

La redención terapéutica. Especulación a partir de un tema de William James

Fernando Escalante Gonzalbo

I lived well, but life was awful

Charles Simic

Lo QUE SIGUE es una especulación, es decir: un juego de espejos. Miro al pasado preguntando por el presente; uso el presente para hacer inteligible lo pasado, busco en la crítica religiosa la historia de la psicología y viceversa. Una especulación; es decir: una meditación más o menos aérea, conjetural, de itinerario incierto. La idea de William James que se toma como motivo puede enunciarse de manera muy simple: existe en el siglo xx la aproximación notoria entre las formas de la terapia psicológica y ciertas prácticas y credos religiosos; la conjetura que orienta estas notas es que dicha aproximación no es accidental, sino que corresponde al lugar de la experiencia religiosa en nuestra civilización.

Los psicólogos —ha escrito Allan Bloom— son enemigos jurados de la culpa. Por supuesto, cabría introducir todo tipo de matices, pero la afirmación es cierta, y es casi de sentido común. La terapia psicológica tal como se conoce, del inaccesible rigor del análisis freudiano a la agitación entusiasta de la terapia de grupos, tarde o temprano tiene que enfrentarse con el problema de la culpa, y el buen éxito terapéutico consiste en aligerar el peso de esa culpa.

Es un hecho; incluso trivial, pero con varias implicaciones. Existe, por supuesto, la desproporción entre lo que pueden los individuos de hoy y lo que —de manera más o menos imperiosa— se exige de ellos: de ahí el acoso de la culpa y la necesidad de encontrar algún alivio; es decir: la amenaza de

lo que Robert K. Merton llamaba “anomia”. Se debe advertir también el desconcierto de una sociedad que necesita, como cualquiera, un orden relativamente estable, pero que tiene como premisa la libertad, o más aún: la liberación. Un conjunto de instituciones (instituciones “débiles” o secundarias, les llama Peter Berger), que van de la terapia a la asistencia social y la literatura de auto ayuda, se ocupan de hacer manejables las contradicciones que resultan de todo ello.

Pero hay algo que parece más importante. Mediante la *culpa* se establece una relación radical, inevitable, entre la psicología y la religión. Es frecuente que se tracen paralelismos, más o menos superficiales —aunque reveladores—, entre el terapeuta y el confesor, el guía espiritual. Pero la idea es que el vínculo es mucho más profundo, sustantivo.

Casi cualquier forma de explicar el fenómeno religioso se encuentra, como motivo dominante, con la idea de la culpabilidad humana. Acaso porque la creación de la divinidad requiere, indispensablemente, la disminución del hombre: “El mundo real permanece como un desecho del nacimiento del mundo divino: los animales y plantas reales separados de su verdad espiritual se reúnen lentamente con la objetividad vacía de los útiles, el cuerpo humano se asimila poco a poco al conjunto de las cosas”.¹ Acaso, como dice Schopenhauer, por la necesidad de darle sentido a la vida: “Porque nuestra existencia a nada se parece tanto como a la consecuencia de una falta y de un deseo culpable”.²

O bien porque la idea del orden lleva siempre implícito, según el argumento de Kenneth Burke, el principio sacrificial: “He aquí los pasos de la Ley de Hierro de la historia, que funde el Orden con el Sacrificio: el Orden conduce a la Culpa (¿Quién puede guardar los mandamientos?), la Culpa requiere la Redención (¿Quién no necesita ser limpiado?), la Redención necesita un Redentor (es decir, una Víctima)”.³

En todo caso, en la tradición occidental toda idea religiosa tiene su fundamento en la *culpa*; el fundamento indispensable del cristianismo, el Dios crucificado, sólo adquiere sentido ante la monstruosa culpabilidad del género humano. La explicación de Nietzsche resulta transparente:

El sentimiento de tener una deuda con la divinidad no ha dejado de crecer durante muchos milenios, haciéndolo en la misma proporción en la que crecían y se levantaban a las alturas el concepto de Dios y el sentimiento de Dios [...] El

¹ Georges Bataille, *Teoría de La Religión*, Madrid, Taurus, 1998, p. 42.

² Arthur Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, Edaf, 1996, p. 124.

³ Kenneth Burke, *The Rethoric of Religion. Studies in Logology*, Berkeley, University of California Press, 1970, pp. 4-5.

advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el *maximum* del sentimiento de culpa.⁴

Una aclaración. El sentimiento de culpa no proviene exclusiva y necesariamente de la religión; pero la organización de pensamiento religioso sí necesita la culpa, por regla general: para explicar el dolor, para dar forma al sacrificio, para disculpar a Dios, para prometer la redención. Sin la culpa, sin la idea del Pecado Original, la naturaleza de la religión cambia de manera radical, porque cambia la posición del hombre en el mundo. Pero no se trata sólo de la idea de la culpa, sino de la *experiencia* de la culpabilidad mediante la cual se tiene acceso a la vida espiritual.

En la lógica de la terapia los términos aparecen prácticamente invertidos: la culpa es imaginaria y la experiencia de la culpabilidad es un obstáculo, un lastre del que hace falta librarse. Los psicólogos son enemigos jurados de la culpa. Porque ésta proviene de una “estructura autoritaria”;⁵ porque la “naturaleza interna es buena o neutra y no mala, y es mucho más conveniente sacarla a la luz y cultivarla que tratar de ahogarla”.⁶ Finalmente, por una razón lógica y sencilla: “Toda orientación terapéutica ayuda a los seres humanos; los hace sentirse más cómodos consigo mismos”.⁷

Pero está el hecho, tan fundamental para la terapia como para la teología, de que la experiencia de la culpa es absolutamente real. No sólo eso, sino que la conciencia de culpa obedece a una lógica, tiene un lugar indispensable en la formación de la conciencia moral y, como formación imaginaria, es indicio de procesos y hechos *reales* que es necesario discernir. Freud lo dijo varias veces, con toda la claridad que hace falta:

Así, cuando nuestro paciente sufre de un sentimiento de culpabilidad, como si hubiera cometido un crimen, no le aconsejemos que se sobreponga a ese tormento de su conciencia acentuando su indudable inocencia, pues esto ya lo ha

⁴ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1997, p. 116.

⁵ De varias formas lo ha explicado, entre otros, Erich Fromm: “El pecado en el sentido secular y teológico tradicional es un concepto de la estructura autoritaria”, producida por las necesidades de dominio de la Iglesia y el Estado, E. Fromm, *¿Tener o Ser?*, México, FCE, 1998, p.120 y *passim*.

⁶ Abraham Maslow, *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser*, Barcelona, Kairós, 1998, p. 26. De la misma manera, Maslow distingue esa culpa producida por los mandatos sociales de una “culpa intrínseca” que aparece cuando se traiciona la propia “naturaleza interior”, *ibid.*, p. 241.

⁷ Cari Rogers, *Psicoterapia centrada en el cliente. Práctica, implicaciones y teoría*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 123.

intentado él sin resultado alguno. Lo que hacemos es advertirle que una sensación tan intensa y resistente ha de hallarse basada en algo real, que quizá pueda ser descubierto.⁸

Es decir: la experiencia de la culpa remite a una experiencia real, aunque sea mediante el rodeo de lo imaginario:

[...] habremos de guardarnos muy bien de aplicar a los productos psíquicos reprimidos la valoración de la realidad y no conceder la importancia debida a las fantasías, en cuanto a la producción de síntomas, por no tratarse de realidades, como igualmente de buscar un origen distinto al sentimiento de culpabilidad, por no encontrar ningún delito real que lo justifique.⁹

Existe una relación estrecha, radical, entre la psicología y la religión, que se manifiesta en el problema de la *culpa*. La diferencia entre ellas se basa en el significado que se le atribuye a la experiencia de la culpa. O bien, para una conciencia ilustrada, se trata de la oposición entre un modo de pensar arcaico —supersticioso— y otro científico: “se trata de disipar fantasmas”. Su afinidad aparece también: ambas son formas de atribuir un significado a la culpa.

No obstante, la relación no deja de ser complicada. Hay, a lo largo del siglo xx, una progresiva y confusa convergencia, con la religiosidad cada vez más humana (demasiado humana), humanitaria, y la propensión mística de la terapia psicológica. Pero sucede además que persiste, con una tenacidad notoria, la experiencia de la culpa, aunque sea cada vez más difícil darle un significado. Sin la idea del Pecado Original el hombre deja de ser responsable de los males del mundo, se convierte en una víctima inocente; pero a la vez se debilita hasta desaparecer el vínculo entre sufrimiento y justicia. La culpa ya no tiene sentido: pero tampoco el dolor.

Después de bosquejar el desarrollo paralelo del monoteísmo y la conciencia de culpa, Nietzsche lo evidencia en una conclusión cuya lógica es fundamental:

Suponiendo que entre tanto hayamos iniciado el movimiento *inverso*, sería lícito deducir, con no pequeña probabilidad, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano, que ya ahora se da una considerable decadencia de la conciencia humana de culpa: más aún, no hay que rechazar la perspectiva de que la

⁸ Sigmund Freud, “La cuestión del análisis profano” (1926), en Anna Freud (ed.), *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1988, p. 29.

⁹ S. Freud, *Los dos principios del suceder psíquico* (1911), en Freud, *op. cit.*, p. 637.

completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su *causa prima*. El ateísmo y una especie de segunda inocencia se hallan ligados entre sí.¹⁰

Suena muy lógico y, sin embargo, la historia parece decir que no es así. El proceso de secularización incluso acentúa de un modo característico la experiencia de la culpabilidad, es decir: esa angustia de la deuda impagable, de la insuficiencia, la inferioridad; y la “segunda inocencia” tiende a buscarse, frecuentemente, mediante la religión, el recurso de “nacer de nuevo”.

No es un hecho reciente, ni mucho menos. Actualmente puede ser más o menos estridente la búsqueda de la “religiosidad optimista”, pero la idea es vieja, y los análisis más lúcidos son seguramente los de hace cien años.

1. La necesidad del optimismo

La sociedad occidental de fines del siglo xx se muestra preocupada, a veces de manera obsesiva, por *la felicidad*. En sí mismo, no es algo extraño. Si se adopta una definición lo bastante laxa, podría decirse algo parecido de cualquier sociedad, de cualquier individuo; y es relativamente poco importante que se busque la felicidad mediante la *ataraxia*, la virtud pública, el anonadamiento, el sacrificio por amor de Dios. No obstante, la situación del Occidente moderno evidencia una serie de paradojas que llaman la atención.

Derivada del proyecto ilustrado del siglo xviii, la idea de felicidad es básicamente mundana: se refiere al orden de la vida en este mundo. Eso significa que la satisfacción de las necesidades materiales es una condición indispensable, aunque no sea nunca suficiente; y que ese horizonte mínimo, es universal, de intención igualitaria, pero inalcanzable en la práctica. La consecuencia es que, para nuestra mirada, la inmensa mayoría del género humano está condenada a la *infelicidad*.

Más allá de ese horizonte mínimo, casi zoológico, la idea de felicidad carece de contenido. Se hereda en eso la aspiración liberal de tolerancia y el problemático ideal ético de la neutralidad.¹¹ La felicidad consiste en cualquier cosa capaz de producir satisfacción, según el juicio de cada cual. Hay un acuerdo casi unánime en cuanto a que la felicidad es un objetivo digno,

¹⁰ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 117.

¹¹ Desde las luchas religiosas del siglo xvi ha dominado en Occidente, según Schmitt, la afanosa búsqueda de un ámbito de neutralidad, en la que no exista conflicto. Véase Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, México, Folio, 1985.

suficiente, significativo; pero nadie puede decir cuáles son sus rasgos, de qué se trata o cómo se consigue. Nuestra ambición de felicidad es, en resumidas cuentas, una “hambrienta” necesidad de cualquier cosa.

Por otra parte, quienes están más allá del horizonte mínimo de bienestar viven en condiciones de seguridad, abundancia y comodidad que no admiten comparación con ninguna época pasada. Ese mismo hecho, sin embargo, ha exagerado también —fuera de toda comparación— la sensibilidad hacia el dolor, la frustración, la incomodidad. Las ocasiones y motivos de infelicidad se han multiplicado conforme ha aumentado la conciencia de todas las formas de opresión, disciplina, discriminación, control, con una consecuencia curiosa: nadie puede decir en qué consiste la felicidad, pero muy fácil y rápidamente se coincide en reconocer (y en sentir) qué es un daño.¹²

Esas ambigüedades y paradojas contribuyen en mucho a crear el clima “histérico” —si se puede usar la expresión— de fin de siglo: a la vez entusiasta y sombrío, agitado, estridente, con una melancólica obsesión por la alegría.

Sirven de ejemplo los Estados Unidos porque es un caso extremo, también el *modelo* cultural explícito en muchos ámbitos: los estilos de música popular, los estilos de terapia, los estilos de narrativa y televisión y producción académica. Porque las nuevas formas de religiosidad terapéutica (esa vaga inclinación “espiritual” sin contenido preciso, típica de la “auto ayuda”) provienen de ese país. Las crónicas de fin de siglo, los diagnósticos, los relatos, las quejas coinciden: hay en el ambiente la consigna de mantener la alegría. “El instinto norteamericano —escribe Steiner— es socorrer privada y socialmente, curar amablemente las infecciones de cuerpo y alma. En Norteamérica la epilepsia no es más sagrada que la mendicidad. Ahí donde hay un cuerpo o una mente enfermos, la medicación es el imperativo categórico de la decencia personal y de la esperanza política”.¹³

Porque el daño y la enfermedad se reconocen, se hacen visibles y patentes en la falta de alegría. Se impone la obligación, la necesidad de *curar*, restablecer la salud como condición de la felicidad posible.

Ahora bien: la infelicidad en la sociedad de la abundancia, suele ser una dolencia del alma: desfallecimiento, flaqueza o aflicción del ánimo. Que

¹² Según la expresión de Ernesto Garzón, “Con respecto al concepto de daño existe un acuerdo básico, sea cual sea la concepción de lo bueno que se sustente”. Ernesto Garzón Valdés, *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, México, Paidós, 2000, p. 264. Ese acuerdo acerca del daño requiere de un acuerdo anterior acerca del significado de la vida; no obstante, sería largo y es innecesario discutirlo aquí. Basta la idea de que ese consenso existe, en efecto, en la opinión mayoritaria de Occidente.

¹³ George Steiner, *Pasión intacta*, Madrid, Siruela, 1997, p. 336.

necesita, no otra cosa, sino terapia psicológica; por eso se ofrece, de todos los modos posibles, auxilio (profesional, amistoso, caritativo, público) para restablecer la “paz espiritual”, el contento íntimo de la “sensación de bienestar”.¹⁴ Se ofrece en cualquier terapia, se ofrece también en cualquiera de las nuevas sectas y de las viejas iglesias (ya civilizadas), en pacíficos arreglos electrónicos de música barroca o en esa extraordinaria institución que es la literatura de “auto ayuda”.

Cabe citar a un clásico de la auto ayuda, Wayne W. Dyer, porque el párrafo parece de una claridad sorprendente: “Tus deseos, cultivados como semillas de potencial en el camino de la conciencia espiritual, pueden florecer en forma de libertad para poder tenerlos en paz y armonía con tu propio mundo”.¹⁵ El único motor posible son los “deseos”, cualesquiera que éstos sean; la divisa es la libertad y lo que se ofrece es la paz y la armonía. No hay ningún contenido concreto que pueda afirmarse: sólo esa expresión de la (posible) felicidad que es el contento, la paz.

Es frecuente y muy comprensible la lamentación de los conservadores: “Los sentimientos que difunde la estación de televisión típica son sentimientos de avaricia, gula, pereza, ira, lujuria, soberbia y envidia”.¹⁶ Porque no existe la posibilidad de pensar en otro *motivo*, en la práctica, sino los deseos, los impulsos, las necesidades de este mundo, y sólo se puede procurar la felicidad ofreciendo satisfacciones, todas las posibles. En lo cual puede verse, ciertamente, una forma de decadencia: “La perspectiva más inmediata y lúgubre es que hombres y mujeres sean reducidos a una condición sub-humana mediante la gratificación ilimitada de sus propios vicios”.¹⁷

Es comprensible la queja; no obstante, lo fundamental no es la “promoción del vicio” (en todo caso, hay una incapacidad para definir el vicio, si no es en términos médicos), sino la promoción de la “alegría” como indicio de felicidad, en la que no hay otro criterio ni guía asequible: “Para la mayoría de nosotros es mucho más fácil pensar en el modo de obtener lo que queremos, que saber qué exactamente deberíamos querer”.¹⁸ Es decir: ante la imposibilidad de saber quién es *objetivamente feliz*, sólo queda procurar algún indicio de felicidad en las expresiones de *alegría*; ante la falta de cualquier

¹⁴ Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1991, p. 7 y ss.

¹⁵ Wayne W. Dyer, *Construye tu destino*, Barcelona, Grijalbo/Mondadori, 1997, p. 15.

¹⁶ Russell Kirk, *Redeeming the Time*, Wilmington, Delaware, Intercollegiate Studies Institute, 1998, p. 136.

¹⁷ *Ibid.*, p. 300.

¹⁸ Robert Bellach *et al.*, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, Harper and Row, 1986, p. 21.

contenido concreto de la felicidad no quedan sino objetos abstractos, pero medibles: el dinero, el placer. Eso y evitar todo daño, incluso las formas más sutiles e imperceptibles de lesión de la autoestima. Acaso sea excesivo el diagnóstico de Steiner, pero apunta en la dirección correcta.

Que esta “inmanencia” y el apetito voraz por la recompensa material sean inherentes a la gran mayoría de los seres humanos; que seamos pobres bestias compuestas de banalidad y avaricia; que no anhelamos los mordaces frutos del espíritu, sino la comodidad animal; todo esto es más que probable. La norteamericanización actual de gran parte del planeta, la modulación desde lo sacramental hasta el culto de la mercancía en las Selvas de Nueva Guinea o en las hamburgueserías, lavanderías y supermercados de Europa, apunta a esta conclusión. Puede que Norteamérica haya sido, simplemente, más sincera en torno a la naturaleza humana que ninguna otra sociedad anterior. Si esto es así, los altos lugares y momentos de civilización han sido posibles debido a huida de esa verdad y la imposición desde arriba de ideales y sueños arbitrarios.¹⁹

Es posible, desde luego, que en la elección de esas formas de placer, en la preferencia por la comodidad, se manifieste la “naturaleza humana”. En todo caso, ese repertorio es el único que puede ofrecer una sociedad como la nuestra, cuya cultura quiere la felicidad con criterios mundanos, neutrales, abstractos. Y es relativamente menos importante —desde este punto de vista— qué objetos concretos produzcan bienestar: importa la necesidad de inspirar alegría y paz, importa la “cultura psicológica” desarrollada a partir de la Segunda Guerra Mundial, que considera que la “salud mental” es un ingrediente indispensable del orden democrático y que por eso es responsabilidad del Estado evitar frustraciones, curar traumas, disolver prejuicios, proteger la autoestima de todos.²⁰

Por otra parte, es indudable que en el esfuerzo de creación cultural hay una huida de la animalidad; pero en la búsqueda ansiosa (obsesiva) del contento y la paz hay otra forma de huir. También propia, universal, de la naturaleza humana. Una huida —acaso indispensable— de la devastadora crueldad de lo real, de la angustia que produce el conocimiento de una realidad dolorosa y trágica, como dice Rosset, pero también única, irremediable e inapelable.²¹

Tan importante o más que los contenidos concretos con que se procura la alegría, es la organización del mecanismo de huida que eso implica. La

¹⁹ G. Steiner, *op. cit.*, p. 326-327.

²⁰ Ellen Herman, *The Romance of American Psychology. Political Culture in the Age of Experts*, Berkeley, University of California Press, 1996.

²¹ Clément Rosset, *El principio de crueldad*, Valencia, Pre-Textos, 1994.

necesidad de excluir todo daño y todo sufrimiento, la necesidad de evitar el mal: no ver y no saber del mal. Que supone también erradicar el mal y toda conciencia del mal en uno mismo. Así explica Allan Bloom, la inocencia de sus estudiantes:

No tienen ninguna idea del mal; dudan de su existencia. Hitler es sólo otra abstracción, un concepto con el que llenar una categoría vacía. Aunque viven en un mundo en el que se ejecutan los actos más terribles, y ven brutales crímenes en las calles, ellos apartan la vista. Quizá creen que las malas acciones son realizadas por personas que, si recibiesen la terapia adecuada, no las volverían a cometer [...] que hay acciones malas, no personas malas. No hay ningún *Infierno* en esta comedia.²²

El obstáculo que reaparece siempre, obstinadamente para la felicidad es la conciencia del Mal y la *culpa*. Una sociedad feliz: civilizada, próspera, mundana, ilustrada liberal y feliz, tendría que ser una sociedad sin culpa.

2. Religión y salud mental

Según Christopher Lasch, el hombre moderno busca a los terapeutas con la esperanza de alcanzar ese equivalente moderno de la salvación que es la “salud mental”. Lo cual no significa que la psicoterapia sea una forma de religión; en realidad, “la terapia es una antirreligión, desde luego no porque siempre se atenga a explicaciones racionales y métodos científicos de curación [...], sino porque la sociedad moderna ‘no tiene futuro’ y por lo tanto no puede pensar en otra cosa que en las necesidades inmediatas”.²³ La salud mental es equiparada con la supresión de las inhibiciones y la satisfacción inmediata de cualquier impulso. Otra vez: los psicólogos son enemigos jurados de la culpa.

En un ámbito superficial es cierto y es obvio: las formas contemporáneas de la terapia obedecen, respecto al problema de la culpa, a una lógica precisamente inversa a la de las formas tradicionales de la religión. No obstante, lo más notorio en los últimos cien años no es esa oposición, sino el proceso de *convergencia* entre las ideas religiosas y las ideas y métodos de la psicoterapia.

En un esquema apresurado, se trata de lo siguiente: en su vertiente teológica, es la fase última de una tendencia a la “humanización” de la reli-

²² Allan Bloom, *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989, p. 69.

²³ C. Lasch, *op. cit.*, p. 13.

gión, un aprecio de la vida en este mundo (cuyo origen puede rastrearse hasta el Renacimiento) que termina en la práctica desaparición de la idea del Pecado Original; en su forma terapéutica es un proceso sinuoso y mezclado, que incluye el uso de métodos habituales de la "cura de almas", una ambigua reificación de la Naturaleza como criterio moral, así como el repetido descubrimiento del "vacío interior" y la fuerza espiritual.

La *convergencia*, con la forma que hoy se conoce, se inició a partir de un impulso religioso en la confusa marejada de entusiasmo progresista de fines del siglo XIX en los Estados Unidos. William James lo entendió como una manifestación ruidosa, espectacular, de lo que llamaba la religiosidad de "espíritu saludable";²⁴ era un movimiento religioso más o menos informe, mezclado con una vaga inspiración científica, y de intención prácticamente terapéutica, al que puso el nombre de *mind-cure movement* (lo que podría traducirse como movimiento de curación mental o de curación por la mente).

Según James, su fundamento último estaba en una actitud vital: en el temperamento religioso optimista, que confía en la bondad originaria de la creación y se traduce en sentimientos efusivos de alegría y libertad. Una inclinación que aparece en numerosas herejías, en el *ama et fac quod vis* de San Agustín o en el fervor irrefrenable de San Francisco de Asís.²⁵

En su forma extrema y espontánea dicho optimismo significa una *incapacidad* para percibir el *mal* (entre los modernos, está el caso de Walt Whitman); en sus formas "sistemáticas" produce una manera de pensar que de modo deliberado excluye el mal de su panorama, que concibe todo lo existente como esencialmente bueno (con matices y variaciones, sería la visión de Leibniz, Pope o Emerson). Ésa es la raíz psicológica del nuevo credo terapéutico.

Por cierto, James menciona que, dicho optimismo parece insostenible, sobre todo en su forma sistemática, para cualquier persona de mínima honestidad intelectual. No obstante, no es difícil encontrarle explicación. La alegría, como cualquier otra emoción, tiene la virtud de cegarnos o hacernos insensibles hacia los hechos que parezcan contradecirla; por otra parte, hay muchas cosas que resultan ser "malas" sólo en la medida en que se juzga así, pero es posible verlas de otra manera, que incluso las haga ventajosas.

De hecho, cotidianamente nos sometemos a semejante disciplina: "Desviamos la atención de las enfermedades y la muerte tanto como podemos; y arrinconamos, fuera de nuestra vista, sin mencionarlos, los mataderos y las

²⁴ William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, en *Writings, 1902-1910*, Nueva York, The Library of America, 1987. El análisis aparece en las conferencias IV y V, "The Religion of Healthy-Mindedness".

²⁵ *Ibid.*, pp. 78-79.

indecencias innumerables sobre las que reposan nuestras vidas [...]”²⁶ La mirada optimista, por más que sea parcial o sesgada, es lo bastante consoladora para que todos deseemos mantenerla.

En esa base temperamental habían actuado algunas de las tendencias básicas del siglo XIX. En primer lugar, el desarrollo de una mirada “liberal” dentro del cristianismo: más propensa a la compasión, más humana, más tolerante y esperanzada, sin las antiguas obsesiones teológicas del Infierno y el Mal. Es decir: un cristianismo, optimista, de inclinación *saludable*.²⁷ Pero en segundo lugar, igualmente importante si no es que más, estaba la arrebatadora confianza en la Ciencia y las promesas que parecía llevar consigo la teoría de la evolución: “La idea de la evolución universal se presta para sostener una doctrina del mejoramiento y el progreso general que encaja a la perfección con las necesidades religiosas de los espíritus de inclinación ‘saludable’, como si estuviese hecha a su medida”.²⁸ Para la mentalidad popular no había dificultad en aceptar que la evolución significaba progreso que significaba perfeccionamiento que significaba elevación espiritual. Tener juntas la esperanza religiosa y la seguridad práctica de la ciencia era posible.

El mismo impulso alimentaba numerosas sectas, doctrinas, conventículos más o menos serios, porque el auge y popularidad de su idea básica —lo escribe James en 1902— había llegado al punto en que “la demanda de esa clase de literatura es lo bastante grande para que material insincero, producido mecánicamente para el mercado, pudiera ser ofrecido por los editores”.²⁹ Es decir: había de todo, desde ingenuos creyentes hasta iluminados, oportunistas y negociantes.

El lenguaje que usaban las nuevas sectas y escuelas era básicamente cristiano, aunque lo era por motivos convencionales o de índole estética. Sus fuentes de inspiración literaria no eran muchas, pero tampoco consistentes; con varios acentos, se recurría a los evangelios o al vedanta, Berkeley o Emerson, el espiritismo, la mística pietista, residuos de hinduismo o vaguezades derivadas de la divulgación científica. De todo ello resultaba una tendencia común hacia lo que Harold Bloom llama la “religión estadounidense”: una religión de la experiencia, entusiasta, de credo indefinido, a la vez gnóstico y panteísta.³⁰

²⁶ *Ibid.*, p. 88.

²⁷ Es el proceso de “humanización de lo divino” que describe Luc Ferry en *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 53 ss.

²⁸ William James, *op. cit.*, 89.

²⁹ *Ibid.*, p. 91.

³⁰ “Existen millones de cristianos en los Estados Unidos, pero la mayoría de los estadounidenses que creen que son cristianos son en realidad otra cosa, intensamente religiosos pero

En cualquier caso, lo fundamental no era su teología, sino la eficacia de su dimensión práctica: una especie de “higiene mental” orientada mediante la absoluta confianza en la fuerza de las actitudes optimistas.

El hecho cierto —escribía James— es que la difusión del movimiento se ha debido a sus resultados prácticos; y el sesgo extremadamente práctico del carácter norteamericano nunca se ha exhibido con más claridad que en el hecho de que ésta, su única contribución indudablemente original a la filosofía sistemática, se halla ligada de manera tan estrecha al ejercicio concreto de la terapia.³¹

Lo que ofrecía el nuevo credo era una puesta al día de la liberación espiritual mediante el abandono de sí en manos de Dios; algo muy similar a lo que solía prometer la predicación de Lutero y de John Wesley (y que tenía efectos similares a los de las “conversiones” metodistas). Se trataba de una “terapia del pensamiento positivo”, contraria precisamente a las rigurosas exigencias de autocontrol, obediencia y vida regulada de las confesiones tradicionales; contra todo ello se proponía una actitud de “pasiva rendición” a la fuerza del Bien, relajación, espontaneidad, despreocupación y renuncia a todo esfuerzo de disciplina. Confiar absolutamente en la amorosa presencia de Dios.

Esa liberación de la disciplina, esa pasividad despreocupada puede ofrecer, en sí misma, una forma de descanso moral; lo importante, sin embargo, consiste en inducir, mediante esa disposición de ánimo, una forma general de *alegría*. Porque tiene ésta una naturaleza expansiva, como dice Rosset, que tiende a hacerla envolvente: “hay en la alegría un mecanismo aprobador que tiende a desbordar al objeto particular que la ha suscitado para afectar indistintamente a todo objeto y conducir a una afirmación de carácter jubiloso de la existencia en general”.³²

De eso depende el éxito terapéutico del pensamiento positivo: asociar la alegría con la despreocupación, con el alivio de las exigencias de autocontrol de la sociedad moderna. Casualmente, numerosos libros de auto ayuda de fin de siglo se proponen precisamente eso; recorro de nuevo al ejemplo de W. Dyer, que resume su “enseñanza espiritual” en un imperativo: “Finalmente, ríndete y confía en la sabiduría que te creó”.³³

devotos de la religión estadounidense: una fe que ya es antigua entre nosotros, que viene en diversas modalidades y con diferentes disfraces y que determina gran parte de nuestra vida nacional”. Harold Bloom, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, México, FCE, 1994, p. 36.

³¹ W. James, *op. cit.*, p. 92-93.

³² Clément Rosset, *La fuerza mayor*, Madrid, Acuarela, 2000, p. 11.

³³ W. Dyer, p. 34.

William James explica el éxito y la popularidad del nuevo impulso religioso³⁴ con un argumento pragmático, así como razonable: “Cuando un credo hace que un hombre se sienta feliz, casi inevitablemente lo adopta”. El hecho mismo de producir esa alegría, es visto como una prueba de que es verdadero y resulta que en la sociedad moderna son muy numerosos los individuos que se sienten reconfortados por las nuevas sectas, mientras que “las ideas de las iglesias cristianas no son eficaces en el sentido terapéutico”.³⁵

No es extraño que a las iglesias cristianas les fuese difícil alcanzar dicha eficacia; tampoco lo es que se hayan esforzado, a lo largo del siglo xx, en ofrecer las formas de consuelo y alivio que necesitaban los hombres del siglo veinte. La consecuencia es una transformación religiosa orientada hacia el *optimismo*: una religión de preocupaciones mundanas y que procura inspirar entusiasmo, una religión para aliviar —paradójicamente— el malestar de la cultura.

El movimiento del que habla William James no es un “modelo”, sino una forma extrema de adaptación, que directamente renuncia a los contenidos religiosos para buscar esa mayor eficacia terapéutica. No obstante, la transformación general de las iglesias acusa una inclinación similar.

En lo más ostensible, hay un cambio en las formas del ritual religioso, está la tendencia a hacerlo más informal y más próximo a la vida ordinaria, desde el lenguaje hasta la posición del oficiante en la misa, de frente a la comunidad (de espaldas al altar): “Esta nueva posición —dice P. Berger— pone de manifiesto con una claridad meridiana que el ser sagrado al que se rinde culto no existe *fuera* de la comunidad que se ha congregado, sino *dentro* de ella”.³⁶ Lo mismo sucede con el resto de las actividades comunitarias, cuyo propósito es reforzar los vínculos entre los fieles.

Pero hay también un cambio en el mensaje evangélico, que se vuelve básicamente *sentimental*. El *motivo* retórico indispensable es, sin duda, el amor, que se convierte en recomendaciones concretas de caridad, unión familiar, respeto del prójimo, como formas visibles, necesarias, de un amor a Dios que es cada vez más remoto, que está cada vez más necesitado de mediaciones materiales. Casi al parejo de la exaltación del amor está la (blanda) denuncia del materialismo y el afán de consumo, que no producen una alegría verdadera.

Por supuesto, el cambio no es casual. Se dirige a lo que son las “nuevas necesidades espirituales”, que ya no se refieren a la vida en el más allá, sino a la angustia de la vida en este mundo. Eso significa una transformación de

³⁴ W. James, *op. cit.*, p. 77.

³⁵ *Ibid.*, p. 107.

³⁶ P. Berger, *Una gloria lejana*, Barcelona, Herder, 1944, p. 124.

orden teológico: en la práctica, el lugar que ocupaba la Voluntad de Dios es actualmente ocupado por la Dignidad Humana. De donde resultan todos los demás cambios; por ejemplo, que sea menos importante la Culpa Original que el sufrimiento cotidiano.

Con más o menos habilidad, más o menos a tiempo, las Iglesias se han resignado a ocupar el lugar marginal (privado, individual, íntimo) que les asigna el orden de la Modernidad. Procuran hacerse fuertes en *ese lugar*, mostrando su utilidad social y psicológica, siempre compatible con la ciencia y el Estado y la tolerancia: se justifican como especialistas (profesionales) de la "paz espiritual".³⁷

Los perfiles doctrinales y las formas institucionales de las varias confesiones cristianas tienden a hacerse borrosos; en su lugar aparece una idea vaga de vida espiritual equivalente a una actitud de serenidad y bondadosa alegría, una *piEDAD sin contenido*, según la expresión de Susan Sontag, que lo mismo puede ser representada por el Dalai Lama que por la Madre Teresa de Calcuta o, mejor, por ambos.³⁸ Es decir: la espiritualidad ya no requiere el permanente recuerdo de la primera culpa, sino que supone la espontánea, inmediata adquisición de la "segunda inocencia".

3. La redención terapéutica

El camino inverso, de la terapia a la religión, ha sido de tránsito incluso más frecuente y más fácil. No es para sorprenderse: la vida psíquica, con sus angustias y sus fantasías, es misteriosa e incógnita sólo para la ciencia; la religión, por su parte, tiene recursos de explicación transparentes, hasta luminosos, porque durante milenios se ha dedicado a dar forma y sentido a la culpa, la ansiedad, el miedo, también al entusiasmo. Es natural que los psicólogos descubran, en cuanto comienzan a preguntar por la "vida interior", que hay un complejo, sofisticado e inteligente repertorio de respuestas religiosas: técnicas, formas de consuelo, imágenes y explicaciones a veces muy eficaces.

Y no es tan natural, en cambio, que deban concebir su tarea como fundamentalmente antirreligiosa según el propio William James, ni siquiera es racional excluir la posibilidad de una verdad religiosa: "una regla de pensa-

³⁷ Véase "Dios y el psicoanálisis", en Irving Kristol, *Reflexiones de un neoconservador*, Buenos Aires, GEL, 1986.

³⁸ Por supuesto, esa idea difusa, absolutamente ecuménica del ser "religioso" con perfecta indistinción de credos es una mirada laica, secular, ajena al universo de sentido propiamente religioso.

miento que me impidiese absolutamente reconocer cierta clase de verdades, si esa clase de verdades pudiera existir, sería una regla irracional”.³⁹ De hecho, en la psicología moderna, sólo el psicoanálisis freudiano y el conductismo estricto son por completo ajenos, reacios y hasta hostiles a la idea de ofrecer consuelo espiritual; en lo cual ambas tradiciones son, propiamente, decimonónicas. Para el siglo xx —de Jüing a Frankl o Norman Brown— la tentación religiosa ha sido mucho más próxima y seductora.

Ahora bien: lo que me parece más interesante es hacer hincapié en la *lógica* de la convergencia. Es decir: que por parte de la psicología el impulso proviene también del imperativo del *optimismo*, de la necesidad de procurar que los hombres “se sientan más cómodos consigo mismos”. Porque el hecho es que se sienten incómodos, y ese malestar gravita como una amenaza en el conjunto de este orden, que sólo puede justificarse por la felicidad.

La crítica conservadora supone que la incomodidad proviene de las restricciones que impone la moral, supone que las faltas producen el sentimiento de culpa y supone que los terapeutas procuran que sus pacientes se sientan cómodos eliminando la culpa, para lo cual tienen que deshacerse de la moral, y desde luego, los menos cultos entre ellos, atribuyen semejante conspiración contra la virtud a la obra de Sigmund Freud. Bien: es un perfecto disparate. Pero esclarecer un poco las cosas cuesta trabajo. Freud sabía que el orden moral imponía la renuncia a satisfacer algunos impulsos básicos; y sabía que esa renuncia, en algunas condiciones, producía trastornos neuróticos. No obstante, estaba muy lejos de pensar que el hombre común padeciese por un *exceso* de conciencia moral; incluso hay que decir lo contrario:

El filósofo Kant dijo, como sabéis, que nada le probaba tan convincentemente la grandeza de Dios como el firmamento estrellado y nuestra conciencia moral. Los astros son ciertamente magníficos; pero en lo que hace a la conciencia moral, Dios ha llevado a cabo una labor desigual y negligente, pues una gran mayoría de los hombres no ha recibido sino muy poca; tan poca, que apenas puede decirse que posean alguna.⁴⁰

Por otra parte, según la idea de Freud, el malestar en la cultura es inevitable, es el precio que hay que pagar para tener una vida civilizada. Incómodo para los individuos, necesario para la sociedad; lo dice con una frase muy

³⁹ William James, “The will to believe”, en G. H. Bird (ed.), *Selmed writings*, Vermont, Everyman, 1995, p. 268.

⁴⁰ Sigmund Freud, “La disección de la personalidad psíquica” (1933), en Freud, *op. cit.*, p. 604.

elocuente: “casi parecería que la creación de una gran comunidad humana podría ser lograda con mayor éxito si se hiciera abstracción de la felicidad individual”.⁴¹ No lo dice, pero se puede inferir que lo único que no puede hacerse es tratar de crear una comunidad humana precisamente a partir de los deseos de felicidad individual. Esto quiere decir, que la terapia optimista se debe a otra lógica, no freudiana.

Hay dos momentos decisivos en la evolución de las ideas psicológicas del siglo xx: la segunda guerra mundial y la beligerante efervescencia de la contracultura en los años sesenta. Ambos están asociados —en sus temas, en sus argumentos básicos, en sus autores— como etapas de un mismo movimiento que es, por decirlo así, el retorno a Rousseau. Una revisión de Freud profundamente —acaso también inadvertidamente— contraria al ánimo de Freud.

En su sentido general, la transformación es una consecuencia de la guerra: producto de la crisis moral ante la magnitud de la devastación y los extremos de barbarie de que es capaz la sociedad moderna. Auschwitz, Hiroshima, el Gulag, son los emblemas en que aparece cifrado el destino de Occidente; la conclusión se impone con el peso de lo irrefutable: algo hay radicalmente equivocado en el orden entero de la sociedad civilizada. Conforme se conocen detalles, mientras se reflexiona acerca de ello, el error parece cada vez más profundo, general; la obediencia masiva, de aspecto mecánico, de los ejércitos, la organización burocrática y técnica de los campos de exterminio, todo lleva hacia el orden impersonal y racionalizado de la modernidad.

Es el regreso a Rousseau: la inculpación de la sociedad que corrompe, que destruye; también el aprecio del inconformismo y la rebeldía. Si la sociedad impone un orden perverso, lo único saludable —y moralmente bueno— consiste en resistirse a la adaptación. La sombra del nazismo ahorra explicaciones: “¿Significa salud estar libre de síntomas? Yo lo niego. ¿Qué nazis estaban sanos en Auschwitz o Dachau? ¿Aquéllos que sentían angustiada su conciencia o los que la poseían lozana, clara y feliz?”.⁴²

La guerra es un extremo, el nacionalsocialismo, el estalinismo, los campos de concentración son extremos; no obstante, son considerados, cada vez más, como términos lógicos de una dinámica general, resultados típicos y esperables y, a la vez, esquemas útiles para diagnosticar las dolencias que aquejan al orden civilizado.

Viktor Frankl desarrolla lo que llama la *logoterapia* a partir de su experiencia personal en los campos de Theresienstadt y Auschwitz; en esa situa-

⁴¹ S. Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1999, p. 86.

⁴² A. Maslow, *op. cit.*, p. 30.

ción extrema, dice, era imposible no preguntarse por el sentido de todo ese sufrimiento y esas muertes, y era necesario buscar ese sentido para sobrevivir: “Una vida cuyo último y único sentido consistiera en superarla o sucumbir, una vida, por tanto, cuyo sentido dependiera en última instancia de la casualidad, no merecería en absoluto la pena de ser vivida”.⁴³ Es decir: existe un imperativo lógico que es también un imperativo vital, que dice que la vida humana *debe* tener sentido, y que éste no puede reducirse a la búsqueda del placer o del bienestar.

La *logoterapia* supone que “la primera fuerza motivante del hombre es la lucha por encontrar un sentido a la propia vida”, y que es estrictamente “una fuerza primaria y no una ‘racionalización secundaria’ de sus impulsos instintivos”.⁴⁴ De donde resulta que incluso en la abundancia y la comodidad puede haber un “sufrimiento espiritual” por la falta de sentido: porque sólo es posible vivir una vida humana bajo el imperio y la exigencia de valores superiores, que uno “se siente obligado a realizar creadoramente”.⁴⁵ Por supuesto, esa exigencia pone a todo individuo ante preguntas que es imposible responder:

Un animal domesticado no puede llegar a conocer nunca los fines en función de los cuales le subyuga el hombre. ¿Cómo podría el hombre llegar a saber cuál es el “fin último” de su vida, cuál es el sentido superior al que obedece el universo como un todo?⁴⁶

Puede parecer razonable, pero demasiado remoto y difícil para el hombre común y corriente; que no está llamado a realizar grandes cosas, pero cuya vida, por eso mismo, parece más amenazada por la inanidad. La *logoterapia* encuentra dos salidas, que se han vuelto frecuentes —hasta obvias— en las terapias optimistas. La primera salida consiste en descubrir y ayudar al paciente a reconocer los “valores de actitud”, que están siempre al alcance de cualquiera, y mucho más en situaciones adversas:

La posibilidad de llegar a realizar esta clase de valores se da, por tanto, siempre que un hombre se enfrenta con un destino que no le deja otra opción que la de afrontarlo; lo que importa es *cómo lo soporta, cómo carga con él como una cruz*. Se trata de actitudes humanas como el valor ante el sufrimiento o como la dignidad frente a la ruina o el fracaso.⁴⁷

⁴³ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1998, p. 101.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁵ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, México, FCE, 1997, p. 62.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 89.

La otra salida, por supuesto, consiste en abrir la puerta de la trascendencia religiosa: superar el “reduccionismo” implícito en la idea de que Dios o la religión “no sean más que neurosis colectivas”, y aceptar el fenómeno de la fe. Una fe sin contenido, que se limita a afirmar el sentido superior de la vida.⁴⁸

Es casi imposible ser más obediente al imperativo del optimismo, imposible ser más modesto; no se pide del paciente más que un breve acto de fe. Que se convenza de que su vida tiene sentido, precisamente por todas sus mezquindades y sufrimientos. Ahora bien: resulta mucho más fácil conformarse con una solución semejante para quienes padecen, en efecto, una situación de penuria, que no para quienes viven con relativa comodidad y abundancia.

Conforme aumenta el bienestar, a partir de los años cincuenta, se da por hecho que uno de los objetivos de la terapia es el problema de la falta de sentido, el “vacío” que produce la sociedad moderna. Porque las consecuencias, aparte de la angustia personal, son devastadoras: individuos obedientes, civilizados y “vacíos” forman las masas de autómatas capaces de cualquier atrocidad. Con eso se encuentra Erich Fromm, con que las sociedades más desarrolladas son las que muestran peores síntomas de “desequilibrio mental”:

Hoy nos encontramos con personas que obran y sienten como si fueran autómatas; que no experimentan nunca nada que sea verdaderamente suyo; que se sienten a sí mismas totalmente tal como creen que se les considera: cuya sonrisa artificial ha reemplazado a la verdadera risa; cuya sonrisa artificial ha reemplazado a la verdadera risa; cuya charla insignificante ha sustituido al lenguaje comunicativo; cuya sorda desesperanza ha tomado el lugar del dolor auténtico.⁴⁹

No es, pues, un problema individual; quien está enferma es la sociedad. Fromm elabora una mezcla muy imaginativa de psicoanálisis, marxismo y buena voluntad para justificar la terapia *optimista* en una sociedad que ha enloquecido; el mecanismo básico es la oposición rusoniana entre el individuo (que podría ser) bueno y la sociedad (mala): “¿Significa esto que el hombre es libre aunque haya nacido entre cadenas?”; no, pero significa que puede ser libre: “El hombre está capacitado para conocer la verdad y para amar”, si no lo paraliza una fuerza superior.⁵⁰

Ahora bien: dicha idea implica una oposición a la “teoría dualista” de Freud acerca de los impulsos básicos que hacía que fuese *necesario* el con-

⁴⁸ Por lo tanto, aceptable para fieles de cualquier religión, siempre que no se tomen su propia religión demasiado en serio, hasta suponer que sea la *única Verdad*. Es decir: apropiada para los fieles de fines del siglo xx. *Ibid.*, pp. 310-311.

⁴⁹ Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, FCE, 1997, p. 21.

⁵⁰ Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, México, FCE, 1998, p. 261.

trol social. Según Fromm lo que ocurre es lo contrario: el “impulso destructor es una potencialidad secundaria” que se manifiesta cuando la sociedad impide la realización libre de las “potencialidades primarias”. Dicho de otra manera: “el hombre no es necesariamente malo, sino que llega a ser malo únicamente en caso de faltar las condiciones apropiadas para su crecimiento y desarrollo”.⁵¹

De esta manera están prefiguradas casi todas las posteriores ideas terapéuticas; en particular, por supuesto, el aprecio de la *autenticidad* y la *espontaneidad*, la necesidad de liberarse de la opresión, del conformismo. Abraham Maslo, por ejemplo, basa su teoría en la idea de que nuestra “naturaleza interna” no es mala y que la salud mental y la autoestima requieren ser respetadas; según su idea, todos tenemos una “conciencia intrínseca” que nos señala una vocación en la vida: “Insiste en que seamos fieles a nuestra propia naturaleza y no la neguemos por debilidad, conveniencia o por cualquier otra razón”.⁵² La persona “auténtica”, que sigue su propia vocación, “resiste a la culturización por parte de la sociedad”, porque entiende lo que hay en ella de arbitrario y restrictivo:

[...] mucho de lo que nuestra cultura o cualquier otra cultura califica de mal comportamiento, no tiene por qué ser considerado malo desde el punto de vista más universal y propio de la especie [...] Si se acepta y ama la humanidad entonces muchos problemas locales y etnocéntricos sencillamente desaparecen.⁵³

Con términos distintos, Cari Rogers señala prácticamente lo mismo: “La naturaleza del ser humano es constructiva y digna de confianza, cuando funciona libremente”.⁵⁴ Lo malo es que la sociedad impone un modo de ser uniforme, “impulsa al conformismo” y obliga a los individuos a adoptar máscaras que ocultan y niegan su verdadera identidad; la mayor parte de las tensiones y angustias a que se ve sometido el hombre moderno provienen de ese hecho.

En consecuencia, la terapia (en la particular fórmula de Rogers: “terapia enfocada en el *cliente*”) debe conducir al descubrimiento de lo que cada uno desea verdaderamente, desechando “todo lo que hay de artificial en su vida o que le es impuesto o definido desde afuera”.⁵⁵ Ciertamente, la decisión de “ser uno mismo” implica renunciar a la adaptación cultural, al menos renun-

⁵¹ *Ibid.*, p. 235.

⁵² Maslow, *op. cit.*, p. 24.

⁵³ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁴ Cari Rogers, *El proceso de convertirse en persona. Mi técnica terapéutica*, México, Paidós, 1997, p. 174.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 155. No hace falta subrayar la ecuación que identifica naturaleza y autenticidad: es un lugar común, lo mismo que la implícita connotación peyorativa de lo “artificial”.

ciar a tenerla como propósito, pero lo que se consigue a cambio es una vida “más plena y constructiva”.

Con variaciones accidentales, la misma estructura se repite invariablemente. La sociedad es opresiva, impone la uniformidad, condena a los individuos a una existencia artificial, mecánica y enajenada; el propósito de la terapia es la liberación. En esa interpretación está el nexo entre la terapia y los movimientos políticos de los años sesenta y setenta; más precisamente: está la propensión a abandonar los temas políticos tradicionales, que parecen superados por la sociedad de la abundancia, en busca de un nuevo radicalismo. La verdadera liberación es la liberación individual mediante la catarsis, la liberación de la espontaneidad.⁵⁶ Con eso los temas psicológicos se han convertido ya en banderas políticas (del radicalismo de izquierda), y la política tiene que hacerse cargo de la nueva “sensibilidad terapéutica”.

El esquema de la idea psicológica rusoniana es sumamente simple: se trata de luchar contra la opresión (social). No hace falta más, basta con eliminar obstáculos a la expresión libre, a la autenticidad, porque la naturaleza —última sombra de Dios— que se manifiesta en el interior de cada hombre, sirve de guía moral. Mantenerse abierto a la posibilidad de una experiencia mística, a la íntima comunión con todo lo creado, etc., no es más que una consecuencia posible; con frecuencia deseable:

El ser humano necesita una trama de valores, una filosofía de la vida, una religión o un sustitutivo de la religión de acuerdo con el cual vivir y pensar, de la misma manera que necesita la luz solar, el calcio o el amor.⁵⁷

En realidad, que se haga explícita mención de la religión es lo de menos. La idea de naturaleza tiene la solidez y seguridad de lo sagrado; su manifestación auténtica —recóndita e irrazonable— sólo puede tener el carácter de una experiencia mística.

La sonrisa del Buda

Tiene razón Stuart Mill cuando dice que “la utilidad de la religión no necesitó prueba alguna hasta que los argumentos en favor de la verdad religiosa

⁵⁶ Ante la “opresión” cada vez más ambigua y genérica, los movimientos estudiantiles y contraculturales se proponen una liberación abstracta, individualista, indefinida, terapéutica. Alan Brinkley, “The Therapeutic Radicalism of the New Left”, en Alan Brinkley, *Liberalism and its Discontents*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

⁵⁷ A. Maslow, *op. cit.*, p. 254.

dejaron en gran medida de ser convincentes”. Cuando se explica, de cualquier modo, que la religión puede ser útil, se ha aceptado de antemano una reducción y una subordinación de lo religioso al orden mundano. Ha sido una estrategia de supervivencia relativamente eficaz, desde el siglo XVIII, pero que se antoja suicida a fin de cuentas. Es revelador, por lo demás, que algo así haya sucedido. No obstante, esa pérdida de identidad y propósito de las iglesias no significa el fin de la religión, sino que es indicio de un desplazamiento y una metamorfosis. Hoy lo sagrado es la naturaleza —la naturaleza humana en particular— interpretada por la ciencia; pero los individuos tienen su momento de *comuni3n*, su experiencia directa de lo sagrado, no cuando el periódico les informa de los descubrimientos de la genética, sino cuando entran en contacto con su *yo íntimo* y descubren su propia, auténtica naturaleza, en la terapia. Sólo ahí y entonces es posible una afirmación incondicionada, capaz de dar sentido a la vida.

La “paz espiritual” que ofrece la terapia, como la que ofrecen las nuevas sectas y muchas de las viejas iglesias, significa la liberación del ser *auténtico*; dicho de un modo u otro, deshacerse de las normas de vida de una sociedad que ha enloquecido. Algo que se resume, muy sencillamente, en dos propósitos: liberarse de la obsesión *adquisitiva* y recuperar la capacidad para *amar*. Por supuesto, hay una ceguera muy característica en la idea de que en esa interioridad auténtica surgirán tan sólo buenos sentimientos. Pero sobre todo existe la convicción de que los sentimientos, como algo personal e inmodificable, puro, se oponen a la racionalidad que es exterior, artificial, ajena.

En su diagnóstico más ajustado y esquemático, Erich Fromm reducía el problema del hombre en la sociedad moderna a la oposici3n entre dos radicales *modos de existencia*: tener o ser, y por supuesto, los males del presente se debían al absoluto predominio del “modo de tener”, siempre insatisfactorio, en detrimento del “ser”. Curiosamente, encontraba la más diáfana exposici3n de ambos modos en la mística cristiana del siglo XIII, en los escritos de Eckhart (en particular en su exégesis del Serm3n de la Montaña).⁵⁸

La salida de dicha situaci3n dependía de cuatro condiciones: reconocer el sufrimiento y su origen, darse cuenta de que hay una soluci3n y entender que ésta requiere cambiar ciertas normas de vida. “Estos cuatro puntos — escribe — corresponden a las Cuatro Nobles Verdades, que son la base de las enseñanzas del Buda [...]”.⁵⁹

La exaltaci3n contracultural de los años sesenta no hace otra cosa, sino radicalizar el diagnóstico y los modos de curaci3n. El fundamento es el mis-

⁵⁸ Erich Fromm, *¿Tener o Ser?*, op. cit., p. 69 ss.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 160.

mo. Pero interesa principalmente hacer énfasis en que coincide también con la más tradicional doctrina cristiana: incluso Pío IX podría estar de acuerdo en que el origen de los males está en el orden de la Modernidad, en una sociedad materialista, orientada por el éxito y la ambición.

Es todo, menos sorprendente, que Norman O. Brown se encuentre con que el radicalismo de su denuncia requiere el lenguaje de la mística: “La caída es caer en el sueño; la enfermedad es la enfermedad del sueño. La represión mantiene la esencia humana latente o durmiente; la doncella no está muerta sino dormida”.⁶⁰ y no hace falta más que despertar, despertar al cuerpo: cumplir la encarnación. “Dejar las sombras para llegar a la realidad es dejar el templo extemo y material para encontrar el nuevo templo, el verdadero templo, que es el cuerpo humano”.⁶¹ Una liberación que es, al mismo tiempo, revelación:

Fuera de este mundo; fuera de esta Feria de las Vanidades; fuera del mercado. Hacer a un lado la mente. Las palabras deben ser redimidas; deben ser sacadas fuera del mercado; dejar de ser una mercancía [...] De este mundo al otro; de la utilidad a la creación. En lugar de las palabras como objetos de mercado, marcas para anunciar lo establecido, palabras creativas que lo renueven. Palabras hechas de nuevo, como en el primer día de la Creación; en el amanecer de la eternidad. Palabras que no se usen para interpretar al mundo, sino para cambiarlo; no para hacer publicidad de este mundo, sino para encontrar otro mundo.⁶²

Tampoco es extraño que una iglesia cristiana puesta al día, como el Unitarismo Universalista, hable en un lenguaje muy similar, el lenguaje de Rousseau: “Nacemos con la capacidad de obrar bien o mal, y la sociedad contribuye directamente al desarrollo de nuestras aptitudes para lo uno o lo otro”.⁶³ No sólo eso, sino que se haga las paces con la ciencia, que encuentre en el conocimiento un nuevo modo de “cultivar el jardín del espíritu”, con un ecumenismo ilimitado: “Una aproximación empírica e inquisitiva a la Verdad requiere según el ejemplo del Buda, que exploró muchos caminos en busca de la iluminación”.⁶⁴

Las coincidencias dicen que ni unos ni otros, ni los nuevos teólogos ni los terapeutas aceptan la antigua noción de culpa. El mismo esquema mesiánico se ha modificado para dar cabida al evangelio de Juan Jacobo: la Caída es el

⁶⁰ Nonnan O. Brown, *Love's Body*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 218.

⁶¹ *Ibid.*, p. 222.

⁶² *Ibid.*, p. 234.

⁶³ John Buehrens y Forrest Church, *A Chosen Faith. An introduction to Unitarian Universalism*, Boston, Beacon Press, 1998, p. 45.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 172.

ingreso en la sociedad, dejar de ser uno mismo, transformarse en un autómatas de la avaricia, incapaz de amar. Lo que hay no son culpables, merecedores del fuego eterno, sino víctimas necesitadas de consuelo espiritual.

Todos anhelan, todos envidian la amorosa y pacífica sonrisa del Buda; y el hecho de que *no sea* occidental tiene en ello una importancia considerable.

Si hiciésemos caso a las viejas ideas freudianas, el panorama podría ser menos desconcertante, aunque fuese menos optimista. Quizá convenga, como decía Freud, “que nos familiaricemos con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma”.⁶⁵ Porque la cultura impone la renuncia a la agresividad, tanto más cuanto más compleja. y podría ser que, con independencia de una conciencia moral explícita y reconocida, esa agresión fuese intemalizada, “dirigida contra el propio yo”,⁶⁶ con una fuerza que no haría más que crecer paralelamente al proceso de la civilización.

Si fuese así, eso explicaría por qué, después de la muerte de Dios, la experiencia de la *culpa* no desaparece, aunque ya no resulte inteligible como culpa. De acuerdo con Norbert Elias, “en el curso de un proceso de civilización el aparato autorre restrictivo se hace más fuerte en relación a las restricciones heterónomas”;⁶⁷ eso significa que las relaciones son más informales y el orden puede ser más tolerante y *neutral* respecto a muchas cosas, es decir: no se impone un discurso moral *represivo* que señale la culpa, que la haga reconocible y manejable. Pero a la vez, aumenta el malestar.⁶⁸

Por otra parte, si miramos lo que ofrecen las nuevas terapias y las nuevas iglesias, la convergencia resulta, no sólo lógica, sino reveladora. De un modo u otro, se propone una polaridad entre la vida inauténtica, atada a preocupaciones materiales y relaciones mecánicas, y la vida auténtica, capaz de desprendimiento y de amor; sean ciertas o no las ideas psicológicas o la teología que se usan para explicarlo, resulta ser un conocimiento emocionalmente satisfactorio para mucha gente.⁶⁹ Lo cual dice —tampoco es una sorpresa— que

⁶⁵ S. Freud, *El malestar en la cultura*, op. cit., p. 60.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁷ N. Elias, *Los alemanes*, México, Instituto Mora, 1999, p. 64.

⁶⁸ El error en la conjetura de Nietzsche, que asociaba el ateísmo con la desaparición de la culpa, se debería —si esto fuese cierto— a una consideración excesiva de la influencia de las ideas. O bien a la inversa, una insuficiente atención al papel de las formas materiales de organización social en la formación de la conciencia y la culpa.

⁶⁹ De acuerdo con Elias: “un conocimiento con gran contenido fantástico puede ser mucho más atractivo y emocionalmente satisfactorio para el hombre que un conocimiento más ajustado a la realidad”. N. Elias, *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*, Barcelona, Península, 1990, p. 91.

los individuos de la sociedad moderna se sienten enajenados en la lógica de sus acciones y de sus afectos: extraños y separados, se sienten individuos *enfrentados* a la Sociedad. Hay, esto es, un hecho concreto y cierto al que se refiere el malestar.⁷⁰

El imperativo de la autenticidad resulta lógico: es el único refugio para una afirmación incondicional, cuando la cultura propone a los individuos que sean felices, pero no puede decir en qué consiste la felicidad. Lo más significativo es que en esa intimidad "auténtica" se supone que se encuentra la *paz*. El fondo de la experiencia religiosa, hoy como en cualquier otro tiempo, es la violencia; que se organiza, se hace significativa como sacrificio, como culpa, exorcismo, redención. La fórmula de la "redención terapéutica", el hecho de que funcione, dice acaso que el drama y el ritual suceden hoy al interior de cada individuo. Que la pacífica sociedad civilizada no encuentra una solución cultural para el problema de la violencia y, sencillamente, preferiría no verlo.

Recibido y revisado: octubre, 2000.

Correspondencia: El Colegio de México/Centro de Estudios Internacionales/
Camino al Ajusco núm. 20/Col. Pedregal de Sta. Teresa/C.P.10740/e-mail:
fescalán@colmex.mx

⁷⁰ "Somewhere amid the current talk about 'alienation' an important reality *is* being touched upon or pointed to. There *is* in our society, a profound estrangement from the sources of selfhood, the possibilities of human growth and social cohesion", Irving Howe, "New Styles in 'Leftism'", en Irving Howe, *Selected writings, 1950-1990*, Nueva York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1990.