

La transformación del imaginario simbólico*

GERARDO DANIEL RAMOS, SCJ**

RESUMEN

P

Partiendo de la teoría interdisciplinar de L. Rulla, el autor traza un itinerario psico-espiritual, en el que presta fundamental importancia al modo de simbolización de la persona creyente. Se concentra en dos modalidades extremas que están en el origen de actitudes ético-espirituales opuestas: la "idolátrica" y la "icónica". Al respecto, muestra como cada etapa de la vida (juventud, adultez y madurez), iniciadas y concluidas por crisis psico-espirituales características, tiene para el cristiano desafíos que están asociados al modo de simbolización. Por su relevancia, se detiene en la crisis de la mitad de la vida, que está llamada a desembocar en una icónica experiencia pascual.

Palabras clave: *Ídolo, icono, psicología, espiritualidad, simbolización.*

* Artículo de reflexión asociado a la actividad académica habitual del autor que se nutre de un esfuerzo de investigación independiente, con carácter teórico-práctico. Fecha de recibo: 30 de junio de 2009. Fecha de evaluación: 28 de julio de 2009. Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2009.

** Bachiller de Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina; Licenciado en Teología con especialización en Teología Pastoral y Doctor en Teología por la misma Universidad. Docente en las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (Colegio Máximo, Buenos Aires), de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Autor de sesenta artículos científicos y de divulgación, así como 18 libros. Correo electrónico: gerardoramos@ciudad.com.ar

THE TRANSFORMATION OF SYMBOLIC IMAGES

Abstract

With the interdisciplinary theory of L. Rulla as a starting point, the author describes a psycho-spiritual itinerary in which a special attention is accorded to the symbolic images of the believing person. He concentrates on two extreme modalities that are at the origin of opposed ethic-spiritual attitudes: the "idolatric" and the "iconic". In this respect, he shows how each life stage (youth, adulthood, maturity), begun and closed by a characteristic psycho-spiritual crisis, poses for a Christian challenges associated with the symbolization mode. Because of its relevance, he dwells on the midlife crisis, called to end in a paschal iconic experience.

Key words: Idol, icon, psychology, spirituality, symbolization.

A TRANSFORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO SIMBÓLICO

Resumo

Desde a teoria interdisciplinar de L. Rulla, o autor faz um itinerário psico-espiritual que presta atenção à maneira de simbolização do crente. Isto concentra duas modalidades extremas que estão na origem das atitudes éticas-espirituais opostas: "a idolátrica e a icônica". Em relação com isso, o artigo mostra como cada etapa da vida (a juventude, a maturidade e a velhice), começam e concluem pela crise psico-espiritual característica, que para o cristão é um desafio associado à forma de simbolização na experiência pascoal.

Palavras chave: Ídolo, símbolo de fé, psicologia, espiritualidade, simbolização.

En este artículo quiero desarrollar una propuesta de itinerario psico-espiritual remotamente inspirado en la teoría interdisciplinar de L. Rulla y asociado a los procesos de simbolización: (1) Comenzaré exponiendo brevemente los principales contenidos de dicha teoría, para (2) detenerme más de lleno en lo referente a los modos de simbolización; (3) a continuación, mostraré cómo este proceso se despliega en las diferentes etapas de la vida de manera original; (4) por último, me concentraré en un período de particular relevancia, por las características que comporta y las consecuencias que ofrece en relación al modo de simbolización: la mitad de la vida.

LA TEORÍA INTERDISCIPLINAR DE L. RULLA¹

Podemos estructurar la presentación de la teoría interdisciplinar en torno (1) al sistema motivacional subyacente a toda vocación cristiana y en la que se expresa una “dialéctica de base”; (2) el desarrollo de esa dialéctica en las denominadas “tres dimensiones”, para detenernos más precisamente en la segunda; (3) en este contexto, definir lo que Rulla entiende por “inconsistencia”; (4) por último, ver cómo interviene el proceso de simbolización en este escenario.

Autotrascendencia teocéntrica

Según el autor, dos clases de motivaciones movilizan a quien ha decidido iniciar y crecer en el camino de la fe: la de “*lo importante en sí*” y la de “*lo importante para mí*”. La primera está asociada a los valores evangélicos, y la segunda a los valores naturales y/o a las necesidades personales. La primera se desenvuelve en el marco del “*yo que se trasciende*” (=el yo ideal en la situación) y orienta hacia una autotrascendencia teocéntrica; la segunda se vincula al “*yo trascendido*” (=el yo actual manifiesto o latente) y orienta, en el mejor de los casos, hacia una realización meramente humana.

¹ Cfr. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana*, 286-310, donde sistematiza su teoría interdisciplinar entre psicología, antropología filosofía y teológica. El autor es el fundador de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. De la misma escuela, cfr. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*; Cencini y Manenti, *Psicologia e formazione. Struttura e dinamismo*; Cencini, *Le relazioni nel celibato consacrato. L'apporto delle psicología*.

Dicho esto, resulta evidente que la tensión entre “lo importante en sí” y “lo importante para mí” le generarán al discípulo de Jesucristo ciertas tensiones o incluso posibles conflictos: es por esto que Rulla habla de una *dialéctica de base*. Con esta expresión intenta reflejar ese drama original que subyace a toda peregrinación creyente, del cual el hombre o la mujer de fe nunca terminan de liberarse del todo en esta vida. Éste consiste en ese tironeo más o menos significativo –arraigado en la propia constitución y dinamismo antropológicos– entre el bien que se quisiera vivir y hacer en diferentes dimensiones de la persona, y las actitudes que de hecho se acaban expresando o prevaleciendo.

Las tres dimensiones

Según Rulla, esta dialéctica de base se expresa en *tres dimensiones* de la persona.² En la *primera*, la de la “santidad”, la dialéctica se concentra en la polaridad virtud-pecado. Es la zona libre y consciente de la persona, en la que el sujeto decide responsablemente acerca de lo que va haciendo de su vida con plena libertad afectiva-efectiva. Por lo mismo, en esta dimensión las opciones ético-espirituales son sumamente claras y decisivas en lo atinente a responsabilidad y consecuencias morales.

En contrapartida, la dialéctica de la *tercera dimensión*, la de la “salud”, se expresa en la polaridad normalidad-patología, y en ella pueden llegar a prevalecer los conflictos inconscientes. Así, la libertad afectiva-efectiva puede verse notoriamente limitada, hasta llegar a convertir a la persona, en el pensamiento de S. Freud, en un “ser impulsado”, absolutamente “des-responsabilizado”. En su teoría interdisciplinar de la vocación cristiana, y por sus connotaciones estrictamente psicológicas, Rulla no se detiene demasiado en esta dimensión, y se limita más bien a enunciarla.

En cambio, el autor ahonda preferentemente el análisis de la *segunda dimensión*, la de la “madurez”. Este tratamiento constituye en realidad la notable originalidad de su teoría. Aquí la dialéctica de base se establece entre el *bien real* y el *bien aparente*. En la misma línea que las normas para el

² Cabe aclarar que estas dimensiones son teóricas y que no existen químicamente puras en ningún creyente, sino que más bien sirven para analizar y explicar procesos de crecimiento o estancamiento.

discernimiento de la segunda semana en los *Ejercicios Espirituales [=EE]* de San Ignacio de Loyola (Nos. 329-336), el autor supone que nuestras verdaderas motivaciones pueden verse por momentos confundidas u opacadas: ya sea a causa del “mal espíritu” o de oscuros mecanismos inconscientes, creemos que nos moviliza una determinada motivación y en realidad lo que prevalece es otra.³

Consistencias e inconsistencias

En efecto, muchas veces, tras la aparente encarnación de valores evangélicos se esconde “disfrazada” (*sub angelo lucis*) alguna búsqueda más interesada de gratificación egoísta: se cree estar haciendo las cosas por un motivo y en realidad lo que mueve (inconscientemente) a la persona es otro. Por ejemplo, se cree estar ayudando a los demás por puro amor, y en realidad lo que se está buscando es ser reconocido; se adoptan actitudes de cordialidad, pero en realidad es porque se teme un rechazo; se dedica espacio a la oración, pero en verdad se quiere estar tranquilo y sentirse bien.

Esta mezcla o confusión de motivaciones puede conducir al cristiano por caminos regresivos, que le impidan desarrollarse como tal, y que acaban restringiendo la eficacia efectiva de su servicio evangélico al Reino de Dios. A esta contradicción entre valores (teóricamente) proclamados y valores (prácticamente) vividos, que restringe la autenticidad de la vivencia evangélica y la eficacia del empeño apostólico, Rulla la denomina *inconsistencia*.

Las inconsistencias bloquean el crecimiento en la fe, ya que se asocian a *modos de representación (=símbolos) infantiles*. Como acontece en las tempranas etapas de la vida, estos modos de representación favorecen actitudes que ponen a Dios, a las personas, eventos y cosas en función del propio sujeto y de sus gratificaciones personales, en vez de ayudarlo a crecer en realismo, discernimiento objetivo y respeto por la alteridad de los demás y lo otro con que se va encontrando. De cara a esta constatación limitativa del desarrollo psico-espiritual, se hace necesario desarrollar una transición hacia

³ Esta convicción es de hecho lo que da lugar a la práctica del discernimiento en la segunda semana. Sobre *EE* y discernimiento, también en clave interdisciplinar, cfr. Alemany y García Monge, *Psicología y ejercicios ignacianos*; García Domínguez, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*.

formas *progresivas de representación simbólica* que contribuyan a desarrollar la libertad efectiva y responsable del cristiano.⁴

TRANSITAR DEL “ÍDOLO” AL “ICONO”

En efecto, uno de los ejes fundamentales para comprobar el nivel de integración y madurez humano-espiritual del discípulo de Jesús es el que se desarrolla en torno de la capacidad de simbolización, ya que ésta se asocia estrechamente a la imagen de sí en situación, lo que a su vez remite a la memoria afectiva del hijo o hija de Dios y a sus convicciones creyentes.

El planteamiento de la cuestión

En su vertiente progresiva, el proceso de simbolización guarda estrecha relación con la vertiente sacramental –entendida en sentido amplio– de la vida cristiana, que no haría sino aquilatar y fortalecer la capacidad del creyente –animado incluso por la gracia– de simbolizar en esta dirección “abierta”, unificando su afectividad “hacia adentro (=interioridad), hacia arriba (=trascendencia) y hacia delante (=esperanza)”.

Sin embargo, el imaginario simbólico actual o real del creyente se nutre también de otros patrones simbólicos de carácter regresivo, que tienden a condicionar, circunscribir y “cerrar” el mundo en el que éste se sitúa y orienta, disgregando su afectividad “hacia fuera (=dispersión), hacia abajo (=inmanencia) y hacia atrás” (=fijaciones).

Se comprende entonces por qué, para iniciar un proceso de transformación del propio imaginario psico-espiritual, es necesario diagnosticar el modo real y efectivo en que cada uno de nosotros está simbolizando de modo prevalente. Esto debe ser interpretado a partir del modo en que nos vinculamos con Dios, con las personas y el entorno, considerando en esto las

⁴ Cfr. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana*, 203-209. Para lo que sigue, que según creo tiene cierta originalidad, me inspiro muy remotamente en la obra de Marion, *L'Idole et la distance*. Más cercanamente, en Scannone, “De más acá del símbolo a más allá de la práctica de la analogía”, 187-224, y en Seibold, “Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística”, 263-296. Pero también en Juan Pablo II, *Carta a los artistas*; Evdokimov, *Teología de la belleza*; Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*; Caamaño, “Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica”, 109-140; y Sociedad Argentina de Teología, *El desafío de hablar de Dios. En la América Latina del siglo XXI*.

propias vivencias y recuerdos, percepciones y valoraciones, actividades y proyectos; y cruzando, a su vez, este diagnóstico –porque lo afecta– con el modo como se concibe y se hace efectivo el desarrollo cultural y la vida pastoral de la Iglesia en un determinado contexto, los cuales serían para el cristiano –a decir de Ortega y Gasset– las circunstancias del “yo”.

En el plano psico-espiritual

En el horizonte amplio de la sacramentalidad, podríamos sintetizar el proceso de maduración psico-espiritual como el pasaje de una percepción prevalentemente infantil de lo real –a la que denominaré “idolátrica”– a una percepción prevalentemente madura, a la que denominaré “icónica”. En el primer caso, estaríamos ante una percepción preferentemente regresiva, y en el segundo, ante una de carácter progresivo. Adrede utilizo las palabras “prevalente” y “preferentemente”, ya que estos dos procesos nunca son absolutamente únicos y exclusivos.

Al profundizar y desarrollar lo enunciado, podemos decir que la simbolización regresiva a la que remite el ídolo está asociada a necesidades provenientes del tiempo de la infancia, y a un uso restringido o nulo de la palabra. Por eso, la vinculación con el ídolo cobra carácter adictivo (=a-dicto, lo no dicho) y no mediado; mientras que la simbolización progresiva a la que alude el icono está emparentada con la madurez, y a hacerse cargo responsablemente de un proyecto de vida sostenido en el tiempo, entretejido en torno de un *logos* existencial, gracias a la mediación de la palabra.⁵

Por lo dicho, el ídolo tiene connotaciones preedípicas: es absorbente, crea con el sujeto una relación de simbiosis indiferenciada y paralizante, y fomenta en él o ella actitudes de apropiación posesivas (=las cosas, personas y acontecimientos “no son sino”, ya que existen en función de mí). En contrapartida, el icono promueve actitudes oblativas, y desarrolla en la persona perspectivas lúdicas y creativas (=las cosas, personas y acontecimientos “no son sólo”, ya que existen más allá de mí). Vamos percibiendo que en este contexto un itinerario de desarrollo psico-espiritual supondrá la transformación

⁵ Ivonne Bordelois analiza esta temática en el entramado cotidiano de la vida de los argentinos, en *El país que nos habla*, 13-42. Por su parte, y en la misma línea, Carlos Mina mostró como el tango cumplió una función “terapéutica” análoga, en la sociedad argentina de fines del siglo XIX y principios del XX, en *El tango. Esa mezcla milagrosa*.

simbólica del “no ser sino” al “no ser sólo”, como así también la transición de percepciones narcisistas “en función de mí” a percepciones maduras “más allá de mí”.

El ídolo restringe la libertad y los niveles de individuación personales; el icono los promueve. El ídolo induce vinculaciones no libres; el icono favorece el desarrollo de iniciativas fraternas, en el marco de un reconocimiento y respeto. El ídolo conduce a un panteísmo inmanente, asociado a la diosa madre que engulle (=Tiamat), mientras que el icono sugiere un monoteísmo trascendente (=Yahveh), relacionado con la experiencia del Dios padre que libera. En este sentido, el crecimiento psico-espiritual supondrá dejar aflorar e incluir una “desinteresada distancia de perspectiva” en todos los vínculos, para que estos personalicen cada vez más al hijo o hija de Dios.

Consideración de lo socio-cultural

Tanto el ídolo como el icono generan un tipo de cultura particular. El primero, en torno de la gratificación de las necesidades (=lo importante para mí); el segundo, en torno del cultivo de valores (=lo importante en sí). La cultura idolátrica hace que los individuos queden atrapados en la imagen que seduce; la cultura icónica invita a ahondar en el misterio “siempre mayor” (=semper major) que convoca. En el primer caso, las vivencias se sustituyen unas a las otras, en una irrelevante fluidez mediática o comercial⁶; en el segundo, las mismas se profundizan y devienen experiencia, en una significativa diferenciación que personaliza y permanece.

La cultura idolátrica tiende a idealizar proyectos y personas que luego, por supuesto, desilusionan o fenecen en su fugacidad o conflicto; la cultura icónica invita a trabajar y vincularse creativamente, perseverando con calma incluso frente a la adversidad: porque en el primer caso se buscará la complacencia inmediata; en el segundo, el esfuerzo sostenido. La cultura idolátrica se desarrolla en torno de un narcisismo autorreferenciado y sin futuro, porque al ser híbrida no genera vida o incluso la elimina (=cultura de muerte), mientras que la cultura icónica de desenvuelve en el marco de un esperanzado altruismo solidario que tiende decididamente a la autotrascendencia (=cultura de la vida).

⁶ Temática recurrentemente abordada por Zygmunt Bauman, por ejemplo, en *La vida líquida*.

El horizonte teológico-pastoral

Podríamos esbozar algunos ejemplos pastorales que ilustren en qué sentido estas actitudes idolátricas o icónicas pueden manifestarse e incidir también en la vida pastoral de la Iglesia.

1. En el ámbito de la *religiosidad*⁷, lo idolátrico se expresaría en una oración de petición exacerbada, y casi irreverente, de lo que yo necesito “aquí y ahora” y Dios tiene que darme; mientras que lo icónico se revelaría en la capacidad de acción de gracias, adoración y disponibilidad creyente para lo que el Señor me pida, incluso si esto fuera asumir una situación de cruz, que a la larga se revelará como salvífica. Lo primero tendería a emparentarse con una religiosidad mecánica y socialmente desencarnada, no ajena, por otra parte, a otras modalidades de magia y superstición; lo segundo, con una vida de fe integradora y comprometida.

En el plano litúrgico, lo idolátrico promovería una rigidez ritual con talante tradicionalista; mientras que lo icónico propiciaría una significativa celebración del Misterio y de la vida.

2. En relación con la *familia*, lo idolátrico generaría entre los amantes una dualidad hermética y asfixiante, con pretensiones “paradisíacas” en sus comienzos, pero a la larga precaria, estéril o violenta. Al respecto, el filósofo J.L. Marion hace notar el juego de palabras que se establece entre “dual” y “duelo”, ya que en francés ambos términos se dicen *duel*. Por su parte, lo icónico se mostraría en la dosificación de los impulsos primarios del amor humano, en la capacidad de renuncia, hospitalidad e inclusión cordial de otras personas, por parte de los esposos y en el marco de la amistad; pero también en la proyección fecunda y responsable de la vida en los hijos y en otra variada gama de actividades que los trascienda.

En el estilo idolátrico-pulsional, el amor apasionado (=eros) se autoconsumiría; en el icónico-sacramental, ese mismo amor (=agápe) iría madurando en un vínculo sólido y gozoso, esperanzado y sereno, en el cual las mismas personas se irían convirtiendo progresivamente en iconos la una

⁷ Para profundizar el marco teórico propio del discernimiento de la experiencia religiosa, cfr. Martín Velasco, *Mística y humanismo*; Idem, *Introducción a la fenomenología de la religión*; Vergote, *Psicología religiosa*; Frankl, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*; Domínguez Morano, *Creer después de Freud*; Meslin, *L'expérience humaine du divin*.

para con la otra⁸, de modo que el vino del final acabaría siendo mejor que el del comienzo (cfr. Jn 2,10).⁹

3. En el espacio *comunitario*, lo idolátrico promovería una impostación funcional de la pastoral (por ejemplo, organizar actividades y eventos), al destacar la importancia del número, como aconteció con el censo que mandó hacer David (2S 24,1ss.), quien creyó que era voluntad de Dios (v. 1) y luego tuvo que arrepentirse (v. 10). En contrapartida, lo icónico se revelaría promoviendo vivencias y actitudes evangélicas que afiancen los vínculos fraternos de sus miembros y el servicio evangelizador de la Iglesia en el entorno.

En este mismo orden de cosas, también la autoridad evolucionaría de modo diferente, según si lo que prevalece es lo idolátrico o lo icónico: en el primer caso, se afianzarían actitudes de control y éxitos visibles (construcciones, burocracia, nuevas fundaciones y proyectos); en el segundo, iniciativas que tiendan a un eficaz servicio pastoral a las personas y al bien común, por más que esto no resulte demasiado valorado, ostentoso y publicitado.

4. Por último, también en el ámbito de la *misión* podemos reconocer procesos divergentes. Por ejemplo:

- (a) En relación con los *pobres*, una actitud idolátrica incentivaría su dependencia casi clientelar respecto de los agentes de pastoral, que en este caso, asumirían actitudes mesiánicas; mientras que la actitud icónica favorecería su desarrollo integral y liberador, y acabarían siendo protagonistas mediante opciones y estrategias propias. También incentivaría el crecimiento humano-espiritual de los agentes de pastoral, quienes incluso aprenderían mucho de los pobres.
- (b) En relación con los *jóvenes*, en el primer caso se alentaría una actitud casi idolátrica de la "edad dorada", rodeada de aplausos y *flashes* televisivos; en el segundo, se descubriría y estimularía la juventud como etapa de apertura y desarrollo esperanzados, en la que hay mucho para ofrecer, pero también para recibir, en el marco de una vida en la que todavía queda bastante por aprender.

⁸ Cfr. Sáenz, *El icono. Esplendor de lo sagrado*, 105.

⁹ Para la formación en el discernimiento del verdadero amor ("extático"), cfr. López Quintás, *El amor humano. Su sentido y alcance*, especialmente 67-84, donde distingue "éxtasis" y "vértigo". También, del mismo autor, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*.

Algunas sugerencias pedagógicas

Por sus connotaciones y consecuencias, hemos constatado la importancia de diferenciar con claridad las actitudes idolátricas de las actitudes icónicas, como así también la necesidad de pasar de una prevalencia de las primeras a otra de las segundas. Por eso, ahora debemos preguntarnos cómo transitar pedagógicamente de actitudes idolátricas hacia actitudes icónicas. Pienso que pueden destacarse algunos caminos, que cada uno deberá interiorizar en primera persona:

1. La *lectura orante de la Palabra de Dios*. La misma va transfigurando el imaginario simbólico del creyente, de modo reflexivo y teologal, paulatino pero profundo. Lo va conformando con el de María, que “guardaba todas estas cosas [=remata: palabras, eventos] y las meditaba en su corazón” (Lc 2,19; cfr. 2,51). Por analogía, también las denominadas “lecturas espirituales” y la teología en general pueden contribuir con idéntica finalidad. Así, las mismas realidades que parecían “no ser sino” se van redimensionando y aparecen como un “no ser sólo”.¹⁰

En el plano de la fe implícita, también expresiones artístico-culturales que “abran espacio” pueden contribuir con análoga finalidad a la expansión del imaginario simbólico en clave progresiva.

2. La *purificación de la memoria* y la *renovación de la esperanza pascual*. La primera nos invita a la acción de gracias por lo bueno vivido y a resignificar de modo teologal las experiencias negativas que habíamos interpretado y vivido hasta el momento, de modo infantil y regresivo. Esta nueva mirada sobre nuestro pasado posibilita una renovada actitud de cara al futuro: la de abrirnos a un advenimiento permanente y más rico (=el yo que se trasciende) que lo habido y considerado hasta el presente (=el yo trascendido).

Aquí es donde converge muy bien la celebración de los sacramentos de la reconciliación y la eucaristía, que –entre otras cosas– contribuyen a sanar la memoria y a elevar la esperanza.

3. La *vida comunitaria*, que en su confrontación diaria estimula a salir del propio subjetivismo y a madurar actitudes más racionales y sensibles de cara a

¹⁰ Esto queda de manifiesto, por ejemplo, en los diálogos de Jesús del Evangelio de Juan. El “pan de vida” no es sólo el “pan que comieron” (Jn 6,48 y 26, respectivamente); ni el “agua viva” es sólo “agua de pozo” (cfr. Jn 4,9 y 10). Sobre este último relato, puede verse mi artículo “Jesus and the Samaritan Woman” (2009).

los demás. En la vida comunitaria (familia, comunidad eclesial, ámbito laboral) somos entrenados en la paciencia e interpelados en el modo concreto de tratar a los demás. Por lo mismo, ésta es un buen termómetro –tal vez el que induce a un mayor realismo– al momento de chequear el modo efectivo que tenemos de simbolizar también en otras dimensiones de nuestra existencia.

4. Las *experiencias cumbres y límites* de la vida. Las primeras abren nuevos horizontes (por vía afirmativa); los segundos clausuran caminos ya transitados o perimidos (por vía negativa). Al tratarse de experiencias personales, calan mucho más hondo que las simples consideraciones especulativas. Tanto la riqueza gozosa de las experiencias cumbres como el sufrimiento aparejado a las experiencias límites terminan por remitir a un algo más, para propiciar, finalmente, una nueva y más sacramental forma de simbolización progresiva.

5. Una *nueva orientación ética* y un *ejercicio renovado de la caridad (pastoral)*. Si bien en teología moral el acto interno precede al acto externo y resulta más significativo en el momento de evaluar la moralidad de una acción, ello no significa que puedan descuidarse las actitudes efectivas de la persona.¹¹ De hecho, éstas tienden a consolidar o a modificar las predisposiciones habituales del sujeto.

En nuestro caso, es preciso constatar la concreción de una nueva orientación ética, progresiva y teologal en el espacio decisivo de las acciones más cotidianas. Aquí es donde se visualiza, en última instancia y a manera de recapitulación, la consistencia real (no aparente) del proceso de transfiguración de lo idolátrico en icónico. Esta transformación debe percibirse, tanto en el modo de orar y de tratar al prójimo, como en el de emprender nuestras tareas, de posicionarse ante los acontecimientos, de esperar y confiar.

EN LAS DIFERENTES ETAPAS DE LA VIDA

A continuación intentaré anudar, más en detalle y de modo integrado, algunas de las muchas perspectivas que convergen a lo largo del itinerario vital en el proceso de maduración psico-espiritual que acabo de referir, donde tiende a vislumbrarse evolutivamente el paso de una prevalencia idolátrica a otra icónica.¹²

¹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, 19-20.

¹² Para lo que sigue, me inspiro en Garrido, *Proceso humano y gracia de Dios*; y más indirectamente en Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión*; Freud, "Moisés

Experiencia subjetiva y percepción de lo real

Existe una correspondencia entre lo que vivimos y el modo en que conocemos, entre el plano psicológico y el gnoseológico. Estas experiencias normalmente se asocian, a su vez, a la etapa de la vida humano-espiritual por la que vamos atravesando.

1. En un primer momento, lo que tiende a primar es una actitud absorbente de tipo preedípica, según S. Freud, asociada al “principio de placer”. La realidad que gratifica nuestras necesidades (persona, cosa o evento) se convierte en “mi todo”. Es el tiempo del promisorio “goce dionisiaco/paradisiaco”. Pero por esto mismo, la percepción que tenemos de lo real tiende a tornarse idolátrica: lo que me gratifica se convierte ineludible y mágicamente en “mi dios”. Por ello, nuestro imaginario simbólico se manifiesta prevalentemente regresivo.
2. Un segundo momento es el del desencanto posedípico, según S. Freud, asociado al “principio de realidad”. Lo que se había idolatrado entusiastamente resulta ahora “no ser sino”. Esta experiencia, claramente asociada a la depresiva decepción psicológica, reduce lo antes idolatrado a mera cosa, a simple y desencantado objeto. Es el tiempo de la “náusea sartreana”.
3. Sin embargo, esta experiencia de desilusión y desencanto es necesaria para que aflore el momento de mayor madurez: el descubrimiento del “icono”, que tiene connotaciones sacramentales, y que abre el mundo a lo simbólico-evocativo. Ahora la realidad (persona, cosa o evento), primero idolatrada como “mi todo” y posteriormente desencantada como un “no ser sino”, se convierte en un inédito “no ser sólo”. Es el tiempo del “gozo espiritual”. Nuestro imaginario simbólico se abre a la belleza y deviene inéditamente progresivo.

Etapa de la vida y actitud existencial

1. Podría decirse que el primer momento (=idolátrico narcisista) es más típico de la *in-fancia*: etimológicamente, el tiempo en que todavía no hablamos, no nos expresamos y por tanto tenemos algo de *a-dictos*. Pero también es típico de la adolescencia o de cualquier otro momento regresivo de nuestra vida, en donde el “ideal deseable” nos conduce a un presuntuoso encan-

y la religión monoteísta”, Vol. XXIII: 1-131; Jung, *Psicología y religión*. Hago un ejercicio de diálogo con expresiones culturales, que considero muy ilustrativo, y en torno a este itinerario vital, en Ramos, *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*, 158-176.

dilamamiento, y a la ilusoria expectativa de un “paraíso ya”. La actitud existencial se revela imprudentemente optimista, inflexiblemente apologética, fundamentalista a ultranza.

2. El segundo momento (=de realista desencanto), es más típico de la adultez, y particularmente, de la mitad de la vida. Como aquí cuenta lo “realmente obtenido” como fruto de una laboriosa conquista personal, lo que parece imponerse es la decepción escéptica de un “paraíso nunca”: se tiene la impresión de que lo laboriosamente conseguido no compensa el esfuerzo realizado, ni tampoco satisface las expectativas antaño vertidas. Por esto mismo, nuestra actitud existencial se revela excesivamente pesimista. Es el tiempo de la queja y el relativismo: nuestra vida deviene un tango, *Cambalache*.

3. El tercer momento (=sacramental icónico) es propio de la madurez. Aquí, más que lo personalmente conquistado o lo realmente obtenido, cuenta “el don”, “lo gratuitamente recibido”: sensiblemente, es un tiempo de gracia. De la mano de una auténtica experiencia y conversión religiosa, aquí es donde surge la verdadera esperanza teologal, que trasciende tanto el presuntuoso encandilamiento regresivo como el desencantado escepticismo quejumbroso. La esperanza teologal se consolida desde el “ya pero todavía no”, anclando la vida más allá del prometeico “paraíso ya”, típico del pecado de presunción¹³, como también del sisífico “paraíso nunca”, propio del pecado de desesperación.¹⁴

Significado espiritual y cosmovisión efectiva

1. La postura idolátrica de la primera etapa se vincula prevalentemente con la *via affirmationis*. Aquí prevalece el lenguaje catafático, que dice algo (positivamente) de la presencia y experiencia de Dios en nuestra vida, pero con el riesgo de absolutizarlo en términos de presente con perspectiva idolátrica. La tentación de considerar únicamente esta perspectiva hace que nuestra cosmovisión devenga prácticamente panteísta, sin posibilidad de salir de una crasa inmanencia asociada al símbolo de lo materno (C. Jung). Es la visión propia, por ejemplo, de la *New Age* o de la cultura líquida posmoderna. Por eso, se hace necesario una *purificación* que conduzca a la segunda etapa.

¹³ Cfr. Tomás de Aquino. *Suma de Teología* II-II, q.20.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, II-II, q.21.

2. Efectivamente, el desencanto de la segunda etapa se asocia a la *via negationis* y al lenguaje apofático: Dios parece no estar en nada de esto y se lo siente lejano. O también, por estar excesivamente más allá de lo nuestro, se lo percibe como un “Dios ocioso” (*Deus otiosus*), un padre ausente. En la perspectiva de Juan de la Cruz, esta etapa se inicia con la “noche de los sentidos”¹⁵, y puede conducir en la vida práctica a prolongados tiempos de agnosticismo pragmático, como se visualiza también, por ejemplo, en contextos positivistas o en los ámbitos de formación prevalentemente científica. Pero esta etapa es también necesaria para afianzar un camino realista de *iluminación*.

3. La tercera etapa se inicia con la “noche de la fe”¹⁶, se asocia a la *via eminentiae* y posibilita la unión mística. Es lo propio de la experiencia y mística pascual cristiana, que en el marco de un monoteísmo trascendente permite una mirada teológica sensible y abierta al diálogo ecuménico e interreligioso.¹⁷

PARTICULARMENTE, EN LA MITAD DE LA VIDA

Se ha reflexionado y escrito mucho acerca de la crisis de la mitad de la vida, esa inflexión dramática que se produce entre los 40 y los 50 años en la existencia de toda persona.¹⁸ En términos valorativos, es una de las experiencias más ricas que encontramos en el camino de nuestras vidas. Desde una perspectiva psicológica, es una oportunidad única de crecimiento y transformación. Desde una óptica religiosa y creyente, es una inmejorable posibilidad pascual de transfiguración “icónica”.

Por esto mismo, y al ir concluyendo mi reflexión, quisiera hablar –con mayor atención fenomenológica y con clara impostación pedagógica– de este *kairológico* momento “bisagra” en nuestro itinerario hacia una existencia icónica: en cierto modo, a manera de ejemplo práctico y recapitulador de todo lo dicho.

¹⁵ Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo” (I,1-15) y “Noche Oscura” (I,1-14), en *Vida y obras completas de San Juan de la Cruz*, 367-393 y 541-566, respectivamente.

¹⁶ Idem. “Subida”, Libros II y III, y “Noche oscura”, Libro II, 394-538 y 567-618, respectivamente.

¹⁷ Cfr. Martín Velasco, *El fenómeno místico*.

¹⁸ Cfr. Garrido, *Proceso humano y gracia de Dios*, 350-404, donde el autor habla del cristiano medio y la segunda conversión. También, Grün, *La mitad de la vida como tarea espiritual*, especialmente, 77-106, donde se desarrolla una interpretación de la crisis en clave jungueana.

Es como llegar a una meseta...

Al llegar a la mitad de la vida, se tiene la sensación de haber hecho un gran esfuerzo para escalar la ladera de un monte escarpado, y después de una prolongada fatiga haberse encontrado con una meseta. Al principio, esto alivia y alegra, pero después esta primera impresión se va modificando. Andar por la meseta plana ya no cansa tanto, ni tampoco disgusta tanto, pero el interés por la aventura se ha venido debilitando; y después de algunas horas, ya no parece haber nada nuevo bajo el sol...

En la mitad del camino, el entusiasmo de la vida se frena, la pasión por las cosas decae, y lo que hasta el momento generaba esperanza, ya no lo hace: los ídolos que posiblemente seducían, se resquebrajan, y Prometeo se debilita. A los ideales parece no bastarles entonces con un rápido "recauchutaje" o adaptación de compromiso. En el plano humano, aflora una difusa pero creciente crisis de sentido, que impide a las pasiones y vivencias profundas organizarse con calma y orden. Al decir de V. Frankl, parece insinuarse la necesidad de un nuevo metasentido.¹⁹

En este contexto, la primera sugerencia sería la de aceptar lo que se es y toca vivir. Se debe tomar conciencia de que la creatividad no pasa sólo por el "hacer", y que muchas veces es necesario "padecer", en el sentido que a ese verbo le daba Aristóteles: "Soportar con fortaleza." Hay que recordar que no sólo se pasa por la vida, sino que la vida pasa por uno dejando su impronta y sus interrogantes abiertos. Y que a través de la vida es el mismo Dios "fascinante y tremendo" que sumerge en la perplejidad de la noche...

Al no tener ya todo bajo control, y al haber tenido –como todo ser humano– experiencias y elecciones vitales con carácter irreversible, la persona se da cuenta de que esta crisis, a diferencia de las anteriores, es una crisis auténticamente religiosa. Por eso, habrá que ponerse en presencia del Señor desde los propios límites personales, desconciertos e incluso heridas. Hasta el momento se pudo haber trabajado mucho: ahora, desde la propia experiencia de vulnerabilidad, hay que "parar la pelota" y empezar a sondear en profundidad.

¹⁹ Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 69-79.

“Tomar la vida en mis manos”

La crisis de la mitad de la vida invita a iniciar balances profundos. El futuro ya no es ilimitado, y lo que queda hay que vivirlo de la mejor manera posible. Emerge la conciencia de la propia finitud. De a poco se va percibiendo con mayor claridad que no se es omnipotente. Se comienza a distinguir lo que se puede de lo que no se puede. Incluso comienza a percibirse que lo que se puede, se puede relativamente: porque “ya no todo depende de uno”, como cuando se tenía veinte años. En todo esto se va comenzando a descubrir qué significa, en serio, la virtud de la “humildad”.

En contrapartida, al promediar los cuarenta, surge un vehemente deseo de recuperar el tiempo perdido o no bien aprovechado. No todo aquello a lo que se ha dedicado tiempo parece haberlo merecido realmente. Otras cosas importantes, en cambio, se han venido descuidando sistemáticamente. Ahora se quiere volver a jerarquizar las prioridades y reorganizar la vida de acuerdo con ellas. Surge el imperativo de optar por lo que verdaderamente se quiere ser y vivir. Se busca tomar en serio las riendas de la propia vida, ganar mayor libertad respecto del rol social que se ha jugado hasta el momento y a las expectativas que se han ido generando en quienes nos rodean. Es momento de una mayor individuación (teologal) del propio yo: probablemente, la última oportunidad.²⁰

Desde una perspectiva humano-espiritual, se necesita iniciar un proceso de purificación de la memoria. En primer lugar, se debe valorar con la mayor objetividad posible lo que se ha ido siendo y construyendo. Se tiene que ir más allá de la (a esta edad) característica tentación escéptica: claudicante Prometeo, no sería deseable entronizar a Sísifo “con trompetas y fanfarrias”. Se debe mirar uno mismo con cariño y animarse a celebrar una acción de gracias por lo vivido: en verdad, no todo ha estado tan mal, se han logrado y (sobre todo) recibido cosas valiosas.

Es cierto que también hay derroteros a corregir, y que por eso hay que ponerse en actitud de confiado discernimiento en el “aquí y ahora” de la encrucijada; y hacerlo sin dilaciones, porque en ello se juega el futuro. Pero

²⁰ En esta línea de personalización, y de la mano de un itinerario ignaciano, cfr. Alphonso, *The Personal Vocation. Transformation in Depth through the Spiritual Exercises*. Desde una perspectiva sanjuanista, cfr. Biló, *Teología y santidad. Un retorno a la unidad*, 99-130, donde se desarrolla una exégesis espiritual de la noche en torno de Nicodemo, a partir de Juan 3,1-21.

esto no puede ni debe inhibir u opacar la acción de gracias: como en el camino de Emaús, el Señor ha estado verdaderamente presente también en nuestra historia personal (cfr. Lc 24,15). Es preciso reconocer y valorar agradecidamente esa presencia, justamente allí donde pensábamos que las cosas “no eran sino” (cfr. v. 21). La gratitud por el hallazgo de que “no eran sólo” (cfr. v. 32) es condición *sine qua non* para la gratuidad que aguarda ser vivida, de ahora en más, con mayor generosidad (cfr. v. 33).

¿Golpe de timón o viraje de rumbo?

Normalmente, los balances de todo tipo los hacemos para sacar conclusiones y tomar decisiones que recreen la esperanza. Son elaboraciones sinópticas, que permiten percibir de un pantallazo lo más importante, lo que no se quiere perder de vista en el farrago de variados asuntos y percepciones. La mitad de la vida invita a remitirse a lo esencial y a quedarse con “poco y claro”, para ver más profundo, para descubrir nuevos matices, para percibir el “don” con gratitud. Así emerge o se consolida en nosotros un vehemente anhelo, que llega a ser gozoso, de que las personas, eventos y cosas devengan verdaderamente significativos y, por lo mismo, sacramentales: a saber, evocativos del Misterio.

Sin embargo, siempre acechará una obstinada tentación: la insensata impremeditación que todo tergiversa y arruina. Sabemos que un imprudente golpe de timón en medio de la tempestad, sobre todo, si es de noche y la nave es endeble, puede hacer dar al navío una lamentable “vuelta campana”. Así son las decisiones apresuradas y poco discernidas en la vida: sobre todo, las atinentes al propio itinerario vocacional-teologal. De estos cambios intempestivos y poco prudentes sólo podrá aguardarse, en el mejor de los casos, un oportuno rescate.

Para evitar el naufragio, es importante convencerse de que los verdaderos problemas o dificultades no se resuelven de la mañana a la noche. A lo largo de la vida, muchas cosas prácticas han podido resolverse así, casi “a lo guapo”, pero las cuestiones existenciales funcionan de otra manera. Sobre todo, en la mitad de la vida, las soluciones “mágicas” no existen: es sobre todo en esta etapa cuando la esperanza se afianza a ritmo paciente. Se impone así una decisiva y definitiva dosificación de cualquier remanente expectativa desmesurada.

En efecto, para convertirnos en auténticos oyentes de esa Palabra que hace arder el corazón y renueva la esperanza (cfr. Lc 24,32), lo primero que necesitamos es serenidad. Sólo el espacio humano aportado por esta calma psico-espiritual permitirá discernir en profundidad, sin ilusiones ni engaños, lo que el Señor espera aún de nosotros: como Moisés ante la luminosa zarza ardiente (cfr. Ex 3,1ss.). La oración silenciosa debe contribuir a una escucha atenta; y como toda escucha creyente, debe asociarse a la docilidad de espíritu y conducir a una entrega más genuina y fecunda.

Parafraseando el clásico adagio ignaciano de que “no el mucho conocer harta y satisface el alma sino el sentir y gustar de las cosas internamente” (EE 2), podríamos decir que “no el mucho hacer o producir llena la vida, sino el obrar sapiencialmente, unificadamente, sin quiebres ni fracturas, lúdicamente, como disfrutando”, dejando que Dios sea Dios en nuestra vida. Por eso, más que de “golpe de timón”, habría que hablar de “viraje o ajuste de rumbo”.

De ahora en más tendrá que ser el Espíritu el que –como sabio timonel– decididamente conduzca. Es la experiencia de Pablo de Tarso, al considerar “basura” su *idolátrica* vida de fariseo observante en comparación con el don *icónico* de la revelación en él del Hijo: “Ya no soy yo quien vive, sino Cristo en mí” (Ga 2,20). Y como todo proceso de crecimiento y transfiguración psico-espiritual, también y sobre todo, éste de la mediana edad deberá conducir, seguramente, a la alabanza gratuita del salmista: “Alabaré al Señor mientras viva” (Sal 146,2).

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de. *Suma de teología* (Vols. II y III). Madrid: BAC, 1997-1998.
- Aleman, Carlos, y García Monge, José, eds. *Psicología y ejercicios ignacianos*. 2 vols. Bilbao (Santander): Sal Terrae-Mensajero, 1991.
- Alphonso, Herbert. *The Personal Vocation. Transformation in Depth through the Spiritual Exercises*. Gujart-Rome: Gujarat Sahitya Prakash-Secretariat for Ignatian Spirituality, 1997.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*. Buenos Aires: Subiaco-Facultad de Teología UCA, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *La vida líquida*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

- Biló, Daniela. *Teología y santidad. Un retorno a la unidad*. Buenos Aires: Guadalupe, 2006.
- Bordelois, Ivonne. *El país que nos habla*. Buenos Aires: La Nación-Sudamericana, 2005.
- Caamaño, José Carlos. "Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica." *Teología* 86 (2005): 109-140.
- Cencini, Amadeo. *Le relazione nel celibato consacrato. L'apporto delle psicologia*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1994.
- Cencini, Amadeo, y Manentti, Alexandro. *Psicologia e formazione. Struttura e dinamismo*. Bologna: EDB, 1989.
- Cruz, Juan de la. *Vida y obras completas de San Juan de la Cruz*. Madrid: BAC, 1964.
- Domínguez Morano, Carlos. *Crear después de Freud*. Madrid: Paulinas, 1992.
- _____. *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Madrid: Paulinas, 1991.
- Evdokimov, Paul. *Teología de la belleza*. Madrid: Claretianas, 1991.
- Frankl, Víctor. *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder, 1988.
- Freud, Sigmund. "Moisés y la religión monoteísta." En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XXIII, 1-131. Buenos Aires: Amorrortu-Biblioteca Nueva, 1994.
- García Domínguez, Luís. *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. Bilbao (Santander): Mensajero-Sal Terrae, 1992.
- Garrido, Javier. *Proceso humano y gracia de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Grün, Anselm. *La mitad de la vida como tarea espiritual*. Madrid: Nancea, 1988.
- Imoda, Franco. *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*. Bologna: EDB, 2005.
- Juan Pablo II. "Carta a los artistas." En *La Santa Sede*. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists_sp.html (consultado el 10 de abril de 2009).
- Jung, Carl. *Psicología y religión*. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1981.
- López Quintás, Alfonso. *El amor humano. Su sentido y alcance*. Madrid: Edibesa, 1991.

- _____. *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*. Madrid: Claretianas, 1990.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Madrid: Edapor, 1982.
- Marion, Jean Luc. *L'Idole et la distance*. Paris: Bernard Grasset, 1977.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- _____. *Mística y humanismo*. Madrid: PPC, 2007.
- Meslin, Michel. *L'expérience humaine du divin*. Paris: Du Cerf, 1988.
- Mina, Carlos. *El tango. Esa mezcla milagrosa*. Buenos Aires: La Nación-Sudamericana, 2007.
- Ramos, Gerardo. "Jesus and the Samaritan Woman (Jn 4:1-42)." *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 73/1 (2009): 31-42.
- _____. *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*. Buenos Aires: San Benito, 2009.
- Rolla, Luigi. *Antropología de la vocación cristiana*. Madrid: Atenas, 1990.
- _____. *Psicología profunda y vocación. Vol. I. Las personas*. Madrid: Atenas, 1984.
- Sáenz, Alfredo. *El icono. Esplendor de lo sagrado*. Buenos Aires: Gladius, 1991.
- Scannone, Juan Carlos. "De más acá del símbolo a más allá de la práctica de la analogía." En *Religión y nuevo pensamiento*, por Juan Carlos Scannone, 187-224. Barcelona: Anthropos, 2005.
- _____. *Religión y nuevo pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Seibold, Jorge. "Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística." *Stromata* 58 (2002): 263-296.
- Sociedad Argentina de Teología. *El desafío de hablar de Dios. En la América Latina del siglo XXI*. Buenos Aires: San Benito, 2008.
- Vergote, Antoine. *Psicología religiosa*. Madrid: Taurus, 1975.

