciados’, debidamente analizados, estaban autorizados a ejercer. De ahí su hostilidad a la creación de una enseñanza del psicoanálisis en la universidad, a pesar de que él mismo lo enseñaba en un marco universitario. En otras palabras, tachaba de antemano de ‘impostora’ a cualquier persona que se autorizara a enseñar su doctrina sin haber sido analizada” (F 346).

miendo en ella una fuerza imperiosa desde su ‘presencia ausente’. No se puede precisar qué busca el inconsciente, pero la conciencia humana busca ciertamente ‘sentido’ a través de psicoanalizarlo.

Todo indica que la búsqueda de Freud se satisface cuando encuentra la presencia del inconsciente, que es lo que Freud ‘recibe’ de fuera-de-su-sí-consciente, y de hecho lo elige como la clave para entender la dinámica de la transformación personal y lo propone como la fuente de donde recibe la revelación de aquello que falta para adquirir un pleno dominio de sí y de las pulsiones, especialmente de las sexuales y violentas. La fuente de la transformación proviene del inconsciente, la novedad ajena al mundo consciente (dimensión pasiva), pero hay que buscarlo activamente para descifrarlo a través de la terapia. El inconsciente es el misterio que se hace presente a la conciencia y que ella debe interpretar y descifrar para apoderarse de su secreto. Una vez develado el secreto, libera a la conciencia de lo que la oprime, especialmente de la culpa.

El inconsciente forma parte de la estructura psico-biológica de la persona, inhabilitando encubiertamente la conciencia. Es el misterio desconocido que está presente, oculto en la conciencia misma, y la orienta aunque no lo sepa.

2. San Ignacio de Loyola (1491-1556) y su formación

En el escrito conocido como *Autobiografía*, Ignacio narra su vida a un jesuita, Gonçalves da Câmara, en dos momentos distintos, a distancia de un año y medio (agosto de 1553 y marzo de 1555). Gonçalves transcribe después lo escuchado, dando forma al texto que se conserva hasta hoy.¹⁰⁶

En el relato no se hace mención al pasado infantil y adolescente de Ignacio, pues inicia abruptamente con estas palabras: “Hasta los 26 años¹⁰⁷ de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra” (*Au 1*). Sin embargo, hoy se sabe algo más de su entorno familiar y de su educación.¹⁰⁸

¹⁰⁶ *El peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Introducción, notas y comentario por Josep M. Rambla Blanch, SJ, Mensajero-Sal Terrae-Universidad de Comillas, Bilbao-Santander-Madrid ²2015. El tercer general de los jesuitas, San Francisco de Borja (1510-1576), recoge todas las copias existentes y encarga a otro jesuita, Pedro de Ribadeneira (1527-1611) la redacción de una biografía que sustituye el texto ignaciano durante siglos. Solamente en 1943 viene a luz una edición crítica del original.

¹⁰⁷ Se considera esta fecha como una falla de memoria de Ignacio, pues “es opinión suficientemente avalada por los documentos y comúnmente aceptada que el nacimiento de Íñigo tuvo lugar en 1491” (*El peregrino*, 43, nota 2). Debería contar entonces con 30 años, cuando es herido en la fortaleza de Pamplona el 20 de mayo de 1521.

¹⁰⁸ La razón de ese inicio tan brusco es explicado así: “San Francisco de Borja ‘reservó’ las noticias que el propio San Ignacio, en tono de confesión, dictara a Luis Gonçalves da Camara, porque, según el general de los jesuitas, hubieran podido dar una imagen falsa y negativa de lo que, en verdad, había sido misterioso camino de asenso hacia ese encuentro definitivo” L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, “El marco histórico de Íñigo de López de Loyola y su educación cortesana”, en Q. ALDEA, *Ignacio de Loyola en la gran crisis*

En efecto, Ignacio nace un año antes del descubrimiento de América y de la conquista de Granada, en el actual municipio de Azpetia, en la provincia de Guipuzcoa de la comunidad autónoma del país Vasco. Su nombre original es Íñigo, que cambia por Ignacio cuando es estudiante en París, en 1535, sin saberse hasta hoy la razón cierta del cambio. Su padre, Beltrán de Oñaz “podía considerarse uno de los ‘grandes’ propietarios y guerreros, en el pequeño mundo vascongado” y, por razones históricas, muy vinculados a la Corona española. Su madre, María Sánchez de Licon y Balda, pertenecía a una renombrada familia de ese territorio.¹⁰⁹

Íñigo es el menor de trece hermanos. La familia pertenece a la nobleza de segundo rango, propietarios menores y con rentas muchas veces insuficientes. El mayor de los hermanos heredaba el título y los restantes debían ingeniárselas para mantener el estatus social, como habrá de hacer el benjamín de la familia.

En el ambiente familiar que Íñigo vive se van poniendo las bases de su identidad personal y vasca: “gusto por las comidas caseras, atractivo por la música y la danza de la tierra, familiaridad con la lengua vasa, que debió por lo menos chapurrear, etc. Y, además, el carácter de Íñigo se va modelando con rasgos muy típicos del mundo que lo ve crecer: capacidad de concentración, tendencia natural a la reflexión y el análisis, voluntad firme y perseverante, etc.”¹¹⁰

La formación religiosa en la familia sigue la tradición de las prácticas sacramentales y piadosas, sin mayor profundización que la tradición recibida. Es así que la profesión de fe es frecuentemente acompañada por costumbres y comportamientos que la desmienten. Así, por ejemplo, Pedro, uno de los hermanos de Íñigo, es sacerdote de conducta que contradice su estado clerical.

Respecto a la educación de Íñigo, su hermano mayor, Martín García de Oñaz y su esposa, Magdalena de Araoz, que había sido dama de la reina Isabel la Católica, le dieron la posibilidad de tener una inmejorable para la época. de las mejores posibles. Gracias a los contactos sostenidos con la corte, en manera especial con el Contador Mayor del Reino, Juan Velázquez de Cuéllar,¹¹¹ Ignacio va a los quince años (1506) a formar parte de esa familia para emprender su educación cortesana, trasladándose a Arévalo, en la actual provincia de Ávila.

del siglo XVI, Congreso Internacional de Historia, Madrid, 19-21 de noviembre de 1991, Universidad Complutense-Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander s/f, 103-110, aquí 103.

¹⁰⁹ L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, El marco histórico de Íñigo de López de Loyola, 103.

¹¹⁰ *El peregrino*, 31-32.

¹¹¹ “La mujer de Velázquez, María Velasco, pertenecía a la familia del condestable. Era gente muy rica, de gran prestigio en la Corte, que tenían casa en Arévalo y también en Valladolid porque Juan Velázquez regía una de las dos Contadurías mayores, de modo que, aun sin título, estaba mucho más cerca del rey que muchos miembros de la alta nobleza” SUÁREZ FERNÁNDEZ, El marco histórico, 105. Además, la madre de María Velasco era pariente de la madre de Íñigo, cf L. FERNÁNDEZ MARTÍN, S.J., “Nuevas aportaciones históricas acerca de la juventud y la familia de San Ignacio de Loyola”, en Q. ALDEA, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, 119-142, aquí 125.

En esa ciudad permanece el joven Íñigo durante once años, de 1506 a 1517, viviendo en el palacio real, donde se ejercita en el protocolo cortesano-caballeresco propio de un gentilhombre de su condición, así como en los principios teóricos de todo buen cristiano, aunque seguramente con una práctica indulgente. Actúa como paje cuando los Reyes visitan Arévalo o cuando él va a Valladolid, Burgos, etc., aunque nunca obtuvo nombramiento. Se inicia en los asuntos políticos y del Estado, así como en la administración. Recibe clases de retórica, poética y música; aprende a leer y escribir. Recibe el influjo del humanismo que por entonces se hacía sentir.

Obviamente para aquellos tiempos, debe esforzarse por ser buen jinete, conocedor de los caballos y de las armas: “El arte de la equitación, el dominio del caballo era imprescindible a todo caballero en tiempo de guerra y aun en tiempo de paz para tomar parte en justas y torneos. El manejo de ballestas, arcabuces, armas largas y cortas era también disciplina necesaria. Para ejercitarse en estos menesteres servía la caza. Por las pobladas masas pinariegas de los alrededores de Arévalo salí Íñigo con sus compañeros a cazar liebres, conejos y palomas con galgos, ballesta, trampas y armadijos”.¹¹²

La educación aristocrática de Íñigo estuvo ciertamente imbuida de la cultura religiosa de su tiempo: “las ideas sobre la cruzada y la recuperación de la *Casa Santa de Jerusalén*, los proyectos de aniquilamiento del Islam y conversión al cristianismo de los musulmanes, y, en fin, los diversos brotes milenaristas y proféticos, todo ello rodeado o precedido por signos y convulsiones sociales y políticas que la propaganda presenta como inmediatos”.¹¹³

En 1517, Velázquez de Cuéllar cae en desgracia delante del Emperador Carlos V,¹¹⁴ razón por la cual Íñigo debe abandonar Arévalo y ponerse al servicio de un nuevo señor, el Duque de Nájera y virrey de Navarra, Antonio Manrique de Lara. Para entonces, su formación ha concluido y, según los testimonios que se tienen, era “aficionado a la fe: [pero] no vivía nada conforme a ella, ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y cosas de mujeres, y en revueltas y cosas de armas”.¹¹⁵ Según la biografía de Ribadeneira era un soldado “vano y desgarrado”,¹¹⁶ y Diego Laínez, un compañero de Ignacio y sucesor suyo como general de la Compañía, afirma que había sido “combatido y vencido del vicio de la carne”,¹¹⁷ aunque Jerónimo Nadal, otro jesuita de confianza de Ignacio, sostiene que “con todo, nunca mató a nadie”.¹¹⁸

¹¹² SÚAREZ FERNANDEZ, El marco histórico, 126.

¹¹³ M.A. LADERO QUESADA, “Ecos de una educación caballeresca”, en Q. ALDEA, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, 143-150, aquí 144.

¹¹⁴ “El contador había caído en desgracia un año antes, debido a su enfrentamiento con Germana de Foix, quien al morir su marido Fernando el Católico, recibió del heredero Carlos I, entre otras, la villa de Arévalo, que así quedaba enajenada de la corona de Castilla, contra de las leyes del reino y de los privilegios de la villa” *El peregrino*, 34.

¹¹⁵ *El peregrino*, 35.

¹¹⁶ *El peregrino*, 35.

¹¹⁷ *El peregrino*, 35.

¹¹⁸ *El peregrino*, 35.

Este es el Ignacio que defiende la fortaleza de Pamplona en mayo de 1521. No es un soldado de oficio, es un gentilhombre que también hace de soldado, como correspondía a todos los de su rango y extracción, según la costumbre de la época.

2.1. San Ignacio y la religión¹¹⁹

La iniciación de Ignacio a la ‘religión’ se da a través de su experiencia interior, no como una consciente interiorización de su educación cristiana o de su formación religiosa. La historia es conocida: convaleciente por una herida de guerra, no tiene a su alcance sino dos libros de lectura, ambos religiosos.¹²⁰ Leyéndolos comienza a imaginar, por un lado, que imita la penitencia de los santos y, por otro, imagina las hazañas que haría por ganarse el favor de una noble dama. El eco afectivo que le dejan las dos imaginaciones son contrastantes: se siente más motivado afectivamente a poner por obra la imitación de los santos penitentes, que ganarse el amor de la noble señora. Esta es, precisamente, la primera experiencia que tiene del misterio: “hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella”.¹²¹ El ‘maravillarse’ de Ignacio es fruto de la constatación de algo que le sucede espontáneamente, sin que él tenga que ver con ello conscientemente. Hay una reacción afectiva que se produce con tono diferente frente a lo que imagina. No decide él a cuál de las dos imaginaciones va a reaccionar con más fuerza, la reacción se da independientemente de su voluntad. Se trata de la acción, del efecto de ‘algo’ que él no conoce. No le queda sino reflexionar sobre la intuición que percibe.

2.1.1. Misterio, símbolos y mociones

El diverso tono afectivo sorprende a Ignacio y despierta su curiosidad y estimula su reflexión. Conoce por sus efectos lo que se presenta a su imaginación. Pero ¿por qué se origina una reacción de mayor entusiasmo ante las penitencias que ante las hazañas para la conquista amorosa? La pregunta es la toma de conciencia de la acción de ‘algo’ en su fondo afectivo. Conoce el efecto, pero desconoce la causa, y por eso se pregunta por la causa. Hay ‘algo’ que se esconde, pero que se manifiesta, al mismo tiempo, en y a través de su afectividad. La causa actúa por debajo de su conciencia, él simplemente se percata de la diferencia mediante una intuición, que no es el resultado de un razonamiento, disquisición o deducción. La reflexión sigue a la intuición que surge de la acción de ‘algo’ en la afectividad. ¿Pero qué es ese ‘algo’?

¹¹⁹ Este párrafo es una reelaboración del artículo: R. ZAS FRIZ DE COL, “**Il circolo ermeneutico tra mistero e meraviglia nella prima esperienza spirituale di Ignazio di Loyola**”, in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 20 (2015) 136-145.

¹²⁰ *La Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia (†1377) y *La Leyenda Aurea* de Jacobo de Voragine (†1298).

¹²¹ *El peregrino*, 8.

Ignacio se pregunta por el origen del contraste afectivo que experimenta. Es como si el contraste actuase como un trampolín que lo proyectara a otra cosa que surge dentro de él mismo. Se puede decir que, por un lado, el contraste afectivo actúa como un símbolo (presencia objetiva y sensible de 'algo') que le permite transitar de la realidad percibida - el contraste afectivo-, a un segundo nivel, a la apertura reflexiva que pregunta por la causa del contraste: es lo que se llama la apertura al 'misterio'. Ese tránsito es el que Paul Ricoeur llama 'innovación semántica': ella abre a un sentido nuevo pues revela algo implícito (el 'misterio') en lo que explícitamente se percibe (el contraste afectivo).¹²² En otras palabras, el 'misterio' actúa por debajo de la acción consciente de Ignacio y produce la apertura consciente de Ignacio a 'él' a través de la intuición del contraste afectivo.

Ahora bien, Ignacio denomina 'moción' a la acción inconsciente del 'misterio'. Una moción es "la alteración del ánimo, algo que se da en el mundo interior de la persona, pero que no contiene en su misma definición la idea de «agente de movimiento». [...] Moción es una alteración, un movimiento en el espíritu de la persona, pero del que no se sigue que tenga a su vez que mover necesariamente a la persona hacia esto o hacia aquello en el ámbito de la historia". También "Moción quiere decir que implica «movimiento» pero no hacia algo, sino en sí mismo. Una moción es sencillamente «algo»; es algo que me está pasando y que me altera (mueve) en mi modo de percibir, o de conocer o de desear, o sencillamente, en el mundo de mis intenciones y deseos".¹²³

La moción es, en sentido ignaciano, siempre 'espiritual', sea del ángel bueno o del malo. Esto quiere decir que para Ignacio la moción es siempre el 'toque' de una realidad que se produce en su sistema nervioso, pero que no proviene de él. En este sentido, las mociones espirituales no tienen una causa precedente en el sistema nervioso, sino que se manifiestan a través de él. San Ignacio distingue entre mociones sin causa precedente y con causa precedente. En realidad, se trata siempre de la acción del 'misterio' que deja sentir su presencia, percibiéndola de modo inmediato (sin causa precedente) o de modo mediato (con causa precedente). La experiencia del Ignacio convaleciente es con causa precedente, pues lo que llama su atención es la diversa reacción afectiva a sus pensamientos. Pero 'quien' interviene en su sistema nervioso para producir la diferencia es el 'misterio'.

El 'misterio' se hace presente independientemente de la actividad consciente, con causa o sin causa precedente, pero nunca se puede argüir que tal presencia tiene como con-causa al sujeto mismo. En todo caso el sujeto podrá ser con-causa cuando se produce una moción, pero como acompañante de la moción, no como su productor. Por eso se puede afirmar que con-curren el sujeto (a través de su sistema nervioso) y el 'misterio', con su presencia, ya sea cuando la moción es con causa precedente como cuando no lo es.

Así, se puede sostener que en la moción espiritual se da la co-intuición de una innovación que aporta una densidad semántica nueva al sujeto, la cual es el medio de rela-

¹²² Cfr. P. RICOEUR, «Poétique et Symbolique», en *Initiation à la Pratique de la Théologie*, I, Paris 1980, 37-38.

¹²³ JOSÉ GARCÍA DE CASTO, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»* [EE 330], Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 2001, 118-119.

ción entre el ‘misterio’, entre lo que se ofrece en la moción y quien la recibe. Las mociones espirituales hacen presente el ‘misterio’ que es co-intuido, sin causa humana precedente. Queda solamente por descifrar la identidad de ese ‘misterio’, según San Ignacio.

2.1.2. *De la presencia del ‘misterio’ a la Presencia del Misterio santo de Dios: el presupuesto*

En tiempos de San Ignacio, al inicio de la Reforma, la secularización se entiende como el paso de los bienes eclesiásticos al nuevo credo: se secularizan porque regresan al ‘siglo’, dejando la precedente estructura eclesial católica, que se abolía, para ser sustituida por la Reforma. Pero el ambiente en ambas partes es profundamente religioso.

El contexto de la cristiandad secularizada en el que vive Sigmund Freud ha necesitado trescientos años de desarrollo. Son dos ambientes socio-religiosos que se encuentran en las antípodas. Por eso San Ignacio interpreta espontáneamente de forma religiosa el contraste afectivo que vivencia, como Freud lo haría igualmente de forma espontánea desde su perspectiva psicoanalítica.

Ciertamente, durante su convalecencia Ignacio no deduce como cosa obvia que el diferente tono afectivo que experimenta es efecto de la acción divina. Debe pasar por un largo aprendizaje para dar ese paso, como se verá más adelante. Antes es necesario fijar el presupuesto y el método que hace posible delinear el tránsito que lo lleva desde el sentir las mociones a establecer una relación personal con Dios a través de ellas. Para ello hay que retomar el tema de las mociones.

En las mociones, inmediatas (sin causa precedente) o mediatas (con causa precedente), se co-intuye en ellas la presencia de un ‘algo’ que es ‘misterio’ que produce efectos ‘misteriosos’. Estos efectos vivenciados por el Ignacio convaleciente son mediados por su imaginación (mayor entusiasmo para hacer penitencia que para sacrificarse por amor de la noble señora), pero no los produce él, simplemente los verifica como producidos en él, pero sin él.

Las mociones, en la pluma de Ignacio, son de dos tipos: ‘consoladoras’, bajo la acción de Dios y del buen espíritu, o bien ‘desoladora’, bajo la acción del mal espíritu. En ambos casos son siempre ‘sin causa humana precedente’. Por eso Ignacio se asombra, porque no reconoce las mociones como suyas, aunque las perciba interiormente en la intimidad de su afectividad. Ellas se producen por acción divina (consolaciones) o por consentimiento divino (desolaciones), y son siempre co-intuidas en la afectividad.

Ignacio constata, simplemente, el hecho de que las mociones se dan y que ejercen su influencia en quien las recibe, pues presupone, como principio, que cualquier persona puede tener tres tipos de pensamientos: uno propio, en el que se manifiesta la libertad y voluntad personales; otro que viene del buen espíritu y otro que proviene del mal espíritu (cf *ES* 32). Obviamente, la realidad del buen espíritu o del mal espíritu no puede ser verificada como se verifica la presencia de un órgano corporal, pues se produce en la dimensión afectiva personal. Así como la presencia de una represión se deja sentir a través de los actos fallidos o lapsus, pero se desconoce su origen, aunque no por ello deja de manifestarse, así las mociones espirituales revelan la presencia de un misterio,

que no por desconocerlo eso se puede negar su existencia. Quien niega la realidad psicodinámica de la represión lo hace desde un presupuesto teórico ajeno al psicoanálisis, pero no puede probar empíricamente que la represión, como es concebida en el psicoanálisis, no existe. Del mismo modo, quien niega que las mociones espirituales sean efectos del influjo de la presencia del buen o mal espíritu lo hace desde presupuestos, no desde verificaciones empíricas.

En este sentido, se deja sentir aquí concretamente el peso de opciones previas que orientan la actitud ante hechos (lapsus o mociones). Así, la apertura o la negación a interpretar las mociones espirituales desde la perspectiva ignaciana depende de la actitud que se tenga frente a la posibilidad de establecer una relación con el Misterio santo, con Dios. Quien está abierto a la trascendencia religiosa, está abierto a la posibilidad de una relación inmediata y personal con Dios, que no puede ser verificada sino en la experiencia personal individual de las mociones 'espirituales'. No por otra razón Ignacio escribe en el n. 15 de sus *Ejercicios espirituales*, refiriéndose a quien da los *Ejercicios espirituales* que

no debe mover al que los rescibe más a pobreza ni a promesa, que a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir, que a otro. Porque, dado que fuera de los ejercicios lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas, que probabiliter tengan subiecto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica; tamen, en los tales ejercicios espirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se communique a la su ánima devota, habrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso, dexé inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor.

El centro de la atención se focaliza en la acción inmediata de Dios en la dimensión inconsciente de la 'criatura'. En palabras de Karl Rahner: "Pero una cosa sigue en pie: que Dios puede y quiere tratar de modo directo con su criatura; que el ser humano puede realmente experimentar cómo tal cosa sucede; que puede captar el soberano designio de la libertad de Dios sobre su vida, lo cual ya no es algo que pueda calcularse, mediante un oportuno y estructurada raciocinio, como una exigencia de la racionalidad humana (ni filosófica, ni teológica, ni «existencialmente»)”.¹²⁴

¹²⁴ K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander 1990, 9. Y prosigue en la página siguiente: "Una cosa, sin embargo, sigue siendo cierta: que el ser humano puede experimentar personalmente a Dios. Y vuestra pastoral debería, siempre y en cualquier circunstancia, tener presente esta meta inexorable. Si llenáis los graneros de la conciencia de los hombres únicamente con vuestra teología erudita y modernizante, de tal modo que, a fin de cuentas, no haga sino provocar un espantoso torrente de palabras; si no hicierais más que adiestrar a los hombres en un eclesialismo que los convierta en súbditos incondicionales del «establishment» eclesial; si en la Iglesia no pretendierais más que reducir a los seres humanos al papel de súbditos obedientes de un Dios lejano, representado por una autoridad eclesiástica; si no ayudarais a los hombres, por encima de todo eso, a liberarse definitivamente de todas sus seguridades tangibles y de todos sus particulares conocimientos, para abandonarse confiados en aquella incomprendibilidad que carece de caminos prefijados de antemano; si no les ayudarais a hacer realidad esto en los momentos definitivos y terribles de «impasse» que se presentan en la vida y en los inefables instantes del amor y del gozo y, por último, de un modo radical y definitivo, en la

Esa mutua comunicación es posible porque, desde un punto de vista antropológico, “El hombre es y permanece el ser que trasciende, es decir, aquel ente al que se envía como misterio la infinitud indisponible y silenciosa de la realidad. Con ello el hombre se convierte en pura apertura para este misterio y, precisamente así, es situado ante sí mismo como persona y sujeto.¹²⁵ Y desde esta perspectiva, tal relación es viable por la Presencia del Misterio de Dios en la interioridad inconsciente humana, que se revela conscientemente a través de las mociones afectivas. Con San Juan de la Cruz se pueden distinguir tres modos de tal Presencia:

La primera es esencial, y de esta manera no sólo está en las más buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas la demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser, y si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser. Y ésta nunca falta en el alma. La segunda presencia es por gracia, en la cual mora Dios en el alma agrado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en pecado mortal la pierden. Y ésta no puede el alma saber naturalmente si la tiene. La tercera es por afección espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegra. Pero, así estas presencias espirituales como las demás, todas son encubiertas, porque no se muestra Dios en ellas como es, porque no lo sufre la condición de esta vida.¹²⁶

Una vez que queda claro el presupuesto inverificable del cual Ignacio parte, como es inverificable el presupuesto de donde parte el psicoanálisis, para determinar de dónde provienen las mociones, si del buen o del mal espíritu, es necesario seguir un método. Se propone el método del discernimiento de los espíritus. Así como el psicoanálisis es un método para interpretar los síntomas de las represiones inconscientes, así el discernimiento espiritual como lo presenta Ignacio es un método para interpretar las mociones espirituales.

2.2. El fundamento metodológico.

La interpretación de las mociones interiores: el discernimiento

Las mociones espirituales, o resonancias afectivas espirituales, se discernen siguiendo un protocolo establecido por el mismo San Ignacio en sus *Ejercicios espirituales (EE)*. Él distingue dos tipos, cada uno con distintas reglas: para la primera semana de los *Ejercicios* y para la segunda.¹²⁷ Pero corresponden a diferentes criterios que hay que

muerte (en solidaridad con el Jesús agonizante y abandonado de Dios), entonces, a pesar de vuestra pretendida pastoral y de vuestra acción misionera, habríais olvidado o traicionado mi «espiritualidad».

¹²⁵ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007, 55.

¹²⁶ *Cántico B 11,3* en S. JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Sexta edición preparada por Eulogio Pacho, Monte Carmelo, Burgos 1998, 753.

¹²⁷ “Reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la anima se causan: las buenas para rescibir y las malas para lanzar; y son mas propias para la primera semana” (ES 313); “reglas para el mismo efecto con mayor discrecion de spiritus, y conducen mas para la segunda semana” (ES 328).

tener en cuenta en la medida en que se desarrolla la vida de relación con el Dios escondido. Es importante señalar que la lectura de las mociones espirituales tiene sentido cuando hay una opción personal que busca armonizar la propia vida con la de Dios.

El primer criterio fundamental es distinguir si la persona se encuentra en una situación de desorden afectivo por el apego a cosas o personas que le impiden una relación libre con Dios. En este caso la imaginación propone los desórdenes a los que se está apegado y suscita el deseo de permanecer en ellos. Este es el caso de quienes no buscan responsablemente a Dios. Por el contrario, si se atraviesa por la imaginación la posibilidad de dejar esos placeres imaginados, la reacción afectiva es contraria, se rechaza tal posibilidad y la tendencia normal es permanecer en ellos. Para Ignacio, en el primer caso se trata de una moción del mal espíritu, mientras que en el segundo lo es del buen espíritu.

Cuando se comienza a secundar el buen espíritu, entonces poco a poco se invierten los polos: imaginar de proseguir en el camino del orden, resulta afectivamente estimulante, mientras que abandonarlo produce una reacción afectiva de disgusto. En el estado precedente el disgusto era generado ante la posibilidad de abandonar los placeres y el estímulo a continuar en ellos, ahora en cambio, ante la posibilidad de abandonar el ordenamiento afectivo surge el disgusto interior y el estímulo se refuerza para continuar en él.¹²⁸

San Ignacio interpreta esta fenomenología afirmando que la moción estimulante o de disgusto depende de la disposición interior de la persona: si es a favor de la acción del buen espíritu, entonces éste 'entra' dulcemente, mientras que la moción adversaria crea disgusto; si la disposición no es favorable al buen espíritu, entonces el malo entra como en su casa, mientras que se ofrece resistencia al buen espíritu.¹²⁹

Las mociones 'estimulantes' Ignacio las llama consolaciones, y aquellas que crean disgusto interior, desolaciones. Las primeras son 'estimulantes' porque sus efectos afectivos inflaman de amor a Dios que produce, como efecto espontáneo, un reordenamiento afectivo del apego a las cosas y personas porque, gracias al efecto de la consolación, no son amadas por sí mismas, sino en el amor a Dios. Crece la sensibilidad personal hacia la vida, muerte y resurrección de Jesús, desarrollándose una relación personal real

¹²⁸ (314) 1ª regla. La primera regla: en las personas que van de peccado mortal en peccado mortal, acostumbra comúnmente el enemigo proponerles placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más los conservar y aumentar en sus vicios y peccados; en las cuales personas el buen espíritu usa contrario modo, punzándoles y remordiéndoles las consciencias por el sindérese de la razón.

(315) 2ª regla. La segunda: en las personas que van intensamente purgando sus peccados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo, es el contrario modo que en la primera regla; porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones, para que no pase adelante; y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante.

¹²⁹ (335) 7ª regla. La séptima: en los que proceden de bien en mejor, el buen ángel toca a la tal ánima dulce, leve y suavemente, como gota de agua que entra en una esponja; y el malo toca agudamente y con sonido y inquietud, como quando la gota de agua cae sobre la piedra; y a los que proceden de mal en peor, tocan los sobredichos espíritus contrario modo; cuya causa es la disposición del ánima ser a los dichos ángeles contraria o símile; porque quando es contraria, entran con estrépito y con sentidos, perceptiblemente; y quando es símile, entra con silencio como en propia casa a puerta abierta.

con el Señor resucitado. Consuela espiritualmente todo lo que estimula a empeñarse personalmente en consolidar la actitud teologal de fe, esperanza y amor a Dios y al prójimo, lo cual produce una creciente paz y leticia interiores (cf *EE* 316).

Pero, así como los estados de ánimo no son estables, así es normal que se produzca una alternancia de consolaciones y desolaciones. Por ello San Ignacio recomienda que: “el que está en consolación piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces” (*EE* 323) y “el que está consolado procure humiliarse y baxarse quanto puede, pensando quán para poco es en el tiempo de la desolación sin la tal gracia o consolación. Por el contrario, piense el que está en desolación que puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos sus enemigos, tomando fuerzas en su Criador y Señor” (*EE* 324).

Ahora bien, Ignacio observa que: “sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún obieto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad” (*EE* 330), mientras que “con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines: el buen ángel, por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor; y el mal ángel para el contrario, y adelante para traerla a su dañada intención y malicia” (*EE* 331). Sin embargo, en el caso de quien recibe una consolación sin causa precedente, que sólo Dios la puede dar directamente, debe poner mucha atención en distinguir dos momentos diferentes: el de la consolación y lo que reflexiona sobre ella “porque muchas veces en este segundo tiempo por su propio discurso de hábitos y consecuencias de los conceptos y juicios, o por el buen espíritu o por el malo forma diversos propósitos y pareceres, que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor; y por tanto han menester ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto” (*EE* 336).

El segundo tipo de mociones, las que crean disgusto interior, son llamadas por Ignacio ‘desolaciones’ pues favorecen la “escuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas baxas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor. Porque así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación” (*EE* 317).

Ignacio explica tres causas por las cuales puede sobrevenir la desolación:

la primera es por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales, y así por nuestras faltas se alexa la consolación espiritual de nosotros; la segunda, por probarnos para cuánto somos, y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias; la tercera, por darnos vera noticia y cognoscimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor, y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación (*EE* 322).

Durante la sensación de desolación hay que evitar cambiar cualquier decisión tomada previamente: “nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación. Porque así como en la consolación nos guía y aconseja más el buen espíritu, así en la desolación el malo, con cuyos consexos no podemos tomar camino para acertar” (EE 318). Pero no basta resistir a las provocaciones de la desolación, pues hay que enfrentarse a ellas: “mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación, así como es en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia” (EE 319).

En efecto, “el que está en desolación, considere cómo el Señor le ha dexado en prueba en sus potencias naturales, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo; pues puede con el auxilio divino, el qual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta; porque el Señor le ha abstraído su mucho hervor, crecido amor y gracia intensa, quedándole tamen gracia suficiente para la salud eterna” (EE 320). Así, el que está en desolación “trabaxe de estar en paciencia, que es contraria a las vexaciones que le vienen, y piense que será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación, como está dicho en la sexta regla” (EE 321).

Ahora bien, en la medida en que se progresa por el camino del ‘poner orden afectivo’ crece el peligro del engaño por parte del mal espíritu. Sus ataques ya no serán abiertos, sino encubiertos, pues se presentan como reforzadores del orden buscado, aunque en realidad alejan de él. Por eso Ignacio indica que es propio de Dios y del buen espíritu “dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación, que el enemigo induce; del qual es propio militar contra la tal alegría y consolación espiritual, trayendo razones aparentes, sotilezas y assiduas falacias” (EE 329). En cambio, es propio del mal espíritu presentarse bajo la forma del buen espíritu (*sub angelo lucis*) para “entrar con la ánima devota, y salir consigo; es a saber, traer pensamientos buenos y sanctos conforme a la tal ánima justa, y después, poco a poco, procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones” (EE 332).

Para defenderse de esos engaños hay que prestar mucha atención al modo en que se desarrollan los pensamientos “si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel; mas si en el discurso de los pensamientos que trae, acaba en alguna cosa mala o distrativa, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna” (EE 333).

En el caso en que se tome conciencia que se trata efectivamente del engaño del mal espíritu, pues se siente claramente que induce a un fin contrario a la consolación espiritual, entonces “aprovecha a la persona que fue dél tentada, mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le truxo, y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo espiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que con la tal experiencia conocida y notada, se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños” (EE 334).

Para ilustrar cómo actúa el mal espíritu de la desolación, Ignacio recurre a tres ejemplos. En el primero:

el enemigo se hace como muger en ser flaco por fuerza y fuerte de grado, porque así como es propio de la muger, quando riñe con algún varón, perder ánimo, dando huída quando el hombre le muestra mucho rostro; y por el contrario, si el varón comienza a huír perdiendo ánimo, la ira, venganza y ferocidad de la muger es muy crecida y tan sin mesura; de la misma manera es propio del enemigo enflaquecerse y perder ánimo, dando huída sus tentaciones, quando la persona que se exercita en las cosas espirituales pone mucho rostro contra las tentaciones del enemigo haciendo el oppósito per diametrum; y por el contrario, si la persona que se exercita comienza a tener temor y perder ánimo en sufrir las tentaciones, no hay bestia tan fiera sobre la haz de la tierra como el enemigo de natura humana, en prosecución de su dañada intención con tan crecida malicia (EE 325).

En el segundo afirma que, así como un falso hombre enamorado quiere mantener en secreto sus lances amorosos, para que no se advierta la falsedad de sus sentimientos, y se disgusta mucho cuando sus palabras y acciones son reveladas a quienes podrían ponerlo en descubierto, “de la misma manera, quando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasionas a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto; mas quando las descubre a su buen confessor o a otra persona spiritual, que conosca sus engaños y malicias, mucho le pesa: porque collige que no podrá salir con su malicia comenzada, en ser descubiertos sus engaños manifiestos” (EE 326).

En fin, en el tercer ejemplo Ignacio recurre a una comparación militar: el mal espíritu actúa como un caudillo que quiere salirse con sus malas intenciones “porque así como un capitán y caudillo del campo, asentando su real y mirando las fuerzas o disposición de un castillo, le combate por la parte más flaca; de la misma manera el enemigo de natura humana, rodeando mira en torno todas nuestras virtudes theologales, cardinales y morales; y por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos” (EE 327).

La presentación teórica del método ignaciano del discernimiento de los espíritus, después de haber establecido el presupuesto que subyace a él, pone las bases para ofrecer algunos testimonios de cómo Ignacio aprende a practicarlo, hasta convertirse en un maestro experimentado.

2.3. La práctica del método del discernimiento en la vida de Ignacio

La iniciación religiosa de Ignacio es exclusivamente espiritual porque se da a través de mociones afectivas espirituales, como se ha señalado al inicio de esta segunda parte del capítulo. Comienza cuando cae en cuenta de la diferencia de dos reacciones afectivas, sorprendiéndose y reflexionando sobre ella: “Cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios. Este fue el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus” (Au 8). Hay

que partir de esta primera experiencia para esbozar algunas de las experiencias de discernimiento ofrecidas por él mismo en su *Autobiografía*, ocurridas hacia 1522 y narradas 30 años después. En ellas se aprecia la inexperiencia de Ignacio, pero que con el paso de los años se convierte en un maestro consumado como lo demuestra su libro de los *Ejercicios Espirituales*.

2.3.1. El aprendiz

A raíz de esa intuición inicial que lo sorprende y lo hace reflexionar, Ignacio: “comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en quanta necesidad tenía de hacer penitencia della. Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Hierusalem, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer” (Au 9). Restablecido en salud, pone en acto su determinación de ir a Jerusalén pues había sufrido una transformación interior: “Mas así su hermano como todos los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánima interiormente” (Au 10) al punto que “sospechaba el hermano y algunos de casa que él quería hacer alguna gran mutación” (Au 12). Los esfuerzos fraternos por retenerlo fueron vanos e Ignacio de puso en camino.

Y en este camino le acaeció una cosa, que será bueno escribirse, para que se entienda cómo nuestro Señor se había con esta ánima, que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese, y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agradar y aplacer a Dios. Y así, cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los Santos, proponía de hacer la misma y aún más. Y en estos pensamientos tenía toda su consolación, no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estas virtudes, sino toda su intención era hacer destas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los Santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia. Tenía tanto aborrecimiento a los pecados pasados, y el deseo tan vivo de hacer cosas grandes por amor de Dios, que, sin hacer juicio que sus pecados eran perdonados, todavía en las penitencias que emprendía a hacer no se acordaba mucho dellos (Au 14).

Un ejemplo de esta indiscreción práctica, que demuestra su condición de principiante en las cosas espirituales, es lo que el mismo Ignacio narra cuando va de camino hacia la abadía de Monserrat:

Pues yendo por su camino le alcanzó un moro, caballero en su mulo; y yendo hablando los dos, vinieron a hablar en nuestra Señora; y el moro decía, que bien le parecía a él la Virgen haber concebido sin hombre; mas el parir, quedando virgen, no lo podía creer, dando para esto las causas naturales que a él se le ofrecían. La cual opinión, por muchas razones que le dio el peregrino, no pudo deshacer. Y así el moro se adelantó con tanta priesa, que le perdió de vista, quedando pensando en lo que había pasado con el moro. Y en esto le vinieron unas mociones, que hacían en su ánima descontentamiento, pareciéndole que no había hecho su deber, y también le causan indignación contra el moro, pareciéndole que había hecho mal

en consentir que un moro dijese tales cosas de nuestra Señora, y que era obligado volver por su honra. Y así le venían deseos de ir a buscar el moro y darle de puñaladas por lo que había dicho; y perseverando mucho en el combate destos deseos, a la fin quedó dubio, sin saber lo que era obligado a hacer. El moro, que se había adelantado, le había dicho que se iba a un lugar, que estaba un poco adelante en su mismo camino, muy junto del camino real, mas no que pasase el camino real por el lugar.

Y así después de cansado de examinar lo que sería bueno hacer, no hallando cosa cierta a que se determinase, se determinó en esto, scilicet, de dejar ir a la mula con la rienda suelta hasta al lugar donde se dividían los caminos; y que si la mula fuese por el camino de la villa, él buscaría el moro y le daría de puñaladas; y si no fuese hacia la villa, sino por el camino real, dejarlo quedar. Y haciéndolo así como pensó, quiso nuestro Señor que, aunque la villa estaba poco más de treinta o cuarenta pasos, y el camino que a ella iba era muy ancho y muy bueno, la mula tomó el camino real, y dejó el de la villa (Au 15-16).

Habiendo visitado la abadía, continua su viaje a Barcelona, pero debe permanecer varios meses en el pueblo de Manresa, pues ha explotado la peste y Barcelona ha sido puesta en cuarentena. Durante este tiempo Íñigo va madurando su vivencia espiritual y es continuo su aprendizaje de cómo discernir los espíritus. Por ejemplo, en Manresa,

estando en este hospital le acaeció muchas veces en día claro veer una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación, porque era muy hermosa en grande manera. No devisaba bien la especie de qué cosa era, mas en alguna manera le parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. El se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y cuanto más veces la veía, tanto más crecía la consolación; y cuando aquella cosa le desaparecía, le desplazía dello (Au 19).

Y continúa narrando:

Aquestos días que duraba aquella visión, o algún poco antes que comenzase (porque ella duró muchos días), le vino un pensamiento recio que le molestó, representándosele la dificultad de su vida, como que si le dijeran dentro del ánima: «¿y cómo podrás tu sufrir esta vida 70 años que has de vivir?» mas a esto le respondió también interiormente con grande fuerza (sintiendo que era del enemigo): «¡ o miserable ! ¿puedesme tú prometer una hora de vida?» y así venció la tentación y quedó quieto. Y esta fue la primera tentación que le vino después de lo arriba dicho. Y fue esto entrando en una iglesia, en la cual oía cada día la misa mayor y las vísperas y completas, todo cantado, sintiendo en ello grande consolación; y ordinariamente leía a la misa la Pasión, procediendo siempre en su igualdad (Au 20).

Durante todo este tiempo Ignacio había tenido siempre un estado afectivo uniforme de alegría, aunque reconoce que “sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales” (Au 20). Pero después de la visión de la serpiente le sobrevinieron constantes cambios de humor, “hallándose unas veces tan desabrido, que ni hallaba gusto en el rezar, ni en el oír la misa, ni en otra oración ninguna que hiciese; y otras veces viniéndole tanto al contrario desto, y tan súbitamente, que parecía habersele quitado la tristeza y desolación, como quien quita una capa de los hombros a uno. Y aquí se empezó a espantar destas variedades, que nunca antes había probado, y a decir consigo: «¿qué nueva vida es esta, que agora comenzamos?»” (Au 21)

Esa nueva etapa está marcada por una aguda crisis de escrúpulos de la que no encuentra solución a pesar de los consejos que pide y recibe. Hasta que “una vez, de muy atribulado dellos, se puso en oración, con el fervor de la cual comenzó a dar gritos a Dios vocalmente, diciendo: «socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú, Señor, dónde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré»” (Au 24). Llega a tanto su desesperación que piensa incluso en el suicidio, que descarta. Pone en práctica, sin embargo, un severo ayuno que lleva adelante durante una semana. El domingo va a confesarse, según su costumbre, y

el confesor le mandó que rompiese aquella abstinencia; y aunque él se hallaba con fuerzas todavía obedesció al confesor, y se halló aquel día y el otro libre de los escrúpulos; mas el tercero día, que era el martes, estando en oración, se comenzó acordar de los pecados; y así como una cosa que se iba enhilando, iba pensando de pecado en pecado del tiempo pasado, pareciéndole que era obligado otra vez a confesallos. Mas en la fin destes pensamientos le vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejalla; y con esto quiso el Señor que despertó como de sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las liciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido, y así se determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia (Au 25).

Ignacio comprende que no todo lo que experimenta es bueno y conveniente. Así, cuando va a acostarse, “muchas veces le venían grandes noticias, grandes consolaciones espirituales, de modo que le hacían perder mucho del tiempo que él tenía destinado para dormir, que no era mucho; y mirando él algunas veces por esto, vino a pensar consigo que tenía tanto tiempo determinado para tratar con Dios, y después todo el resto del día; y por aquí empezó a dudar si venían de buen espíritu aquellas noticias, y vino a concluir consigo que era mejor dejallas, y dormir el tiempo destinado, y lo hizo así” (Au 26). Además, Ignacio tiene visiones y aprende a discernirlas, como aquella de los grandes ojos que ya se le había aparecido varias veces. Una vez, mientras rezaba “delante de la cruz, [notó] que [la visión] no tenía aquella cosa tan hermosa de color como solía; y tuvo un muy claro conocimiento, con grande asenso de la voluntad, que aquel era el demonio; y así después muchas veces por mucho tiempo le solía aparecer, y él a modo de menosprecio lo desechaba con un bordón que solía traer en la mano” (Au 31).

El fruto maduro de esas experiencias son las reglas para discernir los espíritus, que se han comentado precedentemente, engastadas en el libro de los *Ejercicios*. Precisamente en el contexto de esa obra se puede admirar la maestría de Ignacio.

2.3.2. *El maestro mistagogo*

El librito recoge la reflexión de su experiencia espiritual personal, que ofrece a otros bajo la forma de un manual de ‘ejercicios espirituales’. El pilar sobre el que se fundamentan es el llamado *principio y fundamento* (EE 23):

El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma; y las otras cosas sobre la faz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden a conseguir el fin para el que es creado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe privarse de ellas cuanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas, en todo lo que cae bajo la libre determinación de nuestra libertad y no le está prohibido; en tal manera que no queramos, de nuestra parte, más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y así en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce al fin para el que hemos sido creados.

Si este es el *principio y fundamento* de la aventura espiritual cristiana, es el mismo Señor que invita y convoca a tal aventura. Ignacio imagina que se produce del mismo modo en que un noble rey llama a su gente para participar en su misión: “El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eterno”. El ejercitante se debe imaginar delante de un rey humano “elegido por designación de Dios nuestro Señor, a quien reverencian y obedecen todos los gobernantes y todos los hombres cristianos” y este rey dice: “Mi voluntad es conquistar toda la tierra de infieles. Por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de estar contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc. para que así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos”. Ante ese discurso, Ignacio acota: “considerar qué deben responder los buenos súbditos a rey tan liberal y tan humano, y por consiguiente si alguno no aceptase la petición de tal rey, cuánto merecería ser menospreciado por todo el mundo y tenido por perverso caballero”. Si el rey temporal merece esa atención, “cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno, y delante de él a todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama y dice: ‘Mi voluntad es conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, para que siguiéndome en la pena también me siga en la gloria’; por lo que Ignacio deduce que “todos los que tuvieren juicio y razón ofrecerán toda su persona al trabajo”, pero más aún, “los que quieran aspirar a más y señalarse en todo servicio de su rey eterno y señor universal, no solamente ofrecerán su persona al trabajo, sino que, obrando incluso contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de mayor valor y mayor importancia, diciendo:

Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación, con vuestro favor y ayuda, delante de vuestra infinita bondad y delante de vuestra Madre Gloriosa y de todos los santos y santas de la corte celestial: que yo quiero, y deseo, y es de mi determinación deliberada, con tal de que sea vuestro mayor servicio y alabanza, imitaros en pasar toda clase de injurias, y todo menosprecio y toda pobreza, así actual como espiritual, si vuestra santísima majestad me quiere elegir y recibir en tal vida y estado (EE 98).

Ahora bien, la respuesta al ‘llamamiento’ se produce con la consciencia de que el convocado es un pecador, es decir, una persona que por ser él quien es, no sólo no merece el favor automático del Rey eterno, su ‘gracia’, sino que tampoco puede merecerla por sus obras, no puede ganarla. De esto modo se pone el pilar de la humildad como

actitud fundamental para el encuentro con Dios, que se cimenta desde la oración preparatoria que acompaña el inicio de cada momento de contemplación durante los *Ejercicios*: “pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones se ordenen puramente al servicio y alabanza de su divina majestad” (EE 46).

El ordenamiento interior del ejercitante es una de las finalidades de los *Ejercicios*, como reza el título del librito: “Ejercicios espirituales para vencerse a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse movido por alguna afección desordenada” (EE 22).¹³⁰ Reconocerse pecador es reconocer que se tienen afectos que no ayudan a responder al llamado del Rey eterno; afectos desordenados que están a la raíz de los actos desordenados, los pecados. Por eso, reconocerse pecador es reconocer que el impulso a la trascendencia está minado desde dentro, es decir, que la respuesta al Rey implica reconocer que hay tendencias, afectos, hábitos, personales que no ayudan a concretar la respuesta personal al llamamiento. Por eso hay que ordenarse consciente y responsablemente, pues no hay orden posible si no se reconoce el desorden. Obviamente, no se pone en duda la realidad divina de tal llamado, como no se pone en cuestión la dimensión espiritual de los afectos desordenados, ni la comunicación directa con Dios, como ya se señaló.

Ignacio propone una serie de ejercicios con los cuales invita al ejercitante a “pedir vergüenza y confusión” de sí mismo (EE 48) por sus afectos desordenados, y a imaginarse que está delante del Cristo puesto en cruz para considerar cómo Él “de Criador ha venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados [desórdenes]. Otro tanto mirando a mí mismo considerando lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo; y al fin, viéndole de esa manera y colgado así en la cruz, dejar correr el afecto, expresando lo que se ofreciere” (EE 53). E insiste en pedir “crecido e intenso dolor y lágrimas” (EE 55) ponderando y mirando “la fealdad y la malicia” del desorden personal (EE 57) lo que debe mover a un coloquio de misericordia “razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor, porque me ha dado vida hasta ahora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante” (EE 61) y pedir, además, a la Virgen María “que me alcance gracia de su Hijo y Señor para tres cosas: la primera, para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos; la segunda, para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciéndolo, me enmiende y me ordene; la tercera, pedir conocimiento del mundo, para que, aborreciéndolo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas. Y después decir un Ave María” (EE 63).

El llamamiento de Jesucristo, rey eterno, es para Ignacio el momento de disponerse a responder de modo responsable, a tomarlo a Él como ‘el’ sentido de la propia vida, no obstante la realidad de las afecciones desordenadas. Así, en una secuencia de contemplaciones que siguen a la del llamamiento, pone al ejercitante en condiciones de elegir

¹³⁰ “[...] por este nombre de ejercicios espirituales se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mentalmente y de otras actividades espirituales según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, de la misma manera todo modo de preparar y disponer el alma para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitadas buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del alma, se llaman ejercicios espirituales” (ES 1).

esa respuesta en modo concreto, con el mayor control consciente posible de la dinámica de sus afecciones desordenadas (reglas de discernimiento). Se trata de las meditaciones de las ‘dos banderas’, de los tres tipos de hombres y de la consideración de los tres grados de humildad (EE 136-157), que están enmarcadas en el contexto del nacimiento y de la vida pública de Jesús, que llevan a la contemplación de su pasión y resurrección.

La finalidad de los Ejercicios es responder en modo concreto, a través de la dinámica del reconocimiento de los afectos desordenados, al llamamiento personal de Jesucristo. Ahora bien, esa respuesta concreta se inscribe en una relación amorosa con Dios, que solamente aparece en su intensidad explícita al final de los Ejercicios. En efecto, Ignacio, en la “contemplación para alcanzar amor” (EE 230) anota que “el amor se debe poner más en las obras que en las palabras” (EE 230) y que “el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así por el contrario el amado al amante; de manera que si uno tiene ciencia dé al que no la tiene, si tiene honores o riquezas, lo mismo; y así el otro recíprocamente” (EE 231). El ejercitante se debe poner “delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los santos que interceden por mí” (EE 232) para “pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que reconociéndolo yo enteramente, pueda en todo amar y servir a su divina majestad” (EE 233). El mismo Ignacio formula la respuesta amorosa al amor divino recibido en estos términos: “Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me los disteis, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta” (EE 234).

Además del libro de los *Ejercicios*, que sirve de manual y ayuda al director a orientar a los ejercitantes, en algunas de las cartas escritas por San Ignacio se aprecia el arte maduro del maestro que se aplica a casos concretos. Por ejemplo, en la que escribe a Teresa Rejadell desde Venecia, el 18 de junio de 1536, Ignacio intenta orientar a esta religiosa benedictina de clausura: “En dos cosas el enemigo os hace turbar, mas no de manera que os haga caer en culpa de pecado, que os aparte de vuestro Dios y Señor, mas os hace turbar y apartar de su mayor servicio y vuestro mayor reposo. La primera es que pone y suade a una falsa humildad. La segunda pone extremo temor de Dios adonde demasiado os detenéis y ocupáis”.¹³¹ La ilustra con muchos ejemplos de como el enemigo tienta para desviar al fiel de sus buenos propósitos y así la pone en guardia para que esté atenta al flujo de sus pensamientos.

2.3.3. El místico

Ignacio escribe su *Diario espiritual* (DS)¹³² entre febrero de 1544 y marzo del año siguiente. Probablemente ha escrito más, pero se ha conservado sólo esta parte. Anota

¹³¹ *Obras. San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 2013, 663-665.

¹³² *La intimidad del Peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*. Versión y comentarios de Santiago Thió de Pol, S.I. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander s/f.

con meticulosidad lo que va pasando por su ánimo. Ahora es un diestro interprete de las mociones espirituales, pero eso no aligera la tarea de descifrar la voluntad divina. En efecto, al inicio del *Diario* se reportan las entradas de un Ignacio que busca discernir si aceptar o no la propuesta de que las iglesias de las casas de los jesuitas formados tengan rentas. Día a día anota en el *Diario*, principalmente en el contexto de la celebración cotidiana de la Eucaristía, las mociones que siente, y día a día va configurando su decisión a través de sus mociones espirituales, que interpreta como respuesta divina a su inquietud de legislador.

Así, por ejemplo, el día viernes 8 de febrero escribe que tiene una notable devoción con abundantes lágrimas desde la preparación y durante la celebración de la Misa y también después de celebrada.¹³³ Dos días después, el domingo 10 de febrero, reporta: “He andado por las elecciones y he hecho la oblación de no tener rentas con mucha devoción y no sin lágrimas. Y como ya primero, en la oración acostumbrada, había tenido bastante devoción y lágrimas, y también antes de la misa, en ella, y después de ella, siempre inclinándome a no tener rentas, he quedado tranquilo con respecto a la oblación hecha. Además he sentido mucha claridad al discurrir”. En la noche “después de repasar las distintas elecciones, de tener rentas para todo o para algunas cosas, o para nada, he hecho la oblación de no tener renta alguna, con mucha devoción, paz interior y tranquilidad de alma, con una cierta seguridad o asentimiento de que era una buena elección” (DS 12-13).

Al día siguiente, lunes 11 de febrero, Ignacio ora a la Virgen, al Hijo y al Padre “para que me diese su Espíritu para discurrir y para discernir, aunque yo hablaba ya como de cosa hecha, sintiendo bastante devoción y ciertas inteligencias, como visión bastante clara”. La decisión está tomada de que las casas profesas no tengan renta, sin embargo le vienen algunas ‘inteligencias’ “a saber, cómo primero el Hijo envió a los apóstoles a predicar en pobreza, y, luego, el Espíritu Santo los confirmó en su misión, dándoles su espíritu y el don de lenguas. Y, dado que el Padre y el Hijo envían el Espíritu Santo, las tres Personas confirmaron dicha misión en pobreza”. Esto le hace sentir “una devoción

¹³³ “Después de la misa, he pasado en las elecciones una hora y media o más, con devoción y no sin lágrimas, y he presentado al Padre lo que me parecía más convincente por razones y también por mayor inclinación de la voluntad, a saber, no tener renta alguna. Como quería presentarlo al Padre por medio de los ruegos de la Madre y del Hijo, primero se dirigió a Ella mi oración, para que me ayudase ante su Hijo y ante el Padre; después rogué al Hijo que me ayudase ante el Padre, en compañía de su Madre. En esto sentí en mí que iba o que me conducían delante del Padre. Se me erizaron los cabellos mientras avanzaba y una emoción, como un ardor notabilísimo, recorrió todo mi cuerpo. A consecuencia de todo esto brotaron las lágrimas, con una devoción intensísima.

Después, al releer lo escrito, he juzgado que estaba bien expresado y me ha venido la devoción nuevamente, no sin agua en los ojos; más tarde, acordándome de estar gracias recibida, he vuelto a sentir devoción.

Por la tarde, he andado también por las elecciones una hora y media o más. He hecho elección de no tener rentas, hallándome con devoción. He estado con una cierta elevación interior y muy tranquilo, sin ninguna objeción que me indujera a tener renta alguna. Con lo cual se me iban las ganas de proseguir con la elección tanto tiempo como tenía pensado” (DS 8-10).

mayor” y concluye su discernimiento “con llantos y sollozos” y de rodillas hace “la oblación al Padre de no tener rentas para nada, y rodaron tantas lágrimas por mi rostro y sollocé tanto al hacer la oblación, y después, que casi no me podía levantar, impedido por los sollozos y las lágrimas de la devoción y de la gracia que recibía. Por fin me puse en pie y, levantado, continuaba la devoción con los sollozos, fruto de haber hecho la oblación de no tener nada, dándola por ratificada, válida, etc.” (DS 15-19).

Ignacio es místico, no porque haya tenido fenómenos extraordinarios, que los ha tenido, sino porque establece una relación personal con el Misterio a través de la interpretación de sus mociones afectivas. En este sentido, la experiencia mística está al alcance de quien se inicie en el arte de descifrar su vida afectiva con los criterios del discernimiento de espíritus.

2.4. Ejercicios espirituales y representación del mundo

Las primeras intuiciones que dan forma al librito de los *Ejercicios* se remontan a la experiencia espiritual del Ignacio convaleciente, en 1522, y se puede considerar el año de su aprobación pontificia como el punto final de su redacción, en 1548, pues con ella Ignacio ve sellado su trabajo. Cada etapa de la vida de Ignacio colabora con un aporte significativo al contenido, que refleja sobre todo su propia experiencia personal, en un doble aspecto, pasivo y activo:

Pasivo, por una parte, porque Ignacio es el sujeto de una experiencia que reconoce que no depende de su voluntad el producirla, como puede ser saborear un dulce que se pone voluntariamente en la boca. Pero aquí se trata de un dulce cuyo sabor se gusta, pero que no se ha metido en la boca. Se saborea realmente la dulzura, sin haberla producido ni poder hacerlo. Esta es la diferencia que Ignacio encuentra cuando imagina que hace las penitencias de los santos y cuando piensa en las hazañas que haría para ganar a su noble dama. En el primer caso, la acción real de Dios sobre su afectividad le hace reconocer el efecto, pero desconocer la causa. En cambio, cuando piensa en sus hazañas ‘laicas’, en realidad el efecto se produce sin la intervención divina, por eso nota la diferencia y se maravilla. Reacciona solamente su afectividad a la imaginación.

De no aceptarse la intervención divina en el primer caso, entonces habría que atribuir sólo a causas naturales la diferente resonancia afectiva, lo cual sería admitir la imposibilidad de la trascendencia, pues hay trascendencia solamente por la acción de un agente externo que se recibe interiormente. Precisamente este es el punto cero de la opción creyente y de la no creyente, pues ¿cómo probar que se trata de una intervención divina y o de otro fenómeno subjetivo?

No es posible responder a través de una demostración objetiva, sino subjetiva. En el punto 6.1.1. del primer capítulo se ha aludido a este tema. Baste recordar que una de las características de las experiencias de trascendencia, según el testimonio de quien las ha tenido, es la imposibilidad de dudar de su autenticidad real, en el sentido en que no son consecuencia de una acción por parte de quien las tiene, pues ‘se’ producen ‘realmente’ independientemente del sujeto. De aquí la afirmación de Roy: “Las personas que tienen la fuerte impresión de haber sido tocadas por lo infinito están en lo cierto; pueden

confiar en su propia interpretación puesto que están dispuestas a profundizar en ella y, si es necesario, a cambiar el rumbo de su vida; la filosofía y las religiones del mundo les ofrecen los marcos de referencia en los que la experiencia trascendente y la transformación que se sigue a ella adquieren su pleno sentido”.¹³⁴

Ahora bien, en el caso de Ignacio no es simplemente una experiencia pasiva de infinito, equivalente a la experiencia oceánica, sino algo más que le impele a tomar parte activamente. Como se ha visto al tratar su proceso de maduración espiritual, Ignacio establece una relación con Dios que comienza con la sorpresa de una (re)acción misteriosa que se refleja a través de una resonancia afectiva, mediante la cual entra en contacto con el Misterio santo. Pero ese es el inicio de la historia de una relación real en la que se da una efectiva comunicación entre Dios e Ignacio, que lo lleva a un activo desarrollo progresivo hasta la madurez, como testimonia su *Diario espiritual*. La comunicación se da en estos términos: Ignacio debe tomar una decisión y juzga tomarla en un sentido o en otro según sienta afectivamente. Pero ese ‘sentir afectivo’ de la madurez no está en solución de continuidad con ese otro ‘sentir afectivo’ de los inicios: el esquema es el mismo, lo que ha cambiado es que Ignacio ahora entiende ese lenguaje, que al principio ignoraba. En la madurez de su *Diario espiritual* propone a la Presencia del Misterio de Dios la elección que debe hacer y, en actitud contemplativa, espera sus reacciones afectivas ante ella para determinarse a seguir una de las vías posibles. Interpreta que Dios le habla a través de sus reacciones afectivas, hoy como ayer. Esa comunicación afectiva es el lenguaje que emplea el Misterio santo para comunicarse con Ignacio. Precisamente esta experiencia ‘pasiva’ pone las bases de la otra fuente de donde los *Ejercicios* han tomado forma, la ‘activa’, entendida como la experiencia que Ignacio va adquiriendo en su actividad de ‘dar’ los *Ejercicios*.

Efectivamente, la redacción del librito refleja su experiencia como ‘director’ y no sólo como ‘ejercitante’, pues su contenido se propone al que ‘da’ los *Ejercicios* y no a quien los ‘recibe’. No es para que el ejercitante lo siga a solas, sino para que el ejercitador lo tome como un manual con el cual guiar la experiencia que el ejercitante desarrolla. Ignacio, desde los tiempos de su estancia en París (1527-1534), propone a otros su experiencia y por ello la sistematiza, hasta adquirir la forma conocida hoy, que es la de entonces. Verifica así que las pautas afectivas del discernimiento son generalizables y por ello puede definir las como ‘reglas’ aplicables a todos. La suya no es una experiencia subjetiva individual irrepetible, sino más bien una posibilidad antropológica estructural que abre la posibilidad a cualquier ser humano de comunicarse afectivamente con el Misterio santo.

Los *Ejercicios espirituales* entrelazan la libertad divina y la del ejercitante, bajo la guía del texto y la orientación del ejercitador. Reflejan la representación de un mundo en el que Dios se comunica espontáneamente con los hombres y que los hombres pueden responder libremente a esa comunicación. Obviamente, los *Ejercicios*, en el amplio espectro del catolicismo, son un modo de interpretar la relación con Dios, uno entre muchos. A la base de ese espectro está la afirmación de que desde la encarnación del

¹³⁴ L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 315

Verbo de Dios en Jesucristo, es posible establecer una relación con Dios que sea humana, es decir, que sea sostenible desde la experiencia personal, pues tal posibilidad no sólo es dada por una apertura antropológica a la trascendencia, común al ser humano en cuanto humano, sino sustentada además por una promesa de asistencia divina, ofrecida por el testimonio de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo.

De este modo, queda claro que, metodológicamente, en un primer momento, es la vivencia de Ignacio la que sustenta su 'práctica', pero en un segundo momento, es su 'práctica' que confirma su vivencia. Y de esta unión se puede pasar entonces a formulaciones generalizables. Evidentemente, hay que presuponer que la interpretación que hace Ignacio de su experiencia afectiva la hace desde un marco de referencia teórico (católico) que lo precede y que le permite orientarse en su propia experiencia, si no quiere alejarse de esa tradición. Sin embargo, es su experiencia la que da también a ese marco de referencia y a esa tradición una indicación muy clara: es la experiencia afectiva del Misterio de Dios lo que da sentido al marco de referencia teórico y a la tradición, porque la tradición cristiana es, antes que teórica, experiencia afectiva del Misterio de Cristo.

En esa experiencia del Misterio, los *Ejercicios* se ofrecen como una orientación segura, pero no sólo en referencia al Misterio de Dios, sino también respecto del misterio del hombre. La concepción católica de la naturaleza humana que se refleja en los *Ejercicios* no es pesimista, pero tampoco es optimista, es, más bien, realista, en el sentido en que reconoce la llamada de Dios a cada persona particular y, al mismo tiempo, reconoce que cada particular tiene dificultades para responder espontáneamente a ese apelo. De aquí la necesidad de orientar las afecciones desordenadas según el *principio y fundamento*. Por ello recomienda Ignacio "al que recibe los ejercicios, [que] mucho aprovecha entrar en ellos con gran ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad" (*EE* 5). Una generosidad que debe orientar las decisiones de quienes quieren aprovecharse más en el camino espiritual, por eso quien pretenda tomar decisiones más radicales en su vida no debe querer ni buscar "otra cosa sino en todo y por todo la mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor. Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas las cosas espirituales, cuanto salga de su propio amor, querer e interés" (*EE* 189). Para ello hay que conservar la recta intención: "En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe mirar rectamente, atendiendo solamente el fin para el que he sido creado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi alma; por tanto, cualquier cosa que yo eligiere debe ser para que me ayude para el fin para el que he sido creado, no subordinando ni acomodando el fin al medio, sino el medio al fin" (*EE* 169).

2.5. Conclusión: San Ignacio y la búsqueda de sentido

La *espiritualidad* definida como "la dinámica de la transformación activa y pasiva de la persona como consecuencia de la relación que ha establecido con el sentido, con ese 'algo' que ha buscado, elegido y recibido", se concretiza en la vida de Ignacio como un proceso dinámico de búsqueda que lo ha transformado interiormente desde el momento

en que ha elegido dejarse llevar por las consolaciones que se manifiestan afectivamente. La Presencia del Misterio Santo se ha manifestado en su vida como ‘algo’ recibido e Ignacio ha sabido interpretarla como ‘lo’ que buscaba, por eso la ha acogido y, desde el primer encuentro, ha decidido mantener con Ella una relación personal que ha ido madurando en el tiempo. Y desde esa relación ha buscado el medio de ofrecer su experiencia a otros, elaborando para ello una metodología, los *Ejercicios*, y coordinando entre sí a todos aquellos que se unían a su estilo de ser cristiano en la Compañía de Jesús.

El Misterio, que es ‘S(s)entido’, se hace presente en modo muy humano y accesible a Ignacio. Lo sorprende, llama su atención y estimula su curiosidad, y poco a poco va urdiendo con él un itinerario vital que tiene al Misterio como su horizonte y a la acción del Espíritu Santo como la fuerza magnética que lo orienta hacia el norte de una realización escatológica a través de su afectividad, en la que descifra el camino a seguir. Un camino diametralmente opuesto a la búsqueda de sentido motivada por los valores sociológicamente propuestos por su educación, que lo llevan a perseguir lo que un noble caballero de su rango espera: fama, respeto y gloria.

3. La espiritualidad freudiana y espiritualidad ignaciana desde la búsqueda de sentido

El concepto fundamental de ‘espiritualidad’ se puede aplicar, como se ha hecho, no sólo a los dos personajes estudiados en este capítulo, sino a todos los hombres y mujeres de todos los tiempos, pues la pregunta por el sentido responde a la condición humana en cuanto humana. Es un aspecto que se desarrolla en el siguiente capítulo como dimensión transcultural de la espiritualidad. Si hay una diferencia entre Freud e Ignacio es en la modalidad de la respuesta. Pero en ambos casos ellos dan sentido a la existencia a través de la acogida de ‘algo’ desconocido que es asumido, de alguna manera, como interlocutor, con el cual se establece una relación que tiene como finalidad transformar la existencia a través de la profundización de la relación establecida.

La percepción del tránsito de lo percibido a lo escondido es posible porque tanto Freud como Ignacio co-intuyen en ellos el ‘misterio’. ‘Co-intuición’ es un término utilizado por San Buenaventura para explicar subjetivamente la percepción de la ‘innovación semántica’ mediante la cual se da el tránsito de lo percibido a lo intuido. Lo intuido aporta una densidad semántica sobre la que se debe reflexionar, pues necesita una nueva interpretación para asimilarla y acomodarla al contexto de quien tiene la experiencia.

Lo ‘otro’, el ‘misterio’, aparece independientemente de la consciencia de Freud y de Ignacio, ofreciéndose a su experiencia inmediata para después ‘dejarse pensar’. Pero hay una diferencia entre ambos que hay que tomar en cuenta siguiendo a Ricoeur, aunque en ambos casos se transite de lo conocido presente a lo desconocido, igualmente presente. Si en el caso de Freud el tránsito se da mediante un razonamiento analógico, en el caso de Ignacio, siguiendo a Ricoeur, se trata más bien de un movimiento *analógico* existencial. La diferencia se justifica por ‘lo’ que se revela: el misterio del inconsciente,

en el caso de Freud, y el Misterio de Dios, en el caso de Ignacio. Freud intuye la presencia del inconsciente a través de la observación personal, primero, y luego la verifica mediante el trabajo clínico. Ignacio intuye también la presencia del Misterio santo mediante su experiencia personal y luego la verifica mediante el acompañamiento y la consulta espiritual de otras personas.

La intuición inicial requiere en ambos casos afinar un método para precisar mejor la relación con 'lo' intuido. Así toman forma el psicoanálisis y el discernimiento de los espíritus como metodología. Se puede afirmar, entonces, que Freud accede a la dimensión inconsciente de la persona mediante la práctica y la doctrina del psicoanálisis, mientras que Ignacio entrelaza la libertad divina y la del ejercitante, siguiendo la práctica y la teoría de sus *Ejercicios espirituales*. En ambos casos es necesaria la supervisión de un analista y del ejercitador, respectivamente.

El mundo que se representa en el psicoanálisis está fundamentado en la experiencia personal y clínica de Freud, interpretada desde una tradición laica, en tanto que el mundo que se representa en los *Ejercicios* está fundamentado en la experiencia personal de Ignacio, interpretada desde la tradición religiosa católica.

Ahora bien, en la cosmovisión que sirve de *background* a la metodología de ambos autores, hay unos presupuestos que se asumen acríticamente. En el caso de Freud la cosmovisión parte del rechazo de la religión y, por tanto, el rechazo a cualquier forma de trascendencia-trascendente y de transformación personal que no sea regulada desde la inmanencia, lo que implica la imposibilidad *a priori* de concebir una relación personal y transformante con el Misterio santo. Para dar solidez a su planteamiento, Freud apela a la científicidad del psicoanálisis. El papel que juega la ciencia es de suma importancia para dar consistencia a su elaboración teórica, pues justifica por ella, en última instancia, la exclusión de la religión como punto de referencia cultural para su método interpretativo. La mediación privilegiada es el concepto: así como delante del Moisés buscaba Freud reducir su contemplación a conceptos, así toda la realidad debe ser reducida a conceptos para ser entendida. Si el inconsciente puede ser entendido como 'misterio', es porque hay que descifrarlo, interpretarlo conscientemente a través del concepto, de la razón. En este sentido el psicoanálisis es 'científico', calificativo muy controvertido desde otros sectores científicos, pues impugnan que el psicoanálisis tenga una tal metodología. En todo caso, en el psicoanálisis no se admiten realidades que no se puedan reducir a conceptos.

En el caso de Ignacio ocurre exactamente al contrario: interpreta inmediatamente sus mociones interiores desde una perspectiva religiosa, pues en su contexto socio-cultural no es posible otro modo de interpretación. Es anacrónico pensar en su tiempo la existencia de una visión secularizada de la realidad como fruto de una visión científica. Como diría Taylor, su mundo está todavía 'encantado' por los espíritus y es 'poroso' a lo invisible, como 'desencantado' y 'cerrado' está el de Freud. Lo cual significa que, para la metodología 'espiritual' y 'encantada' de Ignacio, la interpretación y el concepto son mediaciones para dar nombre a la experiencia del Misterio transformante, pues en la realidad sensible se hace presente la realidad invisible, pero se trata siempre de la única realidad, visible e invisible.

El contacto, la relación con el Misterio es la fuente de la transformación personal. De aquí que el método ignaciano no puede ser una 'reducción a conceptos', pues sería reducir el Misterio a categorías humanas, cuando de lo que se trata es de potenciar esas categorías a través de la comunión vital con el misterio del Misterio. Esa potenciación (*empowerment*) es el efecto de lo que tradicionalmente se llama la 'gracia divina', que lleva a desarrollar una actitud teologal como criterio de interpretación de la existencia a través de una visión de fe, esperanza y amor radicadas en la contemplación y asimilación de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo.

Resumiendo, se puede afirmar que, si por la pregunta por el sentido tanto Freud como Ignacio son espirituales, por la experiencia del M(m)isterio del inconsciente y de Dios son místicos.

4. Conclusión al segundo capítulo

En el primer capítulo se ha mostrado el proceso mediante el cual se ha transformado el ambiente cultural de Ignacio hasta llegar al de Freud. Como señala el mismo Taylor, y que se confirma en el estudio comparativo del segundo capítulo entre el caballero de la primera mitad del siglo XVI y el científico de la primera mitad del siglo XX, es que durante los aproximadamente cuatrocientos años que los separan, ha cambiado radicalmente el sentido que se da en el imaginario social a la presencia del misterio y a la transformación que produce. Un cambio que, después de la Segunda Guerra Mundial, ha puesto progresivamente raíces siempre más profundas y extensas en las sociedades occidentales, como lo certifica el análisis de Tacey y Bauman.

Ahora bien, según la definición de espiritualidad asumida desde una perspectiva antropológica, San Ignacio no es ni más ni menos espiritual que Freud y viceversa. Desde ese punto de vista se trataría solamente de dos espiritualidades distintas: el análisis efectuado no lleva a negar el inconsciente desde la perspectiva de Ignacio, ni a negar el Misterio santo desde la perspectiva de Freud. Para Ignacio era obvio interpretar religiosamente su experiencia, mientras que para Freud lo obvio era interpretarla desde una óptica secularizada.

Precisamente, como ejemplo de interacción a nivel antropológico fundamental del impulso hacia la trascendencia, religiosa, espiritual y cristiana, con la dimensión psicológica espiritual, pero no religiosa, en el próximo capítulo se muestra un modo de interpretar la interacción práctica entre la perspectiva psicoanalítica y la ignaciana.

Capítulo III

Una espiritualidad trascendente, transformante y transcultural

El resultado de la investigación del primer capítulo ha llevado a reconocer dos principios. El primero es que, gracias a la perspectiva desarrollada, la pregunta por el sentido de la realidad, o de la existencia, se puede considerar como el nivel antropológico básico de espiritualidad propiamente humana, base común para un 'sentido' religioso o secularizado. El segundo principio, indesligable del primero, es que el sentido escogido se recibe como una revelación, como la manifestación de 'algo' que se concibe como 'misterio' en una dinámica de encuentro/recepción de sentido que es común a un contexto secularizado o religioso tradicional.

Así, en el segundo capítulo ha quedado claro que ese misterio que ayuda a revelar la identidad de quien busca sentido, proviene, en el caso de Freud, del inconsciente, y en el caso de Ignacio, del Misterio santo de Dios. Por esta razón se puede considerar que tanto Freud como Ignacio son espirituales, porque comparten el mismo fundamento antropológico, y desde esa misma estructura humana se abren al misterio y por ello se puede decir que son también místicos. Obviamente, se trata de un paralelismo que se fundamenta en los principios establecidos en el primer capítulo, dado que comparten la misma dinámica en que cada uno vive su particular experiencia del m(M)isterio. No son experiencias equivalentes, pero la dinámica antropológica que las sostiene es la misma, por eso se puede establecer una comparación entre ellas. Se establece, así, un diálogo entre un planteamiento puramente racional, como el psicoanálisis, con otro que va más allá de la pura razón, como lo es la revelación cristiana, considerada desde la perspectiva ignaciana.

Un diálogo posible por el común fundamento antropológico, abierto a la posibilidad de una consideración transcultural de la dinámica transformadora de la vivencia del m(M)isterio. En este capítulo se explora esa posibilidad, en tres puntos. El primero muestra una vía para superar los prejuicios anti-religiosos que desde la Ilustración han influido y modelado el imaginario social a través de una crítica a la dimensión religiosa y trascendente de la persona desde las ciencias y su método. El segundo presenta cómo se tiene en cuenta la dinámica psicoanalítica freudiana en el proceso transformador de los Ejercicios espirituales. Se concluye, en el tercero, con un ensayo en el que confluyen el primer y segundo punto para fundamentar una concepción ignaciana de la vida cristiana.

1. Trascender, más allá del Iluminismo

En este apartado se pone la base, desde una perspectiva científica particular, a una consideración crítica al modo en que la religión ha sido tradicionalmente tachada como signo de inmadurez humana e infantilismo científico.

1.1. Animales espirituales

El hombre, parafraseando la conocida definición de Aristóteles como animal racional, puede ser definido hoy también como animal espiritual: “El carácter superlativo de la espiritualidad humana se manifiesta en su incoercible tendencia a indagar o cuestionar las últimas dimensiones de la realidad y la propia experiencia, como consecuencia de los iterativos «por qué» que los humanos, desde los primeros años de vida, añadimos con inusitada frecuencia a la simple experiencia de la realidad”.¹³⁵ Constatar la posibilidad de una tal definición desde el campo de las neurociencias al que se dedica Ramón Nogués y después de la crítica secular al hecho religioso en general, y al cristiano en particular, constituye un hecho digno de ser reflexionado.

En efecto, una tal definición del hombre no hace sino confirmar cuanto se ha asumido en el primer capítulo: que el proceso de secularización avanzado en el que se encuentran las sociedades occidentales consiente hoy definir la ‘espiritualidad’ sin ninguna relación a una realidad meta-histórica, sino más bien como demostración de la innata capacidad humana de preguntarse del porqué de todo, que es el camino para encontrar un sentido a las realidades últimas de la existencia. Precisamente, esa capacidad humana innata es el motor que permite al hombre trascender su condición inmediata mediante la búsqueda de sentido

Ahora bien, ese ‘motor’ está ubicado en el interior del conjunto anatómico y fisiológico del ser humano: en el cerebro. Obviamente, así como la constatación del hecho de la trascendencia no conlleva la explicación del hecho, así, aunque se conozca el motor (el cerebro) no se sabe cómo funciona, y mucho menos, cómo es posible que se dé el tránsito del cerebro a la mente humana (cf N 14).

Una tendencia muy difundida, pero sesgada sobre la base de los datos que hoy se tienen, propone “una razón pura que eliminaría todos los restos «no razonables» de la mente humana, entre ellos, naturalmente, las religiones. Esta visión de la razón, excluyente de los demás componentes de la mente humana, ha merecido una justificada crítica desde una filosofía del conocimiento que advirtió que la pretendida razón pura no era ni deseable ni existente” (N 35).

La explicación de tal crítica se fundamenta en el hecho de que la capacidad racional humana está vinculada al fenómeno de la evolución y no puede ser desvinculada de

¹³⁵ R.M. NOGUÉS, *Neurociencias, espiritualidades y religiones*, Sal Terrae-Comillas, Madrid-Maliaño 2015, 13; se abrevia N.

ninguna manera de las pulsiones y emociones que son también parte constituyente del ser humano en cuanto humano. En efecto:

“Lo más específica y típicamente humano no es una imposible racionalidad pura (que no existe), sino una mente compleja, ensamblada sobre sedimentos animales y mentales muy arcaicos, y que se manifiesta aguda y conflictivamente expresada en bases pulsionales y emocionales muy firmes acompañadas de indicaciones racionales orientadoras. [...] Imaginar la existencia de razonamientos puros, no «contaminados» por funciones arcaicas (reflejas, pulsionales, emocionales, etc.) es evolutiva y estructuralmente una pretensión irreal” (N 37).¹³⁶

Ahora bien, sobre el movimiento que lleva del cerebro a la mente humana se sabe mucho, respecto a algunos años atrás, pero no lo suficiente como para explicar el fenómeno de la conciencia refleja en sus diferentes aspectos. En los círculos científicos se habla de ‘conciencia emergente’ que surge “en la actividad neural sincronizada de los núcleos dorsales del tálamo” (N 45), pero se ignora todavía la naturaleza de esa conciencia como receptáculo y procesadora de información, como estado subjetivo de ‘intencionalidad’ y de experiencias emocionales y sentimentales.

En resumen: “La multiplicidad de teorías sobre la conciencia constituye un buen índice de la dispersión de opiniones al respecto, cosa que en ciencia siempre indica debilidad de referencias y poca fiabilidad de la evidencia” (N 47-48).

1.2. El ‘yo’

La constatación de la situación científica apenas señalada hace posible que el análisis del ‘yo’ se haga desde diferentes perspectivas: neural, somática, psicológica, ética, social, metafísica. Aunque sin perder de vista que hay que situarlo “en la coherencia biológica de la individuación” (N 49).¹³⁷ Lo cual significa que “el yo constituye una impres-

¹³⁶ “Considerar la razón como un advenimiento independiente de las emociones y pulsiones vitales significaría postular un origen espiritualista desencarnado para esta original capacidad de los humanos. Se trata más bien de una nueva competencia que enriquece un mundo cerebral muy comprometido con los intereses de supervivencia y que se mantiene dependiente de ellos. Me gusta comparar (tomando siempre las distancias adecuadas) el estado de la razón en el complejo mundo mental humano con lo que significa una aleación. La aleación es habitualmente una mezcla íntima de metales que, incluso en algún caso generando un nuevo compuesto, representa una situación de mezcla asociativa que da lugar a nuevas propiedades y competencia (el bronce o el acero por ejemplo), y en la que es difícil distinguir los componentes. Así, la razón aparece siempre en aleación con las pulsiones y las emociones, dando lugar a un producto mental nuevo que es la razón emocional al servicio de las pulsiones de la vida. Evolutivamente hablando, no tiene mucho sentido considerar la razón como una competencia aislada de la base cerebral arcaica de los primates. Razón, emoción y pulsiones actúan siempre conjuntamente, dando lugar a una experiencia mental nueva, que no es la razón pura sino la más característica y propia del mundo mental humano” (N 35-36).

¹³⁷ El *self* “puede ser considerado como un paraguas bajo el que se reúnen una constelación de constructos como: conciencia de sí mismo, monitorización del yo, reconocimiento propio, autoidentificación, autocontrol, centro de actividad, teoría de la mente, diferenciación sujeto-objeto y comprobación de la realidad. Aluden también a las distintas acepciones con las que Karl Jaspers aludía a la conciencia del yo: sensación central de vida, conciencia de protagonismo, consistencia de la propia persona, distinción del propio yo frente a lo que nos rodea, e identidad en el tiempo y el relato” (N 50-51).

cindible y muy fiable función vital, que mantiene la consistencia psicológica, nos da un aceptable registro de la realidad y nos confiere una buena capacidad de acción frente a los desafíos del medio” (N 49-59). Sin embargo, para que el protagonismo que el ‘yo’ ejerce tenga margen de acción, no hay que suprimirle la libertad.

Al respecto hay dos posiciones simplistas. La primera hace referencia a la ingenuidad materialista: “invocando ideológicamente el principio lógico y físico de causa-efecto, se acaba postulando que no es posible la libertad, dado que cualquier experiencia personal de libertad no es más que el resultado de una concatenación de causas y efectos sobre los que el sujeto no tienen ninguna capacidad real de intervención”. La segunda, por el contrario, se define como espiritualismo: “la libertad sería una capacidad de autodeterminación absoluta y no dependiente de condiciones físicas, caracterizada por una responsabilidad trascendente si no se responde a las indicaciones éticas adecuadas” (N 55-56). Para Nogués queda claro que “se puede hoy defender la libertad desde posturas que la consideran como un fruto evolutivo normal y sin recurrir necesariamente a postular entidades sobrenaturales que la expliquen” (N 60).

1.3. Trascender las necesidades

El margen de libertad del ‘yo’, por pequeño que sea, le permite, en última instancia, crear cultura. Un hecho clave que caracteriza al hombre como específicamente humano es su capacidad para superar las necesidades básicas que lo apremian, la cual se localiza anatómicamente en la zona de los lóbulos frontales, en conexión con otras estructuras cerebrales. Es lo que se podría caracterizar como su capacidad de crear cultura: un “progreso que no admite ningún tipo de comparación con cualquier otra especie, aunque en algunos aspectos esté enraizado en estructuras arcaicas compartidas con las demás especies y que dan lugar a manifestaciones comunes entre ellas” (N 62). Dicho de otro modo, la cultura humana no es posible sin el cerebro, enraizado en la ‘carne’, por eso es importante “comprender la base antropológica que explica el origen, estructura, constancia y venturosa inevitabilidad de estas manifestaciones trascendentes humanas” (N 63).

Así, por ejemplo, tres productos culturales como la estética, la ética y la religión, lejos de ser ‘algo’ que se añade a la estructura cerebral, representan más bien una producción espontánea que emerge de él: de la materia cerebral surge la cultura, que mediante la producción simbólica va mucho más allá de las necesidades para sobrevivir. Así “la ética vive de una utopía simbólica que la orienta hacia un modelo social de convivencia ideal; la estética se recrea en una expresión sensorial simbólica que apunta a una belleza que nos descubre la «otredad» de lo real; lo espiritual y religioso trabajan normalmente sobre relatos simbólicos que aportan sentido y trascendencia profunda a lo que vivimos” (N 64).¹³⁸ Nogués compara el conocimiento científico y la técnica con

¹³⁸ “Trascendencias [estética, ética y religión], pulsiones arcaicas [sexo, alimentación], reivindicaciones racionales [política], presiones sociales [agresividad] y los delicados procesos biográficos personales generan constantes intersecciones entre sí, dando lugar a este amplio, complejo, sorprendente y

los nutrientes de base. Lo que le pone sal y sabor a los alimentos son las trascendencias mencionadas (cf N 64).

En este contexto, la espiritualidad corresponde a “aquella inevitable dimensión en la que los humanos nos enfrentamos ante el gran misterio/enigma en el que se desenvuelve nuestra presencia en el cosmos. Ignorar esta dimensión significaría un grave error de interpretación acerca de lo que es la mente humana. Equivaldría a negar la capacidad de pensar y de orientar el mundo emocional. El interés por la dimensión espiritual/religiosa, efectivamente, está programado en nuestro cerebro, tal como admite casi unánimemente la antropología biológica” (N 75).

La secular crítica con la cual la Ilustración arremetió contra la religión, en realidad hoy se considera como ataques periféricos que no llegan a desvirtuar su integridad. En efecto, “nadie niega el valor de los intereses espirituales, entre ellos los de las espiritualidades religiosas, con lo que el debate se sitúa en la valoración de la dimensión espiritual, incluya o no lo religioso, como una dimensión trascendente igualmente válida, programada, positiva y eficaz como lo son la ética o la estética (cuyo interés nadie pone en duda), y que lo que examina es el valor concreto de cada postura, ya sea en ética, en estética o en espiritualidad o religión” (N 76).¹³⁹

Por ello es posible hablar hoy de espiritualidad dejando de lado lo religioso. La espiritualidad se convierte en religiosa sólo cuando entra en juego explícitamente Dios. Lo espiritual se vive como ejercicio de la libertad personal, incluso en su dimensión pública “mientras que respecto de lo religioso la sociedad europea (no así, por ejemplo, la americana, la india o las africanas) manifiesta una automática reacción tendente a confinar lo religioso a la privacidad, temiendo por la colonización de la vida por parte de instituciones o instancias opresoras (figuras de Dios). Entre espiritualidad y religión, Dios sería el problema” (N 83-84). Por ello, la popularidad de la que goza hoy la espiritualidad como dimensión humana inalienable ha quitado impulso a la crítica científica fundamentalista de la religión, porque Dios no entra en sus planteamientos.

conflictivo campo de conductas individuales. Se trata de soluciones que cada uno ha de forma «homeostática» (es decir, intentado mantener una condición interna estable mediante una compensación de fuerzas) al conjunto de pulsiones y presiones que su dinámica vital le plantea. En esta labor se combinan influencias biológicas básicas, aspiraciones de superación, ambiciones y deseos, elaboraciones mentales muy finas y tendencias muy elementales en una sorprendente paleta de matices” (N 76-77).

¹³⁹ “Si entendemos por espirituales las manifestaciones amplias del interés que los humanos muestran por dimensiones trascendentes a las necesidades de supervivencia (y aquí se podrían incluir intereses de profundización del mundo interior, aspiraciones éticas, actitudes de sintonía profunda con las grandes dimensiones de la realidad, intereses estéticos, aspiraciones religiosas, pasión por el establecimiento de la justicia...), a nadie se le ocurriría desautorizar en bloque estas manifestaciones como contrarias a los intereses humanos. Siendo así que las espiritualidades abarquen este conjunto de fenómenos, es lógico que, abandonando posturas ideológicas, el estudio de los fenómenos espirituales y/o religiosos discurra hoy por veredas más objetivas y neutrales que las que ha recorrido en la más reciente historia europea desde la Ilustración” (N 84).

1.4. Espiritualidad y religión

La tendencia actual en algunos círculos científicos, es concebir la dimensión religiosa/espiritual personal de tal modo que se ubiquen “lúcidamente las funciones espirituales y/o religiosas de la mente en un entramado razonable, es decir, susceptible de ser analizado por una razón informada y abierta, aunque consciente de la imposibilidad de exigir una fundamentación racional última y definitiva de la realidad, organizada por la contingente razón humana” (N 94).

En este sentido, hay que reconocer dos cosas. La primera, que las espiritualidades religiosas de las grandes tradiciones se fundamentan en la relación con Dios:

“Dicho de otra manera, la mayoría de humanos que son espirituales lo son porque son religiosos. Esto significa que su espiritualidad tiene como referencia una realidad (a la que genéricamente llamamos Dios o dioses) en la que contemplan el origen de la vida, su fundamento perenne y una referencia final en un límite que está más allá de las coordenadas de espacio/tiempo en la que nos movemos. [...] Ser religioso implica vivir «en relación con...», aunque no en «dependencia servil de...», de forma parecida a como la vinculación que implica una correcta relación humana supone vivir en relación con el otro en situación de empatía y simpatía, pero no dependiente de él. Este estado relacional maduro es importante en la espiritualidad religiosa para que esta espiritualidad no se vuelva alienante” (N 97).

La segunda cosa por reconocer es que la religión y su espiritualidad dan un sentido global a la existencia a través de creencias y objetivos finales, junto con los sentimientos que le son asociados. Obviamente no son las únicas, hay alternativas como la ciencia y el materialismo, pero es frecuente que las personas “al enfrentarse con el tema del sentido global, interpretan como insuficientes estas alternativas y optan por buscar el sentido global en la trascendencia religiosa expresa o en sus equivalentes no expresamente religiosos” (N 142). Sin embargo, para que la espiritualidad religiosa sea acogida como dadora de sentido global, mucho depende de la presentación que se haga de ella: “En las sociedades seculares, democráticas, técnicamente avanzada y abiertas, la proposición religiosa tendrá que asumir una presentación que pueda cotejarse con dignidad y sin privilegios con las demás propuestas culturales con las que convivirá” (N 143).

1.5. Conclusión

En síntesis, según Nogués el fruto de la nueva situación “parece que apunta a dar por finalizada la gran controversia sobre lo religioso, al menos en los términos en los que se establecía, dado que tanto la solemnidad de lo religioso como la capacidad crítica de la razón superior han entrado en crisis” (N 92). La pretensión de una razón pura absoluta ha sido desmontada por la visión evolutiva y por la neurología. Por eso se puede compartir la afirmación del mismo autor: “El debate europeo acerca de lo religioso y espiritual se encuentra en un momento muy interesante, que configura un punto de inflexión en la historia del proceso secularizador” (N 91). Es más, se constata el retorno de lo religioso como “un nuevo modelo de vivencia social de lo religioso en nuevos

parámetros. Quizás tenga algo de «retorno de lo reprimido», pero, como es habitual, lo reprimido retorna en manifestaciones nuevas e imprevistas” (N 91).

En síntesis, no se puede seguir arguyendo desde la ciencia que el fenómeno religioso y la espiritualidad, entendidos desde una perspectiva antropológica como superación de las necesidades básicas, o como búsqueda y encuentro de sentido de la existencia, sean ajenos a la estructura humana fundamental, como si fuesen producciones culturales que nada tienen que ver ella.

2. Los principios psicoanalíticos de los *Ejercicios*

Una posición psicoanalítica favorable a una relación constructiva con la experiencia religiosa, reconoce que ésta tiene un valor psíquico incuestionable y que depende de una configuración personal y comunitaria, ligada a una tradición. Su valor radica en la representación de lo sagrado enraizada en la estructura afectiva, que influencia sucesivamente los procesos cognitivos. Por eso Carlos Domínguez Morano afirma que

“las representaciones religiosas nacen en el ser humano cosidas a los primeros objetos de amor y de odio en cuya interrelación se configura lo más importante de la personalidad. Posteriormente podrán reelaborarse esas representaciones en un nivel cognitivo. Podrán incluso ser negadas en posiciones de agnosticismo o de ateísmo. Permanecerán siempre, sin embargo, en los estratos afectivos más hondos, movilizándolo y determinando las posiciones que se adopten frente al hecho religioso. No son nunca ajenas a estos «objetos internos» las posiciones que se adoptan a favor o en contra de la religión”.¹⁴⁰

Teniendo en cuenta este caldo de cultivo ‘arcaico’ en la historia de la persona, y dependiendo de la formación religiosa que reciba, cuajará en ella una determinada actitud religiosa. La idea de Dios -base psíquica de la experiencia religiosa- está asociada a la vida psíquica y es afectivamente ambigua, impregnada de la ambivalencia propiamente humana entre amor-odio, atracción-rechazo, de dónde se generan normalmente los sentimientos de culpa. En este sentido no existe una experiencia religiosa ‘pura’, exenta de conflicto.

El objetivo de este apartado es presentar la interacción entre los principios teóricos que orientan tanto el psicoanálisis como los *Ejercicios*, para en el apartado siguiente verificar la interacción práctica de esos principios con la respectiva práctica freudiana e ignaciana.

2.1. *Imaginario social y experiencia religiosa*

Una de las fuentes principales de donde surge el conflicto religioso actual con la idea de Dios proviene del imaginario social. Está muy difundida la idea de que para una normal madurez humana hay que renunciar a la experiencia religiosa y a la representa-

¹⁴⁰ C. Domínguez Morano, S.J., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño s/f, 15; se abrevia en adelante DM, seguido del número de página.

ción ilusoria que promueve. Ella impide el proceso normal de autonomía personal porque es contraria al crecimiento humano de la persona: para ser felices con Dios hay que sacrificar la felicidad en este mundo. Además, se considera también la religión como una fuerte motivación para la agresividad y la violencia, que impone verdades y promueve actitudes sectarias y mesiánicas, fundamentalistas y fanáticas. Lo cual se une también a cierta alergia hacia los grandes proyectos y relatos: “Se nos dice que ya no poseemos un criterio para caminar hacia un fin y que sólo hay lugar para una infinitud de finalidades muy heterogéneas, fragmentarias y particulares. Se acepta con suma tranquilidad la imposibilidad de fundamentar nuestro conocimiento y nuestra vida. *No hay ningún fundamento* -afirma Vattimo- *para creer en el fundamento*” (DM 35). Sin embargo, y como contrapartida, el rechazo a la religión puede provenir también de un “movimiento inconsciente que se opone a una realidad que podría ser experimentada como cuestionadora, y conflictiva por tanto, para la situación que se pretende mantener” (DM 34).

En este sentido es posible interpretar psicoanalíticamente los *Ejercicios* de san Ignacio, entendiéndolo como la acción inconsciente de mociones ‘espirituales’ que se manifiestan conscientemente como expresiones afectivas de consolación o desolación. Se trata de un lenguaje bipolar que responde a la acción de Dios en la subjetividad de la persona. Efectivamente, el camino de búsqueda interior ha llevado a san Ignacio a tomar contacto y explorar su mundo interior, su subjetividad.

2.2. Subjetividad y libertad

En el marco de referencia teórico que san Ignacio elabora, la subjetividad es el ‘lugar’ donde nace y reside la libertad, pues no hay objetividad posible sin subjetividad, es “como una clave decisiva por la que debe pasar toda referencia objetiva” (DM 164). Pero también es cierto que tomar contacto con la subjetividad personal produce miedo y temor pues implica “el reconocimiento de la propia responsabilidad, del propio riesgo y de la propia libertad y, con todo ello, el de una ineludible soledad. Esa misma subjetividad, lo sabemos también, produce con frecuencia el recelo en todas las instituciones socio-culturales, pues, con frecuencia, se percibe en ella un potencial obstáculo para la propia dinámica, necesariamente situada en el polo de la objetividad” (DM 165). Siempre y en todo caso, Ignacio afirma la autonomía de la persona: “Es la persona la que, a pesar (o mejor, a través) de la entrega total de la *libertad y el querer*, tiene (paradójicamente) que elegir y tiene que dar su propio beneplácito a las decisiones que corresponda adoptar sobre su vida” (DM 165).¹⁴¹

En este sentido, la libertad se entiende en función de capacidad de tomar decisiones, por eso es necesario distinguir entre ser ‘libres de’ y ser ‘libres para’. Desde una postura

¹⁴¹ Ignacio se da cuenta “de que a través de la sumisión a las prácticas e ideas morales y religiosas comunes de su época estaba traicionando la referencia a lo que más tarde llamará su propio *querer y libertad*. El sometimiento acrítico a ‘lo dicho’ estaba bloqueando en ese momento ‘su propio decir’” (DM 164).

cristiana significa que la persona acepte la condición de creatura y se abra a la alteridad trascendente en diálogo con la voluntad divina. Así tiene sentido hablar de ordenar la afectividad, ser libre *de* los desórdenes personales *para* ser libre en la respuesta a Dios.

“Sólo desde la libertad que se conquista desde la ordenación afectiva es posible leer la voluntad de Dios sobre cada uno. Esa voluntad de Dios es la referencia objetiva suprema que ha de buscar el sujeto. Voluntad de Dios que se expresa a través de unas mediaciones objetivas que Ignacio evidentemente no puede desatender: la Iglesia, la moral, los ideales ascéticos o espirituales, etc. Pero esas mediaciones no suplantarán nunca la labor de averiguación que el sujeto debe realizar en el ámbito interno de su conciencia. Es en la singularidad del propio deseo, y no en la participación de unos contenido morales o religiosos, donde el sujeto ha de encontrar la voluntad de Dios sobre él” (DM 166).

En efecto, el cristianismo y los *Ejercicios* no son sólo para mejorar la vida moral del sujeto, se trata más bien “de favorecer una experiencia mística, una experiencia de encuentro entre el Criador y la criatura y, por tanto, de algo que se inscribe necesariamente en el terreno de la subjetividad y la intimidad de cada uno. Todo ello tendrá que finalizar en una necesaria inserción en el campo de lo real y, por tanto, en una opción en el terreno de los valores morales y religiosos. Pero esa opción parte y surge desde los rincones más íntimos de la subjetividad en su encuentro con el Señor” (DM 167).¹⁴²

2.3. Libertad y toma de decisiones

La libertad, como se ha visto, se orienta a la toma de decisiones, y porque tiene esta orientación es cuestionada por la psicología. Obviamente, no se trata de una libertad sin condicionamientos. Es un hecho que aun en los *Ejercicios* la elección se da siempre “desde un conocimiento que siempre es limitado, desde una racionalidad que es incompleta y desde unas motivaciones particulares y, en buena parte, desconocidas. La elección, pues, está asociada a la finitud del ser humano y de ahí que nadie pueda disfrutar sino de un régimen de «libertad condicionada»” (DM 208). Pero, aunque la libertad sea indemostrable, es un hecho que “empíricamente, el ser humano se vive a sí mismo como libre y que su conducta no se comprende sin esa aspiración de libertad” (DM 204).

Paradójicamente, el contexto sociocultural actual ofrece una concepción de la libertad cuya aspiración es, prácticamente, elegir todo, sin comprometerse con nada para “disfrutarlo todo sin renunciar a nada. Es la utopía de la renuncia a la renuncia. Los efectos son catastróficos” (DM 213). Como, por ejemplo, la regresión a la infancia, que no es sino la ávida búsqueda de seguridad: “se pretende ser sustentado sin verse sometido a la más mínima obligación. El consumo y la diversión son sus dos grandes aliados y la

¹⁴² A continuación añade: “Una actitud obstinadamente moralizante ha venido, en efecto, a pervertir con demasiada frecuencia el sentido más profundo de los Ejercicios; viniendo a imponer una dinámica obsesiva que, generalmente, acababa por agostar la experiencia mística que hay que situar en la base misma del proceso” (DM 167).

consigna que preside todo el comportamiento es: *¡No renunciarás a nada!*” (DM 215). Otro efecto es el fomento de una aspiración a una autonomía personal que confunde fácilmente la liberación de influencias externas con desvincularse de los otros y del compromiso personal. Según Dominqu ez Morano, “el valor supremo ya no es lo que nos supera [trasciende] sino lo que encontramos en nosotros mismos. Y ello significa en primera instancia que vivimos una especial dificultad para la apertura a la alteridad, para la relación, para el contacto y, por tanto, para el vínculo y el compromiso” (DM 210).¹⁴³

Sin embargo, a pesar de esa situación socio-cultural, el objetivo de la terapia freudiana y el de los *Ejercicios* es común, pues según Freud se trata de “reconstruir el yo, liberarlo de sus limitaciones y devolverle el domino sobre el ello, perdido a consecuencia de sus pasadas represiones...”.¹⁴⁴ Y san Ignacio indica que los *Ejercicios* son “para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” (EE 21).¹⁴⁵ Por ello se puede considerar que en ambos casos se lleva a cabo un proceso de transformación de la libertad, a través de la toma de conciencia de lo que el misterio personal y divino revelan, lo cual lleva a tomar decisiones que tocan lo más profundo de la existencia personal.

Para profundizar en el tema se desarrolla a continuación una interpretación, con elementos teóricos freudianos, de cómo en los *Ejercicios* ignacianos se da un proceso de transformación personal.

2.4. Transformación psicoanalítica freudiana en los Ejercicios Espirituales

Una perspectiva psicoanalítica de los *Ejercicios* de San Ignacio los concibe como la ejercitación para “retirar las cargas afectivas de aquellos objetos que se tenían investidos libidinalmente, y después de quitadas, buscar y hallar la voluntad divina, es decir, iniciar (*buscar*) un proceso de nuevo investimento libidinal y encontrar así (*hallar*) un nuevo objeto (*la voluntad divina*)” (DM 43). No se trata sino de “una propuesta de transformación profunda de la identidad personal” (DM 44) a través de la transformación afectiva que es re-modelada por las leyes del ‘principio de realidad’, para decirlo freudianamente (cf DM 45).

¹⁴³ “[...] entre las dificultades para elegir y los factores que impiden el compromiso hay que situar como los más importantes 1. Los de la escucha exclusiva de la propia experiencia interior y acentuación unilateral de la necesidad de autorrealización. 2. El deseo de liberación de las pautas impuestas por la sociedad. 3. La desconfianza ante todo lo antiguo recibido por tradición. 4. El deseo de ser artífices exclusivos de la propia personalidad. 5. El celo inmoderado de libertad personal” (DM 211).

¹⁴⁴ S. FREUD, “Psicoanálisis y medicina”, en *Obras completas*, III, 2922, citado en DM 204.

¹⁴⁵ En la primera anotación de los *Ejercicios* (EE 1) afirma igualmente san Ignacio: “por este nombre, de ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales; de la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales”.

2.4.1. Relación parental y experiencia religiosa

Desde una perspectiva psicoanalítica se considera que la primigenia relación parental es la base psicológica de la experiencia religiosa, especialmente aquella que se da con la madre. Se trata de una originaria situación de fusión placentera y reconfortante del niño con el mundo/madre, donde se da la experiencia de un 'todo', sin que se dé todavía la de un 'yo': "es una especie de infraestructura de lo que más tarde podríamos llamar la vertiente mística de la experiencia religiosa. El deseo de Dios, de un encuentro, de una unión plena; la experiencia de sentirnos inmersos en la totalidad de lo divino, difícilmente se haría posible de no haber existido previamente este tipo de experiencia ligada a la relación maternal" (DM 21-22). Es decir, la unión al todo a través de la madre resulta la experiencia antropológica fundamental para la experiencia religiosa, considerado el hecho asentado que sin un adecuado amor y cuidado parental es más difícil la integración personal. Su carencia mina la confianza básica y, como consecuencia, la posibilidad de una sana experiencia religiosa, pues la confianza básica y la experiencia religiosa se refuerzan mutuamente.

Respecto a la relación con el padre, su imagen se refleja en el hijo como omnipotente y omnisciente, es el espejo donde el hijo se contempla. Pero el padre debe 'aterrizar' al hijo de su mundo de omnipotencia hacia el mundo de las realidades finitas y limitadas, debe 'limitarlo': separarlo de la madre, darle sentido de la realidad, aunque persista el deseo de fusión/de Dios propio de la relación materna.¹⁴⁶ El proceso de separación que el padre propicia es fundamental para la maduración psicológica y humana la cual, paradójicamente, fomenta la integración personal y grupal: "Todo un mundo de prescripciones, ideales, proyectos, leyes y normativas irán siendo incorporados a lo más íntimo del propio yo, en una progresiva apertura e inserción en el grupo humano, en sucesivos ritos de iniciación y en complejos mecanismos de identificación y contra-identificación con los modelos del entorno" (DM 24).

Desde la relación parental originaria se ponen también las bases para la maduración de la experiencia religiosa, pues en ella es fundamental la experiencia de la presencia del misterio, que se asocia a la confianza básica de corte materno y debe articularse con la ley, la moral, el ideal, la promesa, el compromiso histórico, que representan los elementos simbólicos paternos. Deseo de Dios y exigencia ética no se pueden desvincular. Así, Dios se convierte no sólo en una fuente de gozo, en la unión a Él, sino también en un exigente modelo de vida: "fuente de un compromiso ético, de un proyecto y de un ideal de transformación de la historia" (DM 25). De aquí que con una adecuada relación parental "la experiencia de fe se convierte así en una fuente permanente de confianza, de apertura y aceptación del otro, de disposición amorosa y acogida de la diferencia, de

¹⁴⁶ "Por eso el alumbrado, a diferencia del místico, pretende disolverse y eliminar su propio 'Yo' en la relación con lo divino. Se muestra así incapaz de asumir su condición de 'ser separado', la soledad que le marca con ello, pero que es la única que posibilita un auténtico encuentro y un auténtico intercambio en la comunicación. El iluminado, al igual que el histérico, *ama el Amor*. Pero, amando la experiencia del amor, es incapaz de amar al otro" (DM 23).

actitud de comprensión y perdón, de esfuerzo por crear lazos, de tarea reconciliadora y pacificadora en los inevitables conflictos” (DM 22).

2.4.2. La transformación como cambio del objeto pulsional

La consolidación de la experiencia religiosa de Dios, cuya fuente es la relación parental, se da a través de la progresiva asociación de la libido a valores religiosos. En efecto, “la pulsión se va fijando a las representaciones (ideas, imágenes, recuerdos) en el curso de la historia del sujeto. La energía pulsional va de este modo depositando en esos objetos cargas afectivas (catexias), generando así unas vinculaciones entre lo que en principio era energía libre y las diversas representaciones que van apareciendo en la vida del sujeto. Así se van creando unas estructuras vinculadas para cada individuo según la trama de los acontecimientos, personas, cosas o ideas que van sucediéndose en la vida de los sujetos” (DM 51). En efecto, lo que interesa a Ignacio en el proceso de los *Ejercicios* es “crear unos nuevos vínculos entre representaciones y afectos. Le interesa, particularmente, que la ‘representación Jesús’ condense toda una serie de afectos que hasta ahora el ejercitante podría tener fuertemente vinculados a otras representaciones, quizás ‘desordenadas’” (DM 51).¹⁴⁷ La experiencia religiosa de los *Ejercicios* apunta a una transformación afectiva que es una *reconversión libidinal* (cf. DM 124).

La transformación afectiva que se persigue toca la profundidad de la persona porque implica un cambio del objeto pulsional y ello no puede realizarse sin conflictos, resistencias y defensas: “la resistencia es algo inherente al tratamiento porque, entre otras cosas, la curación es considerada por el yo como un nuevo peligro” (DM 55). Así, la experiencia de los *Ejercicios* no se basa en ideales abstractos de vida, sino en la experiencia de esos ideales y en la dificultad para alcanzarlos. Ignacio lo sabe muy bien por experiencia, pues si su transformación se hizo posible “fue gracias a la lucidez de su conciencia para captar lo que eran sus dificultades específicas, sus resistencias, sus propios mecanismos defensivos, etc., todo ello unido a la conciencia paralela de su coraje y de su nueva confianza en el poder de Dios” (DM 87).

Por eso, ordenar los deseos resulta de importancia decisiva, para centrarlos en el deseo de Dios.¹⁴⁸ Dicha ordenación “se lleva a cabo a partir de una implicación integral del sujeto en el objetivo y, al mismo tiempo, como resultado de una acción misteriosa de Dios en su alma” (DM 146). El fondo antropológico que se presupone es

¹⁴⁷ “Porque sólo así, por la reconversión del deseo desordenado en otro ordenado, la renuncia al objeto de amor se hará de modo auténtico y no como un «sacrificio» que, a la larga, acabaría viniéndose abajo. Sólo así será posible esa coherencia entre deseo y libertad de la que nos habla Ignacio en el ‘Principio y fundamento’ (deseando y eligiendo, nos dice allí, *lo que más nos conduce para el fin que somos criados*). Sabe Ignacio muy bien que, en realidad, no elegimos lo que no deseamos desde lo más profundo de nuestro ser” (DM 96).

¹⁴⁸ “Si el sujeto del deseo en los *Ejercicios* es esencialmente el ejercitante, el objeto del deseo, de un modo directo o indirecto, es siempre Dios” (DM 143).

“una ordenación radical y primaria de todo nuestro dinamismo hacia Dios. Por tanto, en todo lo que el ser humano hace, late una búsqueda que sería la focalización de su vida hacia Dios. El pecado vendría a ser la pérdida de esa finalidad de fondo que busca a Dios como fuente última de la felicidad. La misma inclinación a bienes concretos y determinados derivaría de esta iniciación básica y más profunda que apetece el Bien consumado y perfecto. Esta tendencia -según Suárez- ha de coordinarse necesariamente con la inclinación de nuestro ser al bien propio del sujeto apetente. Pero habría en el hombre una inclinación primera radical por la que ama naturalmente a Dios más que a sí mismo” (DM 146).

2.4.3. *El peligro siempre presente de una falsa transformación*

Sin embargo, hay un mecanismo que opera en sentido contrario al proceso de la transformación, teológicamente concebido como ‘concupiscencia’, psicoanalíticamente como libido, que sin haber corrompido ni pervertido la dinámica fundamental del deseo, se contrapone a él y por eso el desarrollo de la vida cristiana se experimenta como lucha interior. No es posible ordenarse hacia el fin deseado si no es a través del ordenamiento interior del deseo mismo. Es importante subrayar que no se trata de una ascesis finalizada a sí misma, sino dirigida a conseguir una armonía personal integral para orientar el comportamiento centrándolo en el deseo de Dios. De aquí que no sorprenda que el deseo se pueda extraviar fácilmente y ser atacado desde varios frentes, por eso hay que evitar todo lo que pueda inducir a una falsa transformación.

Los *Ejercicios* son “una auténtica ‘hermenéutica de la sospecha’ que tiene por objeto las estrategias del engaño en el terreno de la vida espiritual” (DM 45). Se trata de pasar de una visión narcisista en la que vive el yo, a una regida por el principio de realidad. Este tránsito es posible gracias a la experiencia religiosa como dadora de sentido. La transformación auténtica se da reordenando los deseos para que los afectos sean reorientados. Si el objeto de toda elección es algo que se puede desear, el deseo debe ser ordenado de acuerdo al sentido de la vida que se ha elegido.

Así, en la primera semana de los *Ejercicios* se trata de: “experimentar una transformación profunda en el orden de los afectos, de modo que las vinculaciones que fueron objeto de intensa gratificación, que determinados objetos de amor que se han ido configurando al hilo del existir en contra o al margen del plan de Dios, sean revocados, rechazados, dados por perdidos e, incluso, *aborrecidos*” (DM 104). Pero como la posibilidad del autoengaño está siempre presente, Ignacio ofrece una estrategia para luchar contra él en lo que hoy se podría llamar el protocolo de las reglas de discernimiento. No es posible desarrollar en este contexto el contenido de esas reglas, pero el título que pone san Ignacio es elocuente: “Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la anima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar” (EE 313). Propone el Santo dos protocolos: para la primera semana de los *Ejercicios*, cuando el engaño se presenta de forma abierta (EE 313-327), y para la segunda semana (EE 328-335), cuando el engaño se manifiesta encubierto bajo apariencia de bien.

En la experiencia religiosa de los *Ejercicios*, tan importante como estar atentos al autoengaño es tener presente la acción del Espíritu Santo:

“es la fuerza que empuja, transforma, rompe moldes en el corazón de la historia humana y en cada hombre y mujer que la componen. Por eso, podemos estar tranquilos pidiéndole a Dios la transformación del deseo que se nos resiste a su obra. Es el corazón el espacio donde Dios interviene en la historia, donde interacciona auténticamente con la vida, donde rompe moldes y obra «milagros». Podemos pedir así en la confianza de que podemos encontrar y recibir” (DM 98).

2.4.4. Transformación de la afectividad y el deseo para amar

San Ignacio tiene, en los *Ejercicios*, una visión del ser humano finalizado al amor a Dios, pues “sólo cuando la persona se sitúa en un radical descentramiento respecto a sí misma para referirse a Dios, como centro y sentido de su existencia, encuentra, paradójicamente, su sentido y su libertad” (DM 140). De este modo se ordena “de modo natural y espontáneo, a través del deseo, a la búsqueda y posesión de Dios como el Bien supremo” (DM 140). Se trata de que el amor a Dios sea la motivación de las decisiones que se toman. Todo se juega en la estructura del deseo, ya que en los *Ejercicios*: “Todos los medios, recursos, peticiones, propuestas, etc., que se hacen al ejercitante van encaminados a hacer que lo que él ha considerado como fin último de la existencia humana llegue, realmente, a convertirse en el objeto del deseo del ejercitante” (DM 141). A través del deseo se da el impulso hacia la unión con Dios para que el ejercitante sea movilizado por el amor y éste movilice la memoria, la imaginación, el entendimiento y la voluntad para que hagan su parte en el proceso.¹⁴⁹

Lo que Dios quiere se manifiesta a través de la afectividad:

“sólo en la singularidad del propio deseo, y no en la participación de unos contenidos morales o religiosos, es donde el sujeto tiene que leer el deseo de Dios sobre él. Nadie, por tanto, ni con sus ideas, ni con sus valores, ni con sus interpretaciones de la realidad, podrá sustituirle en la tarea de averiguar a través del propio deseo lo que Dios quiere. Es un lugar, por tanto, en donde la libertad, la soledad y el riesgo coinciden. Por ello el ejercitante no podrá, bajo ningún concepto, sustituir su deseo por el de otro. Ello significaría caer en esa trampa, de claro carácter defensivo, que viene dada por la delegación de la propia responsabilidad en otro que se ofrece como investido de poder y clarividencia” (DM 154).

¹⁴⁹ “El deseo expresa la dinámica unitiva que el amor comporta, en un intento de eliminar toda distancia y toda diferencia con el objeto de amor. Impulsa, por ello, al establecimiento de unos vínculos con los objetos (en su sentido psicoanalítico, persona, cosa o, incluso, ideas) con los que intenta clamar una carencia, una falta de ser, que existe en su misma raíz. Y aunque en su búsqueda late una aspiración que, finalmente, tiene un carácter fusional y por ello imposible, alimenta el dinamismo humano de inquieta búsqueda y gozoso encuentro que se genera en las relaciones con la realidad, ya sea material, personal o del campo de los ideales. Al mismo tiempo, cuando esta dinámica afectiva que acompaña y alimenta al amor se desordena, nos introduce de lleno en el campo de lo ilusorio, de la quimera o, incluso, del delirio. En el esquema antropológico ignaciano, se podría afirmar que el deseo que pierde su norte (el señalado en el «Principio y fundamento») extravía de inmediato al sujeto haciéndole perder su libertad y pervirtiendo el sentido de su existencia” (DM 141-142).

Por otro lado, el psicoanálisis ha demostrado que hay una relación importante entre el deseo y el pensamiento, entre la reflexión y la pulsión. No hay pensamiento inocente, que sea motivado sólo por la razón conciente. Para Freud el deseo mueve el pensamiento. “*El pensamiento es un desvío que la experiencia hizo necesario* (Freud). Nace desde la ausencia de una satisfacción o, como lo expresó W. Bion, por el apareamiento a una ausencia” (DM 144).¹⁵⁰ En efecto, entre el deseo y el conocimiento se da una relación estrecha:

“El que ama, espontáneamente, centra su atención en el objeto amado. Con ello aumenta la percepción del mismo y, desde ahí, el deseo de un mayor conocimiento. Paralelamente, ese aumento de conocimiento trae consigo el aumento del amor que ha estado en el origen y está en el final. Del mismo modo, las percepciones contrarias a ese amor son neutralizadas sin franquear siquiera el umbral de la conciencia. El sujeto es incapaz de captar los indicios más claros cuando esto contradice su deseo profundo. Y ello lo hace sin que el sujeto sea consciente de ello” (DM 143).

2.5. Conclusión

En este apartado se ha formulado una presentación de la dinámica transformadora de los *Ejercicios Espirituales* que toma en consideración la teoría psicoanalítica, después que en el primer punto se ha desarrollado “una vía para superar los prejuicios anti-religiosos que desde la Ilustración han influido y modelado el imaginario social a través de una crítica a la dimensión religiosa y trascendente de la persona”. Demostrando la validez de una lectura psicoanalítica de los *Ejercicios* se constata cómo se han superado de manera efectiva los “prejuicios anti-religiosos”, no sólo desde una perspectiva teórica promovida por el desarrollo actual de las ciencias, sino también desde la practicidad de la relación dialógica que los *Ejercicios* promueven. Así, se puede ahora dar el paso al tercer y último punto de este capítulo para fundamentar una nueva interpretación de la tradición ignaciana.

En efecto, conceptos freudianos típicos como mecanismos de defensa, sublimación, transferencia, deseo, afectividad, narcisismo, entre otros, se pueden aplicar a la relación entre el ejercitante y quien lo acompaña durante los *Ejercicios*, sin renunciar a la dinámica psicoanalítica que desempeñan, pues precisamente por ello resultan útiles para el desarrollo de la transformación cristiana.

¹⁵⁰ “[...] el pensamiento no llega nunca a perder su carácter interesado ni sus vinculaciones con la satisfacción de necesidades profundas. La meta de todo orden cogitativo -nos decía Freud en el *Proyecto*- posee siempre, de una manera u otra una finalidad práctica” (DM 144).

3. Transculturalidad de la experiencia espiritual ignaciano/freudiana

El contenido de este último punto del capítulo es demostrar que tanto el psicoanálisis como la práctica de los *Ejercicios* tienen una estructura y dinámica comunes, aunque de fundamentos y contenidos diferentes, seculares y religiosos, respectivamente. La estructura y la dinámica comunes, si bien son condicionadas culturalmente por diferentes contextos humanos y geográficos, no invalidan, por un lado, la aplicación de la terapia freudiana a contextos culturales lejanos a los europeos, como, por otro lado, los *Ejercicios espirituales* ‘europeos’ se pueden hacer en culturas muy distintas a la que le dio origen.

Al presentar las coincidencias metodológicas se pretende demostrar la permanencia de una invariante antropológica que supera las diferencias históricas y culturales, permitiendo de este modo sostener la viabilidad de una concepción ignaciana/freudiana de los *Ejercicios* que sea transcultural, y por eso supra-temporal, como se ha anticipado. Lo cual da pie a plantear la cuestión, ante las nuevas posibilidades de interpretación de la revelación cristiana, si el modo con el que hasta ahora se interpreta normalmente la ‘espiritualidad ignaciana’ es el más adecuado para el nuevo contexto en el que nos encontramos.

3.1. Las condiciones personales del analizado y del ejercitante

En la anotación 18 de los *Ejercicios*, san Ignacio indica claramente a quien da los *Ejercicios* que debe estar atento a la condición concreta de quien quiere hacerlos: “a saber, según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales ejercicios; porque no se den a quien es rudo, o de poca complexión, cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas. Así mismo, según que se quisieren disponer, se debe de dar a cada uno, porque más se pueda ayudar y aprovechar”. Obviamente, en la terapia freudiana hay que tener en cuenta la edad y condición del paciente para utilizar un método adecuado en el cual considerar la capacidad de sublimación del paciente, así como su capacidad cultural e intelectual, y el fruto que se espera alcanzar (con una terapia breve o larga, etc.).

3.2. La neutralidad del terapeuta y de quien da los Ejercicios

El ejercitante, a través del desarrollo de los *Ejercicios*, se va confrontando con su experiencia de Dios. La va haciendo cada vez más consciente y reflexiva y quien acompaña no debe tomar el lugar de Dios:

“Aquí, lo mismo que en un proceso psicoanalítico, el facilitador no puede interponerse entre el sujeto y el Otro que se busca. Su función, como la del analista, radicará en facilitar la puesta en contacto del sujeto con ese Otro que le habita pero que le trasciende radicalmente. Para ello, como el analista también, deberá poner entre paréntesis su propio mundo de valores religiosos y morales, que no se decante, *ni se incline a la una parte ni a la otra*. Sólo así puede garantizar que no estorba en el proceso del encuentro y la comunicación entre el

ejercitante y Dios. Paradójicamente, como en un psicoanálisis, su mediación consistirá en eliminar al máximo todo tipo de mediación, para que de este modo *dexe immediate obrar al Criador con la criatura, ya la criatura con su Criador y Señor (Ejercicios 15)*" (DM 78).¹⁵¹

En ambos casos el analista, como quien da los *Ejercicios*, deben poner entre paréntesis sus experiencias, intereses y valores porque "tanto la relación analista-analizado como la relación facilitador-ejercitante están marcadas por una necesaria referencia a un tercero que, en ambos casos, escapa a la voluntad de las dos personas que entran en relación: el Otro-Inconsciente y el Otro-Dios" (DM 78). La tarea de quien tiene el rol de acompañar lo *Ejercicios* es ayudar al encuentro con el Otro. No debe interponerse pues, en ese caso, obstaculiza que se cumpla la finalidad del acompañamiento, la referencia y la relación con el Otro, sea el inconsciente, sea Dios.

En terapia psicoanalítica el analista debe saberlo todo y el analizado debe decir hasta lo que no sabe, utilizando diferentes técnicas, como la libre asociación. Por su lado, quien acompaña en los *Ejercicios* no debe interesarle saber lo que piensa o no piensa el ejercitante, sino ser informado de las mociones que percibe durante la realización de sus ejercicios: "No quiere San Ignacio que el que da los Ejercicios entre en el mundo objetivo de los valores y contenidos que informan la vida del ejercitante, sino más bien invita al facilitador a que permanezca en el análisis de la pura subjetividad; es decir, en las *agitaciones que los varios espíritus le traen*" (DM 83). Se trata de evitar el moralismo como clave interpretativa. "Pero no sólo eso: detrás de esta reserva que se desea para los *propios pensamientos y pecados*, Ignacio ha intuido que el acto ético sólo se constituye en la soledad más radical del sujeto y por la sola referencia al *propio querer y libertad*. La intervención de cualquier otro puede llegar a suponer la invalidación de ese acto ético" (DM 83).

Es muy importante recordar que, tanto el analista como quien acompaña los *Ejercicios*, deben permanecer al interior de la interpretación subjetiva que tanto el paciente como el ejercitante dan, evitando entrar en los contenidos de los enunciados expresados.

3.3. La sublimación, transferencia y contratransferencia

En el cambio del objeto pulsional, juega un papel importante la sublimación y la transferencia. La primera supone "*un cambio en el objeto y en el fin de la pulsión*"; lo cual significa, que dicha pulsión tiene que renunciar a lo que sería su objetivo, podíamos decir, propio y natural, para cambiarlo por uno que le es ajeno y cultural. La sublimación, pues, consiste en un proceso de simbolización en el que se lleva a cabo la renuncia

¹⁵¹ Durante el psicoanálisis "la función del analista radica en facilitar la puesta en contacto del analizado con una realidad que le trasciende y desborda, una realidad que le condiciona, pero que al mismo tiempo escapa a su control y que es el Inconsciente. El Inconsciente, en este sentido psíquico y topológico, es como otro que escapa a la voluntad del sujeto y con el que tiene que verse durante el proceso de análisis, a fin de reestructurar su vida. El analista, por tanto, no puede de ningún modo sustituir el discurso de ese Otro por su propio discurso, interés o valoración. Dicho de otro modo, no puede interponerse entre el sujeto y el Otro que se busca. Su función radica, insistimos, en facilitar la puesta en contacto del sujeto con ese Otro que le habita pero que trasciende a su Yo" (DM 77-78).

a los primitivos objetivos pulsionales. Cuando un niño en vez de gritar, habla, ha comenzado sus procesos de simbolización” (DM 56-57).

La transferencia, en cambio, se refiere a ese proceso psicológico mediante el cual la persona “se ampara en un modo antiguo de relación que actualiza en el presente y que le preserva de abrirse a una determinada problemática personal. Mediante ella el sujeto pretende derivar sus afectos sobre la persona en cuestión (acompañante, analista, etc.) en lugar de tomar conciencia de ellos, analizarlos y considerar sus posibles modificaciones” (DM 154). Se trata del influjo que tiene en el analizado los modos de relacionarse previamente adquiridos por él y que reproduce en la situación de análisis, proyectándolos sobre el analista. Ahora bien, “es absolutamente necesario, para la buena conducción de un psicoanálisis, detectar cuáles son las demandas y tipos preferidos o temidos de relación que están en juego en la dinámica del analizado. Y por otra parte, es igualmente obligado que los deseos del analizado y del analista no se mezclen ni se confundan. [...] Es el único modo de garantizar la pureza y la autenticidad del proceso” (DM 73). Lo cual, obviamente, vale también para la relación entre el ejercitante y quien lo acompaña.

Otro aspecto importante que hay que considerar en la relación, sea freudiana o ignaciana, es la contra-transferencia: “en su sentido más estricto, es el conjunto de reacciones inconscientes del analista frente a la persona del analizado y, especialmente, frente a la transferencia de éste, es decir, frente a la repetición de los prototipos infantiles del pasado actualizados en el presente” (DM 79). En el caso de quien acompaña los *Ejercicios*, el peligro es adoptar una actitud paternal. El problema no está en que la transferencia y la contra-transferencia se den, sino en que no se tengan en cuenta, “que sean ignorados e impulsen la relación en una dirección opuesta a los objetivos que se proponen” (DM 80). El padre sabe lo que le conviene al hijo, se sitúa en un nivel de sabiduría: “Ese sería el mayor peligro para el que da los Ejercicios, situarse en un nivel de sabiduría, poder e incluso de benevolencia con respecto al ejercitante, que facilitará la actualización de los fantasmas narcisistas infantiles, que son justamente fantasmas de omnisciencia, omnipotencia y omni-benevolencia” (DM 81). Hay que poner atención a las fantasías de paternidad para renunciar a ellas durante los *Ejercicios*. En efecto, “la tentación de ampararse en la figura del que da los Ejercicios puede ser muy grande. Como la del que da los Ejercicios en constituirse como figura paterna del ejercitante” (DM 154).

3.4. Narcisismo positivo

En el proceso terapéutico y en el ignaciano el punto antropológico de apoyo para ambos es la conciencia del paciente/ejercitante, su ‘yo’, pues se trata “de influir y transformar todas aquellas otras zonas que escapan de su control directo [del yo], llegar a esa sensibilidad profunda que no es accesible por mero voluntarismo o, en el caso del psicoanálisis, al inconsciente del analizado” (DM 87). Para el proceso de la transformación personal se cuenta sólo con las fuerzas del Yo y con el compromiso que ese Yo quiera asumir pues es el único recurso “posible para penetrar en las zonas más profundas que se pretenden modificar” (DM 88). Por eso Freud e Ignacio “han captado el valor de la disciplina y la fidelidad del Yo con los tiempos del proceso” (DM 88).

La fidelidad disciplinada a las reglas de juego, tanto de la terapia como de los *Ejercicios*, es el medio objetivo de control para observar las resistencias y defensas frente a la dinámica transformativa que ponen en acto los *Ejercicios*. No se trata que el paciente o el ejercitante satisfagan su 'yo' por el mero cumplimiento de la norma o para 'asegurar' el éxito de la terapia o de los *Ejercicios*, como contrapartida a su obediencia. Se trata más bien de una obediencia que satisfaga al 'yo' como resultado de poner concienzudamente todos los medios a su disposición para obtener el fin deseado. Esta 'satisfacción' es el narcisismo 'positivo', que coincide con el saber, por parte del paciente o del ejercitante, que se ha hecho todo lo que era posible hacer.

3.5. Examinarse/analizarse

La transformación según Freud e Ignacio se da en el Yo, pero más allá de él. "El Yo es conductor hacia otro lugar, el de las mociones buenas o malas que son ajenas a la esfera de la *mera libertad y querer*" (DM 128). Es el aliado de la transformación, pero también el sujeto que debe cambiar, así como el objeto del examen/análisis.

En la concepción freudiana hay tres pensamientos de diferente proveniencia, según la segunda tópica: el ello, el yo y el superyó. Ignacio identifica también tres pensamientos: "Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer; y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo" (*Ejercicios* 32). El manejo conciente de los pensamientos, desde Freud, se da en el yo, 'lugar' ignaciano de la libertad y del querer, pues el yo "se desarrolla en una relación dinámica con los otros dos *pensamientos*, de los cuales uno, el Ello, representa la vertiente pulsional, instintiva, mientras que el otro, el Superyó, hace referencia al orden de lo moral, es decir, al de las leyes, las normas y los ideales" (DM 122). Por eso, el examen ignaciano de las mociones que se producen en el Yo no es ni para reprimirlas, ni para reprimir el Ello, pero tampoco para identificar espontáneamente el super-yo con el Evangelio. Lo que se pretende es tomar decisiones que naveguen entre las tensiones pulsionales y los imperativos ético-culturales. Desde una perspectiva ignaciana implicaría "que las fuerzas del Ello tendrían que ser analizadas y encauzadas según el esquema del «Principio y fundamento» (en un amor *tanto cuanto*) y culminadas en la *Contemplación para alcanzar amor*, como triunfo de las pulsiones de vida, en su vinculación agradecida y amorosa con Dios a través, y no al margen, de toda la creación" (DM 129).¹⁵²

¹⁵² Y prosigue: "El compromiso que el Yo debería establecer con el Superyó a través de la actividad examinadora se podría expresar como alianza con la exigencia interna de responsabilidad ante las oportunidades salvíficas que Dios me presenta en la vida. Un compromiso que no busca un tipo de culpabilidad destructiva, pero que tampoco huye del doloroso reconocimiento de nuestra complicidad con el *pensamiento* que expresa la acción del mal espíritu.

De otro modo, estaríamos utilizando tanto la técnica del examen como la actitud de mucho examinar como un instrumento al servicio de objetivos poco claros, que fácilmente se estarían prestando al juego de los elementos más neuróticos de la personalidad" (DM 129-130).

3.6. La transformación del yo

La reestructuración de la personalidad a través del Yo es la mediación que tanto Freud como Ignacio utilizan para sus fines (cf DM 148), aunque en realidad van más allá de él, como se señaló en el apartado anterior. En efecto, “el yo es el conductor hacia otro lugar, el de las mociones buenas o males, ajenas al propio querer y libertad. De otro modo, las zonas no incorporadas al cambio persistirán en sus antiguos propósitos, contrarios a los del propio juicio y libertad. La transformación, pues, se realiza a partir del Yo, pero debe abarcar zonas más amplias que las de la voluntad y el querer. También, por eso, el Yo, como en psicoanálisis, debe ser un aliado y un objeto de análisis...” (DM 149).

A partir de las ‘adiciones’, los primeros veinte números de los *Ejercicios* donde se dan las indicaciones maestras para la relación entre quien los da y quien los recibe, el Yo controla el ambiente de la oración y su duración, la posición corporal, las peticiones, los afectos, las representaciones. Además, el ejercitante se observa, a través del examen, como se ha visto, para adecuarse a la disciplina de los *Ejercicios* y conocerse mejor a sí mismo: “ha de estar atento para que todas sus energías estén dispuestas y a favor de esa reconversión afectiva en la que se ha comprometido” (DM 150).

3.7. Mecanismos de defensa

En el proceso terapéutico, como en la realización de los *Ejercicios*, hay que tener en consideración el hecho que el yo se puede erigir como el primer enemigo de su proceso de transformación personal resistiéndose al cambio y activando sus mecanismos de defensa. En efecto, se puede establecer un paralelo entre los mecanismos de defensa en el psicoanálisis y en los *Ejercicios*: “en ambos casos se trata de una *técnica utilizada por el Yo contra ideas y afectos que le resultan dolorosos o insoportables*” (DM 151). Es una resistencia al cambio. Sin embargo, los mecanismos defensivos son necesarios para el desarrollo del Yo porque funcionan como procesos auto-reguladores, las más de las veces inconscientes. El Yo no es consciente del mecanismo que pone en acto, como el autoengaño, pero el objetivo es mantener el *status quo* de los comportamientos inadecuados y de los afectos desordenados.

Tanto Freud como Ignacio son realistas respecto al uso de la libertad, pues no se puede pensar que haya un uso pleno y exhaustivo de ella, o que esté fuera del peligro de manipulaciones, internas o externas. La libertad hay que conquistarla, nada hay santo que no pueda convertirse en una afección desordenada, ya sea por el apego a la ley o al instinto. Por eso, la necesidad de precaverse contra las ataduras externas e internas para evitar el autoengaño, que puede provenir tanto de las pulsiones como de los ideales, del yo como de sus mecanismos de defensa. De aquí la importancia del secularizado proceso de análisis psicodinámico o del religioso discernimiento de espíritus.

La realización de la deseada transformación encuentra que los mecanismos de defensa operan negando la evidencia para evitar el dolor y la vergüenza consiguiente a la toma de conciencia de los propios desórdenes: “Aprender a soportar el displacer ocasionado por una sana autocrítica es un reto que todos tenemos por delante en el logro

de nuestra maduración como seres humanos y una necesidad para emprender un proceso como el de los Ejercicios ignacianos. Sin reconocimiento de la culpa no existe posibilidad de transformación ni de cambio” (DM 106). Pero el darse cuenta del pecado y del desorden personal está más allá de la propia conciencia y sentimientos, sólo puede venir de la acción reveladora de Dios, solo así se puede dar una auténtica confesión de la culpa. En el Nuevo Testamento: “lo que realmente importa es recuperar la vida en el encuentro, el vínculo, la unión [con Dios] que por el pecado se rompió, más que determinar el grado de libertad tenida, viniendo a favorecer así posiciones de perfeccionismo narcisista [...]” (DM 113).¹⁵³

Adquirir práctica en cosas espirituales no es fácil por los condicionamientos bio-psíquicos y culturales. En concreto, especialmente por dos mecanismos de defensa, la racionalización y la dependencia, mediante los cuales el ‘yo’ construye obsesivamente su propia coherencia, inventándola muchas veces. Obviamente, las resistencias no son conscientes, se dan en lo más profundo de la afectividad. Se pueden utilizar las ideas para camuflar los afectos que no ‘quieren’ salir a la luz. Así los buenos pensamientos pueden un engaño.

3.8. Pulsiones de vida (consolaciones) y de muerte (desolaciones) que hay que discernir

Un hecho de experiencia común a la condición humana es la percepción de dinámicas psíquicas de signos contrarios que se entremezclan y que llevan al predominio de una sobre otra, determinando de ese modo el estado psicológico de la persona. Las dinámicas son dos, de vida y de muerte:

“nos encontramos con situaciones psíquicas en las que el sujeto va buscando, inconscientemente, todo aquello que propicia en él la autodestrucción. Y sentirá una repulsión, incluso, frente a los estímulos vitales que le inviten a vivir, a gozar, a entablar contacto y comunicación con los otros. Su aspiración más profunda es morir y, desde esta aspiración rechazará de modo espontáneo todo aquello que constituya una expresión abierta de las pulsiones de vida. El aislamiento, el abandono, la apatía y la desvinculación entrarán, sin embargo, en él como la gota de agua entra en una esponja” (DM 179).

En una condición de salud mental normal, la aparición de esas mociones psicológicas depresivas es rechazada y vencida. Por el contrario, puede suceder que esas mociones se impongan, muchas veces inadvertidamente, en el panorama mental de la persona,

¹⁵³ El tema de la culpa es de primordial importancia, pero tampoco es posible explayarse en él. Basta señalar que hay que distinguir una culpa “que tiene su fuente en las mismas pulsiones de vida, busca la vida, el cambio, la reparación y el restablecimiento del vínculo roto por la transgresión. Guarda, pues, una función integradora e impulsa, mira y dinamiza el futuro. Pero existe también una culpabilidad ‘persecutoria’ que, a diferencia de la anterior, tiene su raíz en las pulsiones de muerte y guarda el único objetivo de la autodestrucción y el daño. No busca el cambio ni la reconciliación: tan sólo, como en el caso paradigmáticamente puesto de relieve por Judas, la autodestrucción y la muerte. Lejos de abrirse a la posibilidad de un futuro diferente, se queda atada al momento pasado de la transgresión” (DM 108).

aun cuando ésta puede pensar que no es así. De igual modo, en el proceso espiritual de los *Ejercicios* la consolación espiritual, la pulsión de vida, puede ser engañosa y esconder más bien lo contrario, si no es descubierta.

La libertad está más allá de las simples mociones de consolación (pulsión de vida) o desolación (pulsión de muerte).¹⁵⁴ Hay que centrarla en los propios pensamientos y en la decisión. Es decir, hay que seguir el proceso de los pensamientos, reconocer dónde comienzan y por dónde acaban, para comprender a dónde llevan y así poder discernirlos. Las mociones/pulsiones deben ‘verificarse’ en las decisiones que se toman, mediante las cuales se asumen comportamientos concretos. De aquí que “ninguna consolación puede ser, por tanto, utilizada como un certificado extendido por Dios sobre nuestros pensamiento o deseos. No hay garantía. Nunca hay plena garantía. Ninguna consolación puede, por tanto, ser convertida en un fetiche de seguridad que nos permita dimitir de nuestro propio riesgo y responsabilidad” (*DM* 181). La libertad se juega en el campo de la práctica, desde la soledad del discernimiento y de la decisión.

3.9. Conclusión

Freud e Ignacio “llegaron a adquirir una conciencia clara de los condicionamientos que desde el exterior y desde la propia interioridad ponen permanentemente en cuestión las posibilidades de manejarnos en la vida con cierto grado de autonomía y con capacidad de sana elección” (*DM* 218). Una tal coincidencia depende de una concepción antropológica que tiene varios puntos en común: “en ambos, efectivamente, hay una conciencia de que el sujeto está dividido, de que la persona no constituye un algo unitario, armónico y estable por naturaleza sino que, más bien, se mueven en ella órdenes diferentes, que hablan discursos encontrados y que con sus diversas voces provocan en el sujeto la división y el conflicto” (*DM* 218). Por eso mismo la libertad, el elegir y la decisión, están

“permanentemente en una relación dinámica, compleja y, muchas veces, conflictiva con otros pensamientos y voces que, estando dentro de mí, vienen de fuera. Es decir, escapan al campo de mi libertad y, por ello, no puedo considerarlos como «propiamente míos». El pensamiento que es «propio mío» se ve muchas veces, por tanto, como mero anfitrión de los otros dos pensamientos que vienen de fuera y que movilizan afectos y emociones complejas que hay que aprender a discernir cuidadosamente para que la libertad y la sana elección se hagan posibles” (*DM* 218).

¹⁵⁴ Las consolaciones y desolaciones ignacianas se pueden equiparar, por el papel dinámico que desempeñan, con el papel que juegan las pulsiones de vida y de muerte en la terapia psicoanalítica.

4. Conclusión del capítulo

Al final del capítulo es importante preguntarse ¿qué tienen que ver la trascendencia, la transformación y la transculturalidad con la vida cristiana ignaciano/freudiana entendida como búsqueda y acogida de sentido? En primer lugar, la perspectiva que abren actualmente las ciencias no es la que se imponía en tiempos de Freud. De hecho, la negación de una espiritualidad trascendente sostenida desde las ciencias, no es una opción *a priori* para sostener el método científico. Se asiste más bien a un nuevo contexto en el que, si bien no se la admite espontáneamente, tampoco se la excluye anticipadamente.

En segundo lugar, se ha visto que es posible una reconciliación, en principio, entre los planteamientos básicos de la práctica freudiana y los propios de los *Ejercicios* ignacianos. En efecto, superando una actitud negativa frente a la trascendencia, acogiendo la presencia de lo inconsciente operante en la vida cristiana, se prospecta una visión unitaria de la búsqueda de sentido, sin solución de continuidad, entre la pregunta de sentido fundada antropológicamente y la visión terapéutica freudiana, por un lado, y la existencia forjada desde la revelación cristiana, por otro. La continuidad se da mediante el acto de elegir el sentido que se recibe y en asumir coherentemente las consecuencias de tal decisión. De este modo se hace efectivo un proceso de transformación existencial. Freudianamente o ignacianamente, la toma de conciencia de las mociones no conscientes se orienta a una mayor consciencia de la situación personal para tomar decisiones que lleven al desarrollo de las pulsiones/mociones de vida en una creciente libertad.

Por último, la transculturalidad de la vida ignaciano/freudiana se evidencia en la común base antropológica que se presenta como una invariante antropológica, pues todos los seres humanos no sólo tienen un inconsciente cuya dinámica psicológica presenta constantes que están por encima de las diferencias históricas y culturales, sino además que en esa base común opera una estructura trascendental psico-espiritual con las mismas constantes para todos los hombre y mujeres de todas las épocas. De esta manera la dinámica psicológica freudiana y la cristiana ignaciana se entrelazan antropológicamente, por encima de las diferencias de tiempos, lugares y personas.

El hecho que hoy sea posible esbozar tranquilamente un planteamiento como el que se ha formulado en los tres capítulos precedentes muestra claramente la necesidad de una reformulación en la concepción con la que se entiende la revelación cristiana en la tradición ignaciana. La necesidad de un cambio de paradigma se hace evidente.

Epilogo

Al concluir el itinerario desarrollado en los capítulos precedentes resulta evidente el fruto maduro del proceso de secularización. En el imaginario social impera la convicción que la espiritualidad es una dimensión fundamental de la persona, pero desvinculada de 'lo' religioso, apelando a la sola dimensión antropológica (Tacey). Según Taylor, se ha secularizado el sentido cristiano y humano del misterio, así como el de la trascendencia y de la transformación personal. Asumiendo el análisis de Bauman, se podría caracterizar la nueva situación como el apogeo de una 'espiritualidad líquida y de consumo': *líquida* porque, desde la perspectiva cristiana, no se trata de una verdadera trascendencia de la condición humana frente al Misterio de la realidad, sino centrada en las necesidades personales de autorrealización; y de *consumo* porque se aspira a satisfacer esas necesidades mediante técnicas y dinámicas ofrecidas por el mercado del bienestar, sin tomar en cuenta la acción transformante de la gracia divina y de la relación personal con el Dios de la revelación cristiana. Se ha elevado a los altares de la postmodernidad la espiritualidad, pero privándola de su sentido cristiano original: es el fruto más refinado del proceso de secularización que todavía está en evolución.

Ahora bien, la pregunta por el sentido de la vida puede considerarse como el nivel antropológico primario de la condición espiritual humana porque abre a la trascendencia del sujeto hacia el encuentro de un m(M)isterio, sin distinguir si el sentido, la trascendencia y el misterio sea religiosos o no. Esta constatación sirve de base para aseverar que tanto Freud como Ignacio son espirituales/místicos porque ambos fundamentan sus respectivas visiones desde un fondo antropológico común, caracterizado por una apertura que trasciende el sujeto hacia a un misterio que es secular, para el primero, y religioso para el segundo. Ello es posible porque, a pesar que parten de presupuestos diferentes, desencadenan una dinámica psicológico/espiritual que es antropológicamente común, y por ello, transcultural, como se ha demostrado al interpretar freudianamente la dinámica espiritual que se desarrolla durante los *Ejercicios espirituales*, ayudando a profundizarla.

La tarea que falta por realizar es elaborar una interpretación de la tradición ignaciana que ayude a replantear los presupuestos del viejo paradigma, para responder a la situación apenas descrita. Si el paradigma ignaciano es 'un marco de referencia cultural y eclesial' al interior del cual se comprende la teoría y la práctica de la relación personal del sujeto ignaciano con la revelación cristiana, y esa comprensión es la que permite establecer una continuidad entre el pasado, presente y futuro de esa tradición, entonces sostener un 'cambio de paradigma' significa que se debe renovar la comprensión que se tiene de él.

En efecto, si la transformación cristiana implica asumir un estilo de vida que expresa y da testimonio de la actitud teologal, entonces se trata de un proceso continuo de transformación personal en el que se 'encarnan' unos valores que reconfiguran el mun-

do interior de la persona desde la vivencia de la trascendencia en su relación con el Misterio de la persona de Jesucristo. Hoy se podría resumir el proceso de transformación cristiana como el tránsito del consumismo al consumarse por Jesucristo.

¿Cómo delinear ese tránsito desde la tradición ignaciana? Quizás inspirándose en la sugerencia de Bauman, según la cual hay que educar a los ciudadanos para que tomen decisiones personalizantes en un contexto sellado por el consumismo y responder así a la 'liquidez' de la sociedad actual; lo cual se recoge ignacianamente como un proyecto para superar la 'espiritualidad líquida y de consumo' en la situación actual de post-cristiandad educando a los fieles para que discernan el sentido de sus vidas en la apertura auto-trascendente y auto-donante hacia el Misterio santo. De éste modo, será la relación con el Misterio lo que transforme sus vidas, mediante el potenciamiento (*empowerment*) a través de la gracia divina, versión cristiana del potenciamiento que Bauman propone.

En otras palabras ¿cómo aprovechar los planteamientos de la post-cristiana espiritualidad 'líquida y de consumo' para establecer un nuevo paradigma de la tradición ignaciana en el actual contexto secularizado? Para responder a la pregunta el proyecto que se perfila es argumentar a favor de una transformación del anterior paradigma de la tradición ignaciana, representado por la 'espiritualidad ignaciana', a uno nuevo que tiene todavía que desarrollarse y se espera presentar en un próximo volumen.



Índice

Introducción	2
Agradecimientos	5
Capítulo I	
Espiritualidad y sentido	6
1. La silenciosa revolución de la espiritualidad	6
1.1. <i>La reforma espiritual de la religión</i>	7
1.2. <i>La espiritualidad secular como nuevo paradigma</i>	8
1.3. <i>Conclusión</i>	10
2. La génesis del paradigma secular. Hermenéutica de una transformación	10
2.1. <i>Los preludios a la Reforma</i>	11
2.2. <i>La Reforma</i>	11
2.2.1. El deísmo providencialista del siglo XVIII	12
2.2.2. El siglo XIX	14
2.2.3. El siglo XX	17
2.2.4. <i>Conclusión</i>	18
3. La condición líquida actual	18
4. ¿Qué es espiritualidad?	22
4.1. <i>Dos presupuestos</i>	22
4.2. <i>Deseos personales de sentido y propuestas culturales</i>	23
4.3. <i>Búsqueda de sentido activo y pasivo</i>	24
4.4. <i>Búsqueda de sentido y cultura</i>	24
4.5. <i>Conclusión</i>	25
5. La búsqueda y el descubrimiento de sentido según Octavio Paz	26
5.1. <i>Nostalgia y deseo motivado por una carencia original</i>	26
5.2. <i>La poesía y el poema</i>	27
5.2.1. La mediación poética de la palabra, del ritmo y de la imagen	28
5.2.2. Trascendencia y Misterio	29
5.2.3. Trascendencia/revelación poética y religiosa	31
5.2.4. Trascendencia poética y búsqueda de sentido	31
5.3. <i>Conclusión</i>	33

6. Fenomenología de la búsqueda de sentido	33
6.1. <i>Marco teórico</i>	33
6.1.1. Las experiencias de la trascendencia	34
6.1.3. Un método	38
6.1.4. El método aplicado a dos experiencias	39
6.2. <i>Conclusión</i>	43
7. El misterio: origen y destino	43
8. ¿Cómo se percibe el misterio del sentido de lo ‘otro’?	45
9. Trascendencia y transformación interior	48
10. Conclusión	51

Capítulo II

Dos modos de ser espiritual: Sigmund Freud e Ignacio de Loyola 53

1. Sigmund Freud (1856-1939) y el proceso de secularización de su familia	54
1.1. <i>Freud y la religión</i>	56
1.1.1. Del niño, el tótem y las masas	56
1.1.2. El malestar de la cultura por una ilusión monoteísta	62
1.2. <i>El fundamento metodológico: la interpretación por analogía proyectiva</i>	69
1.3. <i>El método aplicado a algunos casos concretos</i>	73
1.4. <i>Psicoanálisis y representación del mundo</i>	77
1.5. <i>Conclusión: Freud y la búsqueda de sentido</i>	80
2. San Ignacio de Loyola (1491-1556) y su formación	81
2.1. <i>San Ignacio y la religión</i>	84
2.1.1. Misterio, símbolos y mociones	84
2.1.2. De la presencia del ‘misterio’ a la Presencia del Misterio santo de Dios: el presupuesto	86
2.2. <i>El fundamento metodológico.</i> <i>La interpretación de las mociones interiores: el discernimiento</i>	88
2.3. <i>La práctica del método del discernimiento en la vida de Ignacio</i>	92
2.3.1. El aprendiz	93
2.3.2. El maestro mistagogo	95
2.3.3. El místico	98
2.4. <i>Ejercicios espirituales y representación del mundo</i>	100
2.5. <i>Conclusión: San Ignacio y la búsqueda de sentido</i>	102
3. La espiritualidad freudiana y espiritualidad ignaciana desde la búsqueda de sentido	103
4. Conclusión al segundo capítulo	105

Capítulo III

Una espiritualidad trascendente, transformante y transcultural	106
1. Trascender, más allá del Iluminismo	107
1.1. <i>Animales espirituales</i>	107
1.2. <i>El 'yo'</i>	108
1.3. <i>Trascender las necesidades</i>	109
1.4. <i>Espiritualidad y religión</i>	111
1.5. <i>Conclusión</i>	111
2. Los principios psicoanalíticos de los Ejercicios	112
2.1. <i>Imaginario social y experiencia religiosa</i>	112
2.2. <i>Subjetividad y libertad</i>	113
2.3. <i>Libertad y toma de decisiones</i>	114
2.4. <i>Transformación psicoanalítica freudiana en los Ejercicios Espirituales</i>	115
2.4.1. <i>Relación parental y experiencia religiosa</i>	116
2.4.2. <i>La transformación como cambio del objeto pulsional</i>	117
2.4.3. <i>El peligro siempre presente de una falsa transformación</i>	118
2.4.4. <i>Transformación de la afectividad y el deseo para amar</i>	119
2.5. <i>Conclusión</i>	120
3. Transculturalidad de la experiencia espiritual ignaciano/freudiana	121
3.1. <i>Las condiciones personales del analizado y del ejercitante</i>	121
3.2. <i>La neutralidad del terapeuta y de quien da los Ejercicios</i>	121
3.3. <i>La sublimación, transferencia y contratransferencia</i>	122
3.4. <i>Narcisismo positivo</i>	123
3.5. <i>Examinarse/analizarse</i>	124
3.6. <i>La transformación del yo</i>	125
3.7. <i>Mecanismos de defensa</i>	125
3.8. <i>Pulsiones de vida (consolaciones) y de muerte (desolaciones) que hay que discernir</i>	126
3.9. <i>Conclusión</i>	127
4. Conclusión del capítulo	128
Epilogo	129