



Pensar o ilusionar la teología

Desde Freud flota la sospecha de que la inteligencia no es una potencia tan independiente que no se sienta afectada por los deseos. El autor aborda el argumento de la reflexión teológica alertando del peligro de contaminación pulsional, para que su pensamiento no se vea desviado por una doble ilusión: la de una religiosidad sociológica superada y la de una lógica tradicional ajena a la cultura posmoderna.

Carlos Domínguez Morano*

Reflexiones desde el psicoanálisis

UNA de las cuestiones más cruciales que el psicoanálisis ha planteado a toda razón teórica o práctica es la de mostrar las íntimas conexiones existentes entre reflexión y pulsión, entre el desear y el pensar. Desde este punto de vista se podría afirmar que no existe un texto ni un pensamiento inocente, si por tal entendemos un texto o pensamiento desinteresado de todo lo que no sea su propio objetivo propuesto en la conciencia.

* Jesuita. Profesor en la Facultad de Teología de Granada.

Ya Freud nos mostró que *tan sólo un deseo puede incitar al trabajo a nuestro aparato anímico* y que el pensamiento es un *desvío que la experiencia hizo necesario* desde el momento en el que el mero desear infantil se mostró como ineficaz para lograr sus propósitos (1). Desde esa primera conexión intrínseca con la realización de deseos, el pensamiento no llega nunca a perder su carácter interesado ni sus vinculaciones con la satisfacción de necesidades profundas (2).

Como la práctica analítica pone tantas veces de manifiesto, el pensamiento se muestra sumamente débil en sus intentos por conocer y procurar una adaptación a lo real, viniendo muy fácilmente a deteriorarse bajo la presión de los deseos. De ello da fe el pensamiento neurótico, enredado tantas veces en sus hilaciones afectivas y progresivamente desentendiéndose de su finalidad adaptatoria. De una manera u otra y, en mayor o menor grado, hemos de entender que nuestra actividad intelectual permanece por siempre sometida al principio del placer. De ahí la advertencia freudiana: *Hacen mal los filósofos y psicólogos -nos dice- al considerar la inteligencia como una potencia independiente de la vida sentimental... Nuestro intelecto, con frecuencia, se conduce como un instrumento en manos de una voluntad y produce el resultado que esta voluntad le encarga* (3). No es de extrañar, por ello, que, en tantas ocasiones, los argumentos lógicos muestren su impotencia frente a los intereses de la afectividad. El desear triunfa y se impone sobre el pensar, impulsando de ese modo la dinámica de lo ilusorio que, tan fácilmente, por lo demás, florece en los campos de la religión.

Desde esta problemática, se hace obligado interrogar también a la teología a propósito de las condiciones de realidad que con más facilidad podrían correr el peligro de ser obviadas, con la intención, más o menos latente, de propiciar una dinámica ilusoria. De entre ellas, se podrían destacar en la actualidad dos de especial relevancia, en las que pretendemos centrar la atención en las páginas siguientes. De una parte, nos referiremos a lo que puede suponer un contexto cultural ajeno a la pregunta de Dios y, de otra, a la de la profunda crisis epistemológica en la que tiene que llevarse a cabo cualquier intento de reflexión teológica.

(1) Cf. *La interpretación de los sueños*: G. W., II/III, 572-573; B. N., I, 689-690, A. E., V, 558.

(2) Cf. S. Freud: *El malestar en la cultura*: G. W., XIV, 453; B. N., III, 3036; A. E. XXI, 92-93.

(3) *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*: G. W., X, 338-339; B. N., II, 2109; A. E., XIV, 287-288.

Hablar de un Dios ausente

EN relación a la primera cuestión se podrán señalar diferencias notables según el contexto sociocultural en el que se efectúe el quehacer teológico. Evidentemente, las cosas presentan matices muy diferentes dentro incluso de la misma sociedad avanzada occidental. Pero como elemento común, se puede destacar el hecho de que, con diversos ritmos e intensidades, la religión parece ir perdiendo progresivamente su eficacia configuradora en el seno de las sociedades desarrolladas. Cada vez parece ir resultando menos fácil el cristianismo sociológico, basado en la tradición y en la costumbre.

Como señala J. A. Estrada (4), aunque permanezcan numerosas manifestaciones religiosas que aluden a la presencia de Dios, aunque sigan existiendo muchas personas religiosas y otras muchas que sienten necesidad de una presencia trascendente en sus vidas, el contexto general es, progresivamente, un contexto en el que las referencias y la impregnación de lo cristiano se hacen más escasas y coyunturales. No son tiempos los de la posmodernidad para grandes proyectos, grandes palabras, grandes relatos o grandes utopías. Y el cristianismo tiene mucho de todo eso.

Todo ello supone para la teología un reto importante: percibir esa ausencia y, consiguientemente, llevar a cabo un duelo suficientemente elaborado por la pérdida de esa presencia de Dios en nuestro mundo de hoy. La teología tiene que hablar de Dios, sentir y proclamar su nostalgia desde la soledad y desde un cierto extrañamiento respecto a los otros. El teólogo de hoy tiene que reflexionar sobre Dios en una sociedad en la que, en este sentido, es auténticamente de noche. Se encuentra, por tanto, como el salmista que tiene que cantar al Señor en una tierra extranjera. Sin esta toma de conciencia, que obliga llevar a cabo un importante trabajo de duelo, el quehacer teológico se vería impregnado de un tono maniaco, como intento inconsciente de aliviar el dolor de una ausencia más o menos negada.

Desde la ausencia de Dios en nuestro mundo también puede acechar otra tentación al teólogo. La de derivar su reflexión hacia ámbitos en los que, sin duda, podría encontrar una mayor resonancia, a costa, sin embargo, de desatender las cuestiones más graves y radicales a las que está

(4) *Pensar y sentir al Dios ausente*, trabajo pendiente de publicación.

necesariamente convocado. ¿No pueden cubrir esta aspiración las cuestiones psicológicas o sociopolíticas que, apoyadas con importantes e incluso legítimas justificaciones, invaden progresivamente el campo de la teología y la pastoral para encubrir solapadamente, quizás, carencias no asumidas ni confesadas?

El reto de la epistemología

LA segunda cuestión, más compleja sin duda, hace referencia a las condiciones epistemológicas a las que debe someterse el pensamiento teológico actual (5). De alguna forma, el desarrollo de la epistemología ha venido a suponer una reducción bastante drástica en las ansias de omnipotencia de cualquier tipo de pensamiento. Para la teología supone, ciertamente, un cuestionamiento de primer orden.

De una parte, la crisis de la metafísica que tiene lugar a partir de Kant y desde la cual Dios deja de ser accesible a no ser como postulado de la razón práctica, introduce una revolución de carácter radical en el pensamiento teológico, quizás, no plenamente asumida. No hay que olvidar, sin embargo, que esa revolución obligó saludablemente a la teología a resituar el tema de Dios en una clave diferente de la ontológica, donde pretendió asentarse durante siglos. El teólogo debió comprender que tan sólo a partir de su manifestación en Jesús puede el cristianismo pensar adecuadamente en Dios. La renuncia al sustento ontológico no se efectuó, sin embargo, sin grandes resistencias.

De otra parte, los métodos históricos obligaron a una relativización de la civilización occidental y del mismo cristianismo. Hemos comprendido que todo lo histórico es relativo y contingente y que, desde ahí, difícilmente se puede fundamentar el carácter absoluto del cristianismo y de la salvación que ofrece («*Extra ecclesiam nulla salus*», que se nos dijo). La verdad cristiana, por tanto, como absoluto en la historia, se ve obligada a ser reinterpretada desde posiciones muy diferentes.

(5) Sobre el tema Cf. Cl. Geffré: *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayo de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid, 1984; D. Tracy: *The analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981; A. Fierro, *La imposible ortodoxia*, Sigueme, Salamanca 1974; H. Bouillard, *Exégesis, hermenéutica y teología. Problemas de método*, en: *Exégesis y Hermenéutica*, Madrid, Cristiandad 1974, 213-224.

La conciencia, en fin, de la historicidad de toda verdad y de todo conocimiento condujo inexorablemente a efectuar un paso decisivo desde el campo de lo dogmático al de lo hermenéutico. El *intellectus fidei* tiene ya que ser comprendido como un entender histórico y no como razón especulativa, en el sentido de pensamiento metafísico. La comprensión del pasado, del contenido de la Revelación, no es posible sin una interpretación siempre condicionada por el presente y, por tanto, inseparable de un trabajo de actualización creadora.

El conjunto de todos estos elementos suponen la instauración de una antropología y epistemología diferentes y, necesariamente también, un nuevo modo de entenderse la autoconciencia cristiana. La teología se ve obligada a situarse en el contexto de una epistemología de la finitud, consciente de la parcialidad de las verdades de las que el sujeto humano es capaz (6).

Pero además, tenemos que añadir a la crisis de los planteamientos ontológicos de la teología tradicional el impacto decisivo de las ciencias humanas, como nuevas racionalidades diversas del campo filosófico, que se han unido para hacer tambalear en sus cimientos mismos al pensamiento cristiano. Desde ellos y, particularmente desde la investigación psicoanalítica, se ha operado un auténtico descentramiento del hombre en relación al problema de la falsa subjetividad o del «desposeimiento de la conciencia». El psicoanálisis (y, de otra manera, el marxismo también) ha venido a suponer el destronamiento de la conciencia de su sede definitiva del verdadero ser humano. La verdad está lejos de lo que el sujeto se representa, porque todo discurso manifiesto, sea éste altamente formal o académico o sencillamente trivial y cotidiano, en un sentido, dice siempre más de lo que quiere decir y, en otro, menos de lo que querría. Todo ello supone una auténtica revolución antropológica a la que el campo teológico no puede, evidentemente, escapar.

En *Las nuevas lecciones de psicoanálisis* advertía Freud de la pretensión que a veces muestra la religión de excluirse de toda ley del pensamiento. *La religión —nos decía— pretende a veces, como privilegio suyo, la liberación de todos los preceptos del pensamiento racional...* En esta situación, comprometerse con ella viene a suponer algo así como *subir a un automóvil cuyo conductor avanzara sin cuidarse de las normas de circulación, siguiendo sólo los*

(6) Cf. A. Tornos: *Fragmentariedad de la historia y teología*: Ciencia Tomista 118 (1991) 4339-472.

impulsos de su elevada imaginación (7). Según lo dicho, las normas actuales de circulación para el pensamiento son las que se han ido imponiendo a partir de la crisis de la metafísica, el desarrollo de los métodos histórico-críticos y la aportación de las ciencias humanas. Si la teología no está dispuesta a aceptarlas, será a riesgo de mantenerse en el lugar de la mera realización de deseos, de la ilusión, de la infantil omnipotencia de las ideas. Y responsable, por tanto, de un alto riesgo de siniestralidad.

La tentación fundamentalista como patología de la verdad

ES evidente que las nuevas epistemologías y antropologías han conducido, de hecho, a una fragmentación del sistema dogmático en el que se mantuvo durante siglos la teología. Una nueva e importante reconsideración de sus temas se hizo, pues, inevitable tanto en el campo católico como en el protestante. Las obras de K. Rahner, K. Barth, R. Bultmann o corrientes como las de la teología secular, la teología política o la de la liberación constituyen buena prueba de esta revolución operada en el seno del pensamiento cristiano. Pero es evidente también que importantes sectores del quehacer teológico mostraron y muestran su resistencia a asumir la prueba (dura, ciertamente) que se les planteó desde la nueva epistemología (8).

No resulta fácil, ciertamente, comprender y aceptar la provisionalidad y relatividad que afecta a todo discurso humano. Como afirma A. Vergote, fuentes inconscientes empujan a la religión hacia el dogmatismo, a hipostasiar formas contingentes confiriéndole el sello de lo eterno e inmutable, a desear un saber absoluto. Pero —como afirma el mismo Vergote— la religión deja así de ser relación viva de un Dios que hace historia con el hombre, para convertirse en ideología: dominio de la falibilidad humana por medio de una idealidad absoluta (9).

Si pasamos a considerar el pensamiento teológico que subyace a la doctrina oficial católica, advertiremos que la resistencia al desalojo del pensamiento omnipotente parece mostrarse con especial virulencia. En este tipo de discurso teológico parece traslucirse, en efecto, la creencia en

(7) G. W., XV, 185, B. N., III, 3199; XXII, 158.

(8) Cf. A. Fierro: *Teología: Punto crítico*, Dinor, Pamplona, 1971.

(9) Cf. A. Vergote: *Interpretation du langage religieux*, Seuil, París, 1974, 188-193.

un lenguaje no afectado por ningún tipo de condicionamiento social, cultural, histórico. Hay una negativa a despojarse de una seguridad, sin duda patológica, que busca en las verdades absolutas un sustento para su propia estructura y poder. Como quien se sitúa en el lugar del padre imaginario omnipotente de la infancia, seguro de sí mismo y garante de las seguridades de sus hijos.

A partir de Trento las tesis del magisterio se plantearon con frecuencia como principios hermenéuticos exclusivos. En no raras ocasiones, la Escritura quedaba relegada al papel de prueba de la tesis oficial. Y, de este modo, la institución jerárquica se situaba como productora misma de verdad, dejando a la teología el mero papel de comentarista. Se le despojaba así de cualquier función crítica o profética.

Tal como lo han puesto de manifiesto los análisis de M. Fraijó, la teología muchas veces es considerada como una reflexión sobre la fe de la Iglesia, pero una reflexión normada y regulada por esta misma fe. En este tipo de elaboración teológica se parte entonces de arriba, no se tiene en cuenta el método histórico crítico, no se atiende a la profecía que procede del exterior de la Iglesia, ni se consideran los retos provenientes del entorno. Tampoco se muestra particular preocupación por el mundo de los no creyentes ni del ecumenismo. Fácilmente se ignora también la interdisciplinariedad, se silencia el diálogo y, lo que resulta más grave, no siempre se sitúa a Jesús por encima de cualquier institución (10). El afán último de este modo de proceder parece radicar en un empeño de garantizar certezas incuestionables. No estaríamos así lejos de las actitudes fundamentalistas.

Cuando se llega ahí, al fundamentalismo, nos encontramos ya ante una dinámica auténticamente perversa. En ella el objetivo último se sitúa en englutir a la misma divinidad, como medio de conquistar una identificación plena con la omnipotencia que se le atribuye. El dogma se constituye en el núcleo que hay que salvaguardar como objeto fetiche sobre el que el fundamentalista proyecta la seguridad y la integración de su propio yo amenazado (11). Vive el problema de la verdad como una cuestión

(10) Cf. M. Fraijó: *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana*, Cristiandad, Madrid, 1983, 257-273. Cf. también L. Boff: *La misión del teólogo en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1991, con el estudio introductorio de J. J. Tamayo, titulado *Razones para disentir* y J. I. González Faus: *La libertad de palabra en la Iglesia y en la Teología*, Sal Terrae, Santander 1985.

(11) A este tema he dedicado atención en el trabajo *El Dios imaginado. Psiconálisis y figuraciones religiosas*: RAZÓN Y FE, 231 (1995) 29-40.

que afecta esencialmente a los fundamentos mismos de su personalidad. Pero la verdad, desde sus carencias y urgencias internas, deja de constituir algo a lo que referirse, para convertirse en algo que viene a identificarse con su mismo ser y sentir. Es una verdad «cosa», vivenciada como una prolongación de su propio yo. En las tradiciones monoteístas, presididas por un Dios de configuración paterna, se deja sin duda traslucir esta tentación totalitaria con más fuerza. El discurso llega a adquirir un carácter auténticamente fascista, y el mensaje se impregna de un talante de colonización y de conquista. Es la patología, la perversión del monoteísmo.

Como señala A. Vergote, existe en el hombre religioso una pasión secreta que juega poderosamente en este sentido: la de abolir la diferencia radical que separa al hombre de lo sagrado, la de transgredirla para obtener un conocimiento de los secretos divinos. *Y seréis como dioses: el maligno seduce al hombre por la incitación del deseo de igualar a Dios en el conocimiento del bien y del mal. Si hay una pasión inconsciente de la religión —concluye Vergote— es la de identificarse al saber divino y la de revestirse de los enunciados de la infalibilidad indeclinable* (12). De este modo, no se pretende tan sólo obtener un sólido fundamento en verdades absolutas. Se ambiciona también ganar una sabiduría omnimoda, una explicación para todo enigma, una respuesta para cada pregunta.

La tentación omnisciente como patología del saber

TAMBIÉN el quehacer teológico se ha visto arrastrado por la tentación de la omnisciencia, por esa obsesión de síntesis global y completa que caracteriza a los grandes sistemas especulativos y que, inevitablemente, nos recuerdan las observaciones de Freud sobre las aspiraciones narcisistas del Yo y sus obsesiones de síntesis. *Las construcciones delirantes del paranoico* —nos señaló en otra ocasión— *muestran una enojosa semejanza exterior y un parentesco íntimo con los sistemas de nuestros filósofos* (13). De algunos teólogos también, habremos de añadir, que olvidaron que, en sentido estricto, el creyente no «sabe» más que el

(12) Ib. 190.

(13) *Prólogo para un libro de Theodor Reik: G. W.*, XII, 325; B. N., III, 2813; A. E., XVII, 255.

no creyente y que no se encuentra en ninguna situación de privilegio respecto a los que no tienen fe. Tan sólo le diferencia la esperanza que le supone el saberse acompañado por Dios. Sin que ese saber, esa certeza por la que arriesgadamente opta en su fe, se alce como una explicación englobante de la realidad.

En su tendencia totalizante, la teología ha pretendido ofrecer una explicación acabada y comprensiva de todo el misterio de la naturaleza, la humana incluida, hasta en sus más recónditos entresijos. No hay tema que no haya abordado de una forma u otra: arte, ecologismo, política, economía, ocio. Resulta inevitable entonces la sospecha de que lo que de ese modo se pretende es eludir la herida humillante de no acertar a explicarse tantos enigmas que asaltan al sujeto en su devenir abierto a una realidad, interna y externa, que se le manifiesta en una progresiva y desconcertante complejidad. De este modo, esa teología sistemática con pretensiones de omnisciencia ha pretendido situarse ante el mundo y ante los otros con la arrogancia de un pequeño Dios, firme en sus certezas porque, mediante su vinculación con el Omnisciente, ha creído obtener respuesta y explicación ante toda posible oscuridad que se le interponga. El teólogo ve las cosas «*tanquam oculo Dei*», según la expresión falsamente atribuida a Santo Tomás. Y el creyente, con su catecismo tendría como una especie de «guía azul» para el complicado viaje de la vida. Allí encontrará respuesta para descifrar todo tipo de enigma, de carácter teórico o práctico, que se pueda ofrecer a lo largo de su trayectoria. Con razón pudo Freud irónicamente exclamar: *¡Cuán amplias, agotadoras y definitivas son las doctrinas de los creyentes, comparadas con las penosas, mezquinas y fragmentarias tentativas de explicación que constituyen nuestro rendimiento!* (14).

Olvida, quizás, este tipo de teología que el Dios de Jesús no es un Dios garante de saberes y certezas y que no se ofreció para proporcionar respuestas y explicaciones sobre los secretos del hombre y del cosmos. Ni siquiera nos brindó el Dios de Jesús alguna hipótesis para aliviar medianamente el enigma por excelencia, el del mal, que, sin duda, es el que con más vehemencia lacera nuestra pretensión de saber y explicar. Mueren los inocentes por manos de Herodes, muere el mismo Inocente en la cruz, y no se nos dice ni una palabra que alivie el escándalo de nuestra razón. Es un Dios el de Jesús que, a este nivel también, nos deja en los límites de lo

(14) *Moisés y la religión monoteísta*: G. W., XVI, 230; B. N., III, 3315; A. E. XXIII, 118.

humano y en las estrechuras de su conocer. Enfrentados con un misterio que posibilita tanto la opción por el sentido como por el absurdo.

Una teología desde lo fragmentario

LA acomodación a las «normas de circulación» del pensamiento racional impuestas desde la crisis de la metafísica, el desarrollo de los métodos históricos y el aporte de las ciencias humanas obligan en primer lugar al pensamiento teológico a mantenerse en los límites de lo fragmentario que marca a la condición humana. Como lo formuló J. Pohier, la teología es un saber parcial sobre un objeto parcial (15), puesto que no es una teorización sobre una verdad absoluta previamente poseída, sino la esforzada exploración de la realidad en la dirección de una verdad, la de Dios, nunca plenamente comprendida.

Por ello, en un mundo como el de hoy, que progresivamente se ve sumido en una noche del sentido de lo sagrado, encontrará el teólogo en la pregunta su mejor modo de hablar sobre Dios, pudiendo así recuperar todo el profundo sentido de una teología negativa. En cualquier caso, debería el teólogo asumir la saludable ascética del silencio, en la elaboración de una teología poco habladora, modesta en sus enunciados y con capacidad para renunciar a visiones totalizadoras. Quizás al teólogo, educado en una secular tendencia de visiones comprensivas, se le hace particularmente difícil la aceptación de esa multiplicidad de discursos que marcan a nuestra cultura, señalando la imposibilidad de una síntesis final entre ellos. Es necesario, sin embargo, aprender a caminar en la ausencia de síntesis totales, en la renuncia al parcialismo totalizador y en la imposibilidad, por tanto, de comprender todo lo que tiene lugar desde el Alfa hasta la Omega.

Una teología que sospecha de su propio quehacer

JUNTO a la exigencia de situar en lo fragmentario su punto de partida, la otra gran cuestión que el psicoanálisis

(15) Cf. J. Pohier: *Psicoanálisis y teología*: Concilium 135 (1978) 221-231.

sis plantea a la teología es la de la necesidad de mantenerse en una permanente sospecha sobre los procesos inconscientes implicados en su propio quehacer. La dinámica perversa de lo ilusorio puede instalarse efectivamente en cualquier modo de pensamiento y, según sabemos, en el teológico, de un modo particular.

Como nos ha indicado Pohier (16), no podemos teologizar más que en primera persona. Y esa primera persona tiene siempre una historia detrás, una biografía que marca con las leyendas de unos apellidos particulares y con unos deseos, fantasmas y defensas de carácter inconsciente. Esos deseos, fantasmas y defensas inconscientes no pueden ser ajenos a las cuestiones específicas que se elaboran desde las diversas ramas del saber teológico. La representación de Dios es impensable sin la determinación de los vectores parentales. Como son impensables las disquisiciones teológicas de los primeros siglos del cristianismo a propósito de la Trinidad y la Cristología sin tener en cuenta los problemas concernientes a la paternidad y la filiación. Difícilmente comprenderíamos el conjunto de la Mariología y el papel asignado a la mujer en la Iglesia prescindiendo de determinadas fantasías del inconsciente masculino. Las enigmáticas relaciones de la institución eclesial católica con el ámbito de la sexualidad malamente podrán esclarecerse sin una referencia a la dinámica y economía de las pulsiones de los sujetos que las plantean. La escatología, por su parte, tendría que repensar el papel que en ella pueden jugar los sentimientos inconscientes de inmortalidad. Así como la antropología teológica tendría que interrogarse por sus eventuales aspiraciones latentes a desbordar los límites de lo humano en una mal comprendida concepción del concepto de Gracia. ¿Podrá, finalmente, la soteriología olvidar los análisis freudianos sobre el cristianismo y sus vinculaciones con la necesidad inconsciente de expiar una culpa relativa a la ambivalencia edípica?

Pero el Inconsciente determina *todo* discurso humano. Ahí radica la gran cuestión psicoanalítica. Y es obligado reconocer que ahí nos encontramos todos concernidos, con independencia de la posición o encuadre que podamos adoptar a la hora de hacer teología. Vendríamos, pues, a confundir seriamente la cuestión si pretendiéramos circunscribirla a unos modos predeterminados de elaboración teológica, de un signo u otro, con el objeto de excluir de ella otros modos, predeterminados también.

(16) J. Pohier, *Ib.*

En algún momento así se ha pretendido. Pero no existe movimiento teológico exento de la cuestión que el psicoanálisis plantea.

La interrogación del psicoanálisis al teólogo, a todo teólogo, se podría, pues, condensar del siguiente modo: ¿Por qué crees lo que crees?; ¿por qué teorizas tu fe del modo particular en que lo haces?; ¿cuáles son tus acentos, tus silencios, tus insistencias? Y ¿por qué? ¿Proceden tus claves interpretativas del método que propugnas o te son impuestas desde tus deseos, temores y defensas no reconocidos? Cuestiones todas de las que ningún teólogo puede eximirse, puesto que ningún movimiento o posición teológica le garantiza frente a ellas la inmunidad.

El sobrepasar los límites de lo ilusorio no está garantizado por el acceso a mejores puntos de partida (tal como puede suceder, por ejemplo, con la teología de la liberación, en su loable empeño por partir esencialmente de la misma realidad histórica en toda su complejidad). Siempre se puede derivar hacia la dinámica perversa de conceder ventaja a los deseos regresivos sobre lo real. No se trata, por tanto, de privilegiar una teología sobre otra, o de beneficiar temporalismos sobre espiritualismos o progresismo sobre conservadurismo. Se trata de captar en una y otra orientación la posible derivación regresiva. Al menos desde una perspectiva psicoanalítica. Se podría, por ello, concluir con L. Beirnaert: *la revolución psicoanalítica no se contenta con dividir entre antiguos y modernos...; antiguos y modernos, conservadores e innovadores son afectados por ella en un plano más radical: aquel en el que sus defensas coinciden en parapetarse detrás de argumentos tomados de un terreno que se distingue por un carácter absoluto o idealizado: la moral, la ciencia y, sobre todo, el absoluto mismo* (17).

(17) L. Beirnaert: *El impacto del psicoanálisis en la relación pastoral*, en: *La relación Pastoral*. Studium, Madrid, 1971, 104.