

MÓN INTERN I TRANSCENDÈNCIA



Jordi Font i Rodon

MÓN INTERN I TRANSCENDÈNCIA



Jordi Font i Rodon

Lleida, 19 d'octubre 1993.

Lliçó inaugural de
l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos (IREL)
curs 1993-94.



FUNDACIÓ PÚBLICA

DE LA DIPUTACIÓ DE LLEIDA

MÓN INTERN I TRANSCENDÈNCIA

Món intern i transcendència... No seria una pretensió atrevida i lleugera poder abastar aquesta qüestió, donant-ne una resposta que no fos un simple reconeixement d'allò que depassa, justament d'allò que ens transcendeix?

Podem iniciar-nos amb alguns interrogants. Cadascú de nosaltres podria preguntar quina experiència té o no té del transcendent. M'ho he plantejat mai? No em fa falta? Per a mi transcendir és una evasió? Per a mi és la realització en plenitud de la persona? Per a mi...?

Jordi Font i Rodon

Preteno simplement reflexionar, en aquesta conferència inicial del curs, sobre la realitat de quelcom que anomenem *transcendent* en l'èsser humà, i que
Lleida, 19 d'octubre 1993
Lliçó inaugural de
l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos (IREL)
curs 1993-94

Com a marc teòric psicològic emprare el psicoanàlisi per a entendre, i a més a més a una antropologia que ens permet conèixer el transcendent.

El poso una qüestió que a mi em sembla prèvia. En què consisteix la transcendència, i com podem implicar-nos amb el transcendent? Aquesta qüestió ens obliga a nosaltres a adoptar una postura inicial de creient, i em permetrà, en primer lloc, plantejar la qüestió que volem tractar.

Tenint en compte i respectant aquestes implicacions, podem intentar dir el nostre parer des de la psicologia. Encara que no

MÓN INTERN I TRANSCENDÈNCIA



Jordi Font i Rodon

Lleida, 19 d'octubre 1993

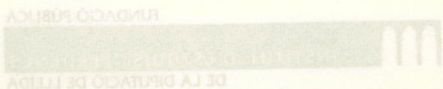
Lliçó inaugural de
l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos (IREI)
curs 1993-94

© 1994, de l'autor

Edita: Institut Estudis Ilerdencs
Pl. Catedral, s/n
tel. 973/27 15 00
fax 973/27 45 38
25002 LLEIDA

Fotocomposició: Servei de Publicacions de l'IEI
Coberta: Comunicació Visual
Impressió: Arts Gràfiques Miquel
Enquadernació: Fontanet

ISBN: 84-87029-52-3
Dipòsit legal: L-181-1994



0. Introducció

Món intern i transcendència... No seria una pretensió atrevida i lleugera voler abastar aquesta qüestió donant-ne una resposta que no fos un humil reconeixement d'allò que ens depassa, justament d'allò que ens transcendeix?

Podem iniciar-nos amb alguns interrogants. Cadascú de nosaltres es podria preguntar quina experiència té o no té del transcendent. M'ho he plantejat mai? No em fa falta? Per a mi transcendir és una evasió? Per a mi és la realització en plenitud de la persona? Per a mi...?

Pretenc simplement reflexionar, en aquesta conferència inicial del curs, sobre la realitat de quelcom que anomenem *transcendent* en l'ésser humà, i que es troba en el més pregon de l'ésser, d'allò que resulta inabastable en si mateix, allò que la persona no té de per si, si no li és donat del tot per un altre, allò que es diferencia i escapa a la realitat del nostre món immanent. I sobre l'altra realitat, que en diem el *món intern*, i que afecta tota la nostra vida.

Com a marc teòric psicològic empraré el psicoanalític, que, al meu entendre, s'atansa més a una antropologia que ens ofereix un marc continent on s'abasti el transcendent.

I poso una qüestió que a mi em sembla prèvia. En parlar de la transcendència, ens estem implicant en l'objecte transcendent i el transcendent ens implica a nosaltres. Cal dir que jo parteixo de la postura inicial de creient, que em permet d'interessar-me i estimar la qüestió que anem a tractar.

Tenint en compte i respectant aquestes implicacions ens sembla que podem intentar dir el nostre parer des de la psicologia. Encara que no

sigui l'objecte temàtic de la nostra tasca d'avui, ens interessa tenir en compte com la teologia s'interessa i enfoca de diferents maneres l'intent de tornar a aprendre a pensar en això que en diem Déu.

Karl Rahner, (*Escrips de Teologia*, Vol. I, pàg. 330, Ed. Taurus, Madrid 1961) preocupat per comprendre l'orientació de l'ésser humà vers Déu, tan fonamental, no es conforma que la nostra natura humana sigui l'explicació d'allò que cadascú experimenta existencialment, d'enyorança última, d'estripada fonda de la vida davant la universal i radical experiència de la mort, si no hi hagués una vocació (crida) universal a la comunió sobrenatural amb Déu. De manera que ell admet que hi ha en l'ésser humà un *existencial sobrenatural* que consisteix "en la permanent orientació" (*Ausgerichtetheit*) envers Déu (visió beatífica). És veritat que la visió de Déu (beatífica) és per a l'home realment sobrenatural i que, per consegüent, no pot ser objecte només de quelcom natural, d'una pulsio (apetit innat). Però en l'home històric, incorporat a l'economia de la salvació (soteriològica), es pot admetre una qualitat que l'afecta substancialment, l'existencial sobrenatural, per la qual tendeix veritablement vers el seu fi (sobrenatural).

Wolfhart Pannenberg, per a comprendre la transcendència humana, intenta, partint d'una base antropològica, arribar a un alliberament per a fer la reflexió entorn Déu; això li serveix de marc conceptual per a la comprensió del Déu propi de la fe cristiana. Diu W. Pannenberg: (en *Was ist der Mensch?*, traducció castellana, Herder, 1976 Barcelona): "La llibertat tan especial de l'home dels últims temps, que consisteix en la gosadia amb què la humanitat pregunta i avança més enllà de qualsevol regulació de l'existència en la qual es veu atrapada, s'anomena en antropologia *l'obertura al món*" (pàg.12). "L'antropologia actual, per a la qual la diferència específica entre home i animal consisteix en aquesta *obertura envers tot*, entén l'home com un ser corporal estructurat però no de dos components totalment diferents" (pàg. 71). El món intern està donat per a l'ésser vivent en el distanciament de si mateix (H. Plessner). "El món interior anímic ve a ser el mateix que la realitat de l'obertura universal de l'home (obertura al món i obertura a Déu) (Portmann)" (pàg.73). El món intern, és a dir, el món de les representacions i pensaments encara no articulats, comença apareixent com

quelcom diferent del món extern. L'aparició del llenguatge en el nen (que és la condició perquè sorgeixi un món anímic interior) s'origina pel contacte corporal del nen amb les coses que l'envolten. La distinció, doncs, entre món intern i extern no és una realitat original sinó derivada i deduïda del comportament relacional de l'home envers l'entorn. "No hi ha una realitat autònoma anomenada "ànima" en contraposició a una altra anomenada "cos". Únicament és real un ser vivent anomenat home" (pàgs. 72-73).

D'altra banda, Eberhard Jüngel (vegeu: *Gott al Geheimnis de Welt*, "Dios como misterio del mundo", Ed. Sígueme, Salamanca, 1984) fa un camí invers: de dins a fora, és a dir, de l'experiència específicament cristiana de la fe passa a un concepte de Déu que pretén tenir validesa universal. Vegem dos paràgrafs seus: "El nou cristianisme i la nova filosofia emparentada amb aquest cristianisme ha perdut tota una dimensió: la del "misteri" (cita a K. Barth). Sols podrà ser recuperada aquesta dimensió de misteri per mitjà de les experiències que es facin amb Déu... L'experiència que caracteritza la *fe cristiana* i que permet narrar, contar i pensar Déu com a misteri del món és una experiència feta possible per la paraula de la creu. En ella totes les experiències fetes i que es facin del real, fins i tot el mateix experimentar, es donen perquè ocorren en l'horitzó de la *possibilitat del no-ésser*; possibilitat vençuda en la creu de Jesucrist i per això mateix, possibilitat que va esdevenir pensable" (pàg.11). "El problema de la possible capacitat de dir sobre Déu (*decibilidad*), s'alimenta de l'afirmació material que Déu s'ha definit mitjançant la identificació amb Jesús crucificat. En aquest sentit vénen les explicacions sobre l'hominitat de Déu, que tracten de pensar a *Déu com la unitat original de vida i mort en favor de la vida*. Si això es 'pensa' realment podem dir que parlem de Déu. Llavors podem dir que Déu és amor. En quant és amor, és el misteri del món; mitjançant aquest misteri de l'amor l'home passa de la fixetat del 'voler-tenir' a la llibertat del 'poder-ésser'. En l'amor, que mereix ser nomenat Déu, arribem a esdevenir de 'habents' a 'essents'" (pàg.12).

Resumint: per a la primera postura (Pannenberg), la transcendència del nostre món intern arrenca de "l'obertura universal de l'home", obertura envers tot, envers el món i envers Déu. Per a la segona

(Jünger), la dimensió del misteri, de la transcendència, vindrà només per l'experiència que es faci de Déu, com a misteri del món, feta possible per la creu: Déu s'ha definit per la identificació amb Jesús crucificat. *Déu com a unitat original de vida i mort a favor de la vida.*

1. Algunes nocions descriptives

1.1. MÓN INTERN

Possiblement l'enunciat de la nostra exposició, "món intern", pugui crear un cert malestar. La frase món intern, en contraposició a món extern, ens pot fer témer o, si més no, suggerir, una manera d'escapar de la nostra realitat humana concreta i immediata: el món extern.

Què volem dir amb món intern? Allò que pensem, racionalment? Allò que portem dins sense adonar-nos-en? Allò no conscient? O, potser, entenem per món intern tot el que vivim?

Món intern es refereix a la nostra vida mental, allò que vivim interiorment i allò que som, en relació a nosaltres mateixos i a tot el que ens afecta, tant el més proper i íntim com el més llunyà. El món intern és la mateixa vida psíquica que, quan hi estem atents, ens porta al convenciment de la realitat d'un món psíquic inconscient que es percep dins la mateixa persona. Ens proporciona un sentit d'existència i d'identitat. Comprenem allò que som. El nostre món intern és un escenari tan real com el món extern.

En l'àmbit d'aquest món intern ens interessa especialment la noció de *l'objecte mental*, ja que, quan ens referirem, més endavant, al transcendent veurem que el podem percebre a través del corresponent objecte mental.

El món intern està poblat d'allò que anomenem *objectes mentals* interns. El món intern és com una assemblea d'objectes que hem fet interns mitjançant uns processos mentals (que en diem de projecció = posar enfora la nostra vivència, i introjecció = portar endins quelcom

extern a nosaltres). Mitjançant aquests processos es constitueixen dins de nosaltres els "objectes" interns: uns estimats, altres odiats, uns bons, altres dolents; tots ells relacionats amb un mateix.

Considerem que hi ha objectes "externs" i objectes "interns".

Els *externs*, fora de nosaltres, poden ser persones individuals o grupals; animats o inanimats, circumstàncies, coses abstractes i simbòliques, etc.

Els objectes *interns* són la integració dels objectes externs en el món intern, que ens proporciona el material per fornir dins nostre una experiència pròpia, una fantasia inconscient de l'objecte extern i potser deformada per les nostres pròpies produccions (projeccions i reintrojeccions).

Klein, fruit de l'observació del joc dels nens, considera l'objecte com un component de la representació psíquica d'una pulsio (instint). Parlem d'objectes "interns" per expressar una experiència o fantasia inconscient d'un objecte en l'interior del "jo" amb un cert grau, major o menor, d'identificació amb el "jo". Ara bé, l'experiència de l'objecte intern depèn profundament de la vivència de l'objecte extern (el que es percep fora del "jo"). En certa mesura, doncs, els objectes interns són com a miralls de la realitat externa. Però, al mateix temps, expressen l'experiència pròpia tinguda en assimilar els objectes externs. Els objectes interns són les fantasies inconscients que es fan sobre allò que es conté. Ni els objectes, ni les fantasies s'han de concebre com a éssers materials o "homenets" petits dins nostre, que representin la imatge interior o exterior.

Hem parlat del "jo" i de la "fantasia", però, què entenem per "jo"?

El *jo* és un sistema mental que procura la integració de la ment, la integració psicosomàtica i la integració psicosocial. És el moderador del conjunt de processos psíquics. El "jo" està encarregat de la relació amb els propis impulsos i pulsions, amb llurs emocions, fins i tot les més profundes, i també té cura de la relació amb l'entorn: judici de

realitat, organització de la conducta, capacitat d'interioritzar els conflictes (*insight*), d'establir els mecanismes de defensa. És un mitjancer entre l'allò, el superjo i la realitat externa. Tot això ho va assolint per l'assimilació de les capacitats i característiques que li han ofert els primers objectes de relació o objectes primordials. El "jo", segons Klein, existeix ja en néixer, té uns límits i es va identificant amb objectes. Té funcions molt primerenques: distingir, per exemple, sensacions bones i dolentes, fantasies d'incorporació i d'expulsió, etc. El terme "jo", o també "subjecte", s'usa com a complementari de l'"objecte".

El *self* o *si-mateix* és la percepció de la identitat que el jo ofereix. Juntament amb l'experiència del subjecte i les fantasies sobre si mateix. El "jo" seria la part organitzadora del "self". El "self", en canvi, denota l'experiència del subjecte, les seves fantasies sobre si mateix. El "jo" seria una part de l'estructura de la psique descrita objectivament. El "self" significaria el subjecte amb les seves pròpies fantasies, considerat des d'un punt de vista subjectiu.

El *superjo* (clàssicament = els pares internalitzats, que representen normes socials, avaluació d'un mateix, culpa, inferioritat, autoestima). Klein, situa els orígens del superjo en les relacions del jo amb els objectes interns, en l'apartament de la pulsio de mort.

L'*allò* són els aspectes pulsionals (instintius) i, segons Freud, és el que fa desenvolupar el jo i el superjo. Fairbairn (pàg.355) substitueix el concepte de la força dels instints pel concepte segons el qual les pulsions són "estratègies" per a relacionar-se amb els "objectes", ja que la persona humana cerca "objectes" més que no plaer. Per tant, no cal postular un instint de mort més enllà del plaer. Klein veu el conflicte psíquic, no com un xoc entre l'instint de vida i l'instint de mort, sinó entre llurs representants en la fantasia inconscient.

Tota aquesta realitat psíquica del món intern pot ser sentida i tractada d'una manera concreta mitjançant allò que anomenem la *fantasia inconscient*. Què són les experiències que anomenem "fantasies inconscients"? En dir fantasia no entenem divagació estrofolària, sinó

aquella activitat que és a la base de tot procés mental i que acompanya tota activitat mental de l'individu. Fantasia inconscient és el contingut primari dels processos mentals. És l'expressió mental de les pulsions (instint). Tot impuls és viscut com a fantasia inconscient. Les fantasies inconscients són sempre presents i actives en tot individu. La seva presència no és índex de malaltia ni de falta de sentit de la realitat. Allò que determinarà l'estat psíquic és la naturalesa d'aquestes fantasies inconscients i la seva relació amb la realitat externa.

La fantasia, doncs, és l'activitat, inconscient, que acompanya tota activitat mental. És l'expressió psíquica dels impulsos instintius (els intints són buscadors d'objectes) i també dels mecanismes de defensa adreçats contra els impulsos instintius. Crear fantasia és una funció del "jo". Ja des del naixement, el "jo" estableix relacions entre els "objectes", tant en la fantasia com en la realitat. La fantasia no és una fuga de la realitat sinó una concomitant constant i inevitable de les experiències reals. Es poden crear fantasies per alleugerir estats mentals interns, etc.

En el pas evolutiu de la formació d'objectes mentals interns, s'arriba a viure allò que en diem un símbol o *objecte simbòlic*. L'objecte simbòlic no és un objecte físic. Apareix quan s'abandonen les formes innates de representació de les fantasies inconscients i es revesteixen amb significats nous que constitueixen els objectes que anomenem símbols. En parlarem més endavant.

No està resolt el problema consistent a cercar el camí pel qual una entitat biològica pot passar d'un món de necessitats i satisfaccions corporals a un món de satisfaccions simbòliques i de significats.

1.2. TRANSCENDENT DES DE LA PSICOLOGIA: RELIGIÓ, FE

El que s'anomena transcendent té una gran diversitat si es contempla en la seva *fenomenologia*. Es parla d'experiència de profunditat, d'existència, de realitat íntima, de durada, que va més enllà d'un mateix i dóna plenitud: és quelcom superior o el misteri d'allò que està amagat, de la font, el secret que hom descobreix en entrar en la pròpia intimitat...

Aquesta experiència del "misteri" és la realitat que determina l'àmbit del religiós, per a nosaltres, i, per a altres, d'allò que anomenem sagrat.

Intentem, des de la psicologia, comprendre el "com" de l'experiència del transcendent.

Transcendim des del moment en què sortim del propi jo, del si mateix i cerquem l'altre. Recordem la relació amb els objectes mentals externs i interns.

La relació amb el transcendent és també una relació d'objecte mental, relació amb un objecte que en direm transcendent. Relació entre el meu jo, o si mateix, i allò que és l'altre.

Quan es fa referència a les experiències transcendents es parla de religió i de fe.

La paraula *religió* significa moltes coses ben diverses. Una tal polivalència deriva de la complexitat del fenomen religiós. Per exemple: sentiments religiosos, reflexions teològiques, asceti religiosa, actituds religioses, ritus i culte religiós, simbolisme religiós, etc. Nosaltres ens quedarem ací amb el significat religiós que expressa aquella experiència psicològica, que ens posa en relació amb el transcendent en una *relació simbòlica*.

1.2.1. Aspecte relacional

Si tenim en compte psicològicament el tipus de *relació personal* es pot referir:

- a) a Déu com a "experiència de *tercera persona*", amb una dimensió simbòlica d'alçària, de transcendència. De la paraula que parla d'un altre que és Déu,
- b) o bé es pot tenir com a objecte la relació *dialogal* en *segona persona*, quan el llenguatge religiós es dirigeix al Crist Déu, amb el qual es produeix un intercanvi dialogal.

c) El fet religiós es dona en una experiència psicològica, personal i *grup*al.

1.2.2. Diverses actituds experiencials

Hi ha una actitud que és la recerca del fet religiós com una resposta a les *necessitats psicològico-afectives*, recerca de seguretat, protecció, satisfacció de desigs..., mitjançant l'objecte religiós. És allò que algú anomena "religió funcional" (cf. Godin).

L'altra possibilitat, que no exclou la primera, és la recerca religiosa que assoleix una "experiència vivencial de l'objecte religiós", amb el qual intenta *identificar-se afectivament*. Aquesta experiència sol donar-se en els grups, ja siguin de signe "carismàtic", o bé en grups amb orientació sòcio-políticoreligiosa (cf. Godin).

Encara hi ha, però, un altra possibilitat. És l'experiència de *confiança* en l'objecte religiós, és *creure* de manera general, amb l'intent d'identificar-se amb l'objecte religiós d'una manera *transformant* de la pròpia vida.

1.2.3. Psicologia de la fe (no sols en sentit cristià)

Entenem aquella experiència psicològica religiosa de *creença i confiança* que porta a assumir l'objecte religiós atorgant-li la realitat d'allò que es creu, la qual cosa no exclou els dubtes. Però també, en canvi, pot determinar en el subjecte que creu una transformació ("ruptura") que surt de la comprensibilitat psicològica intramundana (immanent).

Suposem ací l'acció de l'esperit de Déu, el do de l'esperit a la persona. Després intentarem veure com això es produeix psicològicament; no pas el perquè...

2. El procés evolutiu psicològic de la persona

Ens interessa veure l'evolució de la persona com a qüestió prèvia abans d'enfocar la realitat vivencial del transcendent.

En la vida i experiència religiosa de cadascú intervenen no sols cultura i moments històrics, sinó tota l'estructura psicològica; interna, *personal*, configurada pels nostres desigs no conscients: temors, iniciatives, resistències desconegudes per un mateix que porten que cadascú tingui una noció del transcendent diferenciada pels seus factors personals.

El fet religiós és comprés pel psicòleg, o intenta *comprendre'l* des de la seva gènesi, com buscant "l'*arqueologia*" del fet religiós que es veu il·luminada per la psicologia de l'*inconscient*. Els sociòlegs de la religió ens donen pistes objectives basades en estudis de camp, grupals. Nosaltres, en la psicologia de la religió, ens posem a *escoltar l'home*, amb quins continguts ens parla.

Des del seu mateix origen, l'ésser humà s'estableix relacionalment. Es posi on es vulgui en el desenvolupament biopsicològic, l'origen de l'ésser humà, en la mesura que és capaç d'establir relacions amb autonomia encara que relativa, és capaç d'inaugurar una cadena ininterrompuda d'experiències que el portaran a obrir-se paulatinament a nivells cada cop més evolucionats, amb possibilitats d'anar-ne esdevenint conscient i de progressar des de les primitives experiències sensorials emocionals a l'assoliment de processos més complexos, en els quals s'integren les senso-percepcions i la formació de conceptes (cf. Bion).

Cal pensar, fins i tot, que abans de sortir de la matriu materna l'infant és tributari, ja, d'experiències relacionals prenatales.

Si, com diuen els antropòlegs, la religió en el sentit més ampli és als orígens de l'experiència humana i no hi ha experiència que no sigui psicològica, hem de pensar com el desenvolupament de l'experiència psicològica, ja des de l'origen, ens pot oferir el marc de comprensió de l'experiència religiosa.

2.1. PROCÉS PSICOGENÈTIC EN L'EVOLUCIÓ DE LA PERSONA (RELACIONS OBJECTALS)

Aquesta concepció de la realitat psíquica des de l'inici de la vida va ser tractada per Melanaie Klein, tot fent l'observació del joc dels infants que pretenia ajudar.

L'infant s'obre al món de la relació, moment dramàtic del naixement!, i assaja les primeres temptatives impulsat per les seves necessitats més bàsiques, respirar, alimentar-se —aliment biològic i aliment afectiu—, contactes sensorials cutanis, quan el "caos" d'informació en la seva escorça encara no s'ha pogut organitzar assenyadament.

Les primeres relacions són encara confuses, no diferenciades: qui és ell i qui és l'altre: li manca encara la pròpia identitat. La seva "consciència còsmica", oceànica, resta oberta a les terribles pors dels monstres fantàstics. Pot ser devorat. La seva percepció és parcial (objectes parcials) i separa els objectes de manera absoluta i irreal en bons i dolents. El contacte amb la mare, l'aliment que li ofereix, la seguretat, l'escalf físic i afectiu el tranquil·litzen i l'estimulen a la recerca de la relació amb aquest món que ell va percebent poc a poc com quelcom exterior a ell i diferenciat, com un "objecte" de relació amb les "bones persones", la mare en primer terme, encara que quan la mare bona el deixa en frustració la pren com a mare dolenta.

És per la mediació d'aquestes relacions, "d'objecte", que l'infant es va fent càrrec del seu món i del dels altres i va sent configurat per aquella mateixa relació i a l'ensens configurant-la. Fins arribar al moment en què, adquirida una major autonomia biopsicològica, establirà relacions de jo a tu, amb una identitat que li permeti de comprendre millor la realitat tal com és, ni del tot bona ni del tot dolenta, sinó les dues coses

a la vegada. L'objecte total en lloc dels objectes parcials. Es va fent càrrec d'ell mateix, el seu jo personal i el món extern com a tercera persona i el tu dialogal d'aquest món extern que es dirigeix a ell en intercanvi de llenguatge.

S'arriba a aquesta maduració passant del procés "primari", en el qual predomina el principi del plaer, al procés "secundari", en el qual regeix el principi de "realitat". El pas de la posició originària confusional i sentida com a amenaçant al reconeixement de possibilitats de bones relacions amb els altres i, en concret, amb algú que pugui representar una totalitat integradora, posa l'infant en una situació important, des del punt de vista del nostre interès de la psicogènesi de l'experiència religiosa, en la qual aprèn a acceptar la relació amb "algú", "objecte total", com una successió vital de frustracions i satisfaccions. Aprèn que quan la resposta de l'altre no és la que ell esperava, no per això l'altre li vol fer mal. L'altre continua sent bo; l'infant ha pogut integrar en l'altre aspectes satisfactoris o aspectes frustrants en una mateixa totalitat bona.

2.1.1. Simbolització (sublimació i formació simbòlica)

És el procés en el qual es renuncia a pulsions instintives de plaer per tal d'assolir una realitat més valorada. Ja Freud va parlar de "sublimació", noció que no va acabar de desenvolupar del tot. Posteriorment, però, s'ha arribat a posar en aquest procés de sublimació l'origen de la "simbolització", que dóna la capacitat creativa d'assolir i transcendir els "objectes" originals (vegeu M. Klein, H. Segal, Winnicott i les reflexions de P. Ricoeur i Júlia Coromines).

El símbol no és l'equivalent de l'objecte original perdut sinó que el representa sense perdre les característiques d'aquell. Els símbols apareixen en la posició depressiva i exigeixen una inhibició de les pulsions instintives cap a l'objecte. Simbolització i sublimació són processos semblants, tot i que, en la simbolització, la característica essencial és el desplaçament de l'objecte original cap a un altre objecte, mentre que en la sublimació la característica essencial és la transformació, per exemple de tendències agressives en altres.

Per a H. Segal la gènesi de la formació dels símbols és que l'infant pot reconèixer, en part, les seves pulsions instintives i desplaçar-les sobre un "objecte" més valorat per ell i del qual n'espera una satisfacció major. Sublimació i formació de símbols estan estretament vinculades amb conflictes i ansietats, i amb la capacitat de tolerar l'ansietat; la renúncia exitosa dels fins instintius només es produeix mitjançant un procés de dol: de pèrdua i de recuperació interna d'allò a què s'ha renunciat. Un cop recuperat (i transformat) allò que s'ha perdut es converteix en símbol dintre del jo. Hi ha hagut un treball creatiu en la recuperació. El símbol intern creat pel jo es distingeix de la realitat externa. Quan no és així, quan es confon —objecte = símbol ("equació simbòlica")— estem davant del pensament concret del psicòtic.

Quan parlarem del símbol psicològic des del punt de vista de la transcendència, veurem que el símbol és una realitat psicològica immanent-transcendent. Sobre això ens interessa parlar tot seguit.

2.1.2. Algunes aportacions a la teoria de les relacions objectals, que es refereixen a la transcendència

Winnicott, per dir-ho d'entrada, passa de la transcendència significativa per la mare a la immanència del propi jo. En la seva hipòtesi dels "objectes i fenòmens transicionals", mostra uns aspectes que ens ajuden a comprendre la participació del món extern en el procés de simbolització: la transició de l'objecte simbòlic intern creat pel subjecte a la realitat externa que no la pot ja manipular sinó que ella se l'imposa al subjecte. Això té lloc a través de l'"objecte transicional", per exemple "l'osset"... Proposa Winnicott que els "objectes i fenòmens transicionals es donen en un "espai potencial", que ve a ser l'espai que capacita de formar internament i expressar externament el símbol, és quelcom extern al nen (això succeeix del 4t al 12è mes d'edat), però carregat de significat. Per exemple un osset és l'objecte transicional que ni és l'objecte intern (la creativitat primària de la fantasia sota de l'autocontrol màgic, separat del món extern), ni és només la percepció de la realitat externa fora del seu propi control, com és la seva mare... L'objecte transicional és quelcom que l'infant pot dirigir, posseir i recrear, però, a l'ensems, té els límits que imposa la realitat externa.

L'objecte transicional fa possible el procés que condueix l'infant a *acceptar la diferència i la similitud (analogia)*: És l'origen de l'expressió externa de la capacitat de simbolitzar. El símbol s'anirà definint després en el procés de maduració. Aquesta capacitat de formació simbolitzadora que s'inicia en l'infant es conserva o "recupera" en l'adult; es "regressa" a ella en els somnis.

Esther Bick aporta unes suggerents observacions sobre el procés de diferenciació inicial de l'infant. El nostre interès a mostrar-ho és pel que ens aporta de coneixement de les *dificultats* que es troben en algunes persones per arribar a *fer confiança* a la relació amb el món extern, a transcendir; això els fa vulnerables i els dificulta la confiança per a obtenir una transcendència vertadera. Segons Bick, en el procés de diferenciació inicial, es produeix en l'infant una funció que ve a ser com la d'una *pell psicològica*, anàloga a la funció de la pell biològica, que li permet *d'establir una identitat que el diferencia* de l'alteritat del món extern al mateix temps que *el protegeix* de ser envaït massivament. Si no hi hagués aquesta "pell", es trobaria empobrit i quedaria sense autonomia, depenent del món extern. Una situació que es presenta en l'anomenada organització narcisista.

W. Bion, genial psicoanalista anglès, ens aporta unes consideracions metapsicològiques, extretes de la seva experiència clínica psicoanalítica, que ens il·luminen i corroboren la nostra concepció antropològica. D'entre les moltes i originals idees que ha concebut, en recollirem només unes que es refereixen a la transcendència.

Per a Bion, el punt de partida de la realitat psíquica és el que ell anomena *punt "O"*; és un fet "original", la cosa en si mateixa, allò desconegut, la veritat absoluta, la realitat última incognoscible. Aquesta realitat es manifesta a través de les transformacions que va fent la persona durant la seva vida i que l'afecten no sols en el conèixer sinó en el ser. Ara bé, els primers elements de la vida mental són inconscients i al·lucinatoris i estan vinculats a la *sensació de catàstrofe*. La sensació flotant de catàstrofe constitueix la condició fonamental de la nostra existència i té continguts específics, com ara el temor del naixement, a la mort, al canvi, a allò il·limitat (!), a la pròpia ipseïtat...

Tal volta ve alimentada per la diferenciació entre un mateix i el no res, distància que és infinita i que és de tothom encara que alguns no l'experimentin. És aquesta distància la causa de la sensació de catàstrofe?

La funció psíquica consisteix a transformar les sensacions catastròfiques en esdeveniments psíquicament acceptables. Per exemple, els mites de creació i destrucció expressen aquesta transformació. Es passa de l'inconscient al pensament conscient a través dels mites, com també a través del treball oníric i de la reflexió sobre els símbols. La sensació de catàstrofe és un principi formador primordial, com ho és l'aigua per l'atmosfera. Serveix de vincle entre diversos aspectes de la personalitat.

Com es reacciona davant la catàstrofe? La vertadera resposta primordial i desenvolupada a la catàstrofe és la fe. Fe no en un sentit religiós estricte, encara que no l'exclou, sinó en el sentit de *confiança bàsica*. La inconsciència de la fe surt a l'encontre de la inconsciència de la catàstrofe.

La fe és una receptivitat pura, una espera atenta. És incòmoda aquesta postura; tolera les fragmentacions, tolera el buit caòtic, les tempestes... En la fe es dona una "suspensió" de la ment. Cal però que hi hagi una atenció lliure, flotant, certa inconsciència, un buidar-se un mateix, per tal d'arribar a assolir la receptivitat de la fe. El signe, o punt O, és la realitat emocional essencial com a tal; realitat que és incognoscible però que no treu la fe de trobar-la, és el que porta a la situació mística. Llavors, la modificació o transformació es produeix en el pla del "ser" i no sols del conèixer. La fe en "O" ens condueix al fonament del nostre ésser, que és el punt on s'origina la catàstrofe primera, la del naixement psíquic. Hi ha una interacció contínua, tota la vida, entre catàstrofe i fe (en termes klenians, entre $E_p = D$) que és necessària, però es pot interferir aquest ritme per manca de paciència o de tolerància per viure en la posició E_p , o per intentar aferrar-se a la posició D més temps que no convé. Però si es persisteix, en període de gestació, potser s'arribarà... Ací hi veu Bion un paral·lelisme amb la nit fosca dels sentits.

Quin és el devenir en la vida adulta, d'aquestes experiències inicials?

La catàstrofe pren sentit subjectiu a partir de trobar el benestar en allò que es confiava. El bebè mor i torna a néixer (Winnicott) després de cada episodi de frustració i de retrobament. Aquesta resurrecció reiterada augmenta la fe. La nostra primera activitat simbolitzadora expressa el sentit del ser continuum. Però amb el temps podem perdre sensibilitat a la catàstrofe. Llavors la fe rescata la catàstrofe. Embotar la consciència de catàstrofe suposaria perdre sensibilitat cap a nosaltres mateixos. Això ocorre, per exemple, quan ens orientem cap a objectes externs i tasques de supervivència i fem prevaldre les catàstrofes externes per eludir les internes. La fe, o confiança bàsica, és, doncs, una tendència madurativa i original. És una entitat que apareix, així com també la catàstrofe, quan se'ns ha despulat de tot. És la capacitat alliberadora per excel·lència. És la nostra herència i el nostre destí més profund. La fe no és mentida. La fe en O tira per terra la mentida.

2.2. PROCÉS EVOLUTIU EN LA RELACIÓ PSICOLÒGICA AMB EL TRANSCENDENT

En l'infant s'inicia el *procés religiós* tot cercant les primeres relacions amb la realitat externa.

Recordem el que ja hem dit, que l'infant neix incomplet i necessita d'ajut corporal i afectiu i gràcies a les seves pulsions instintives, que es van transformant en el component *psicològic* que anomenem *desig*, és capaç de manifestar la seva precarietat i necessitat i d'obtenir la satisfacció indispensable. La relació amb allò que anomenem "l'objecte" primordial el posa en situació de fornir la satisfacció de les seves necessitats més immediates i també, poc a poc, una nova relació que el fa capaç de renúncia amorosa com a resultat d'haver pogut confiar i creure en l'altre, fet que li permet, a l'ensem, d'anar responent amb més generositat envers els altres en un procés d'intercanvis satisfactoris: frustració-satisfacció.

La relació amb "l'altre", origen de l'*alteritat* adulta, i del *transcendir* es produeix modulada per les primitives percepcions i dels anomenats

objectes parentals. Si l'infant ha pogut tenir una bona experiència de les primeres relacions pare-mare i de persones i situacions anàlogues, es van configurant en la seva ment les relacions que li permeten de viure una experiència psicològica sana, d'allò que és "confiar", d'allò que és "creure" i d'allò que és Déu. Però pot ocórrer també que les primeres relacions infantils s'estableixin ben dificultosament i el procés de simbolització quedi deturat, ben migrat o distorsionat. (Després ho veurem en els trastorns patològics de la relació amb Déu). Això pot succeir quan no es passa de la fase primitiva de parcialització de l'objecte (esquizo-paranoide) a la fase de totalització de l'objecte (depressiva). Llavors la relació amb la imatge de Déu queda deturada o deformada: Déu idealitzat o bé persecutori, com ens és fàcil de veure en l'experiència clínica diària. Treballs experimentals han posat de manifest com influència en el desenvolupament ulterior de l'experiència religiosa la gènesi de les figures parentals quan són viscudes de forma difícil, o quan han dimitit del seu rol, o han fallat; per exemple, la mort prematura dels progenitors.

2.2.1. Etapes evolutives de l'experiència del transcendent

Etapes inicials

Hem dit abans que hi ha una experiència religiosa íntima en la qual la referència a Déu té el caire d'una experiència essencial: de la vida, del misteri, de la mateixa existència, del més pregon de l'ésser. Hi ha, a més, l'experiència religiosa que es refereix a atributs d'algú que es posen fora d'un mateix: atributs que transcendeixen, i amb els quals la relació és en tercera persona. Hi ha l'experiència religiosa dialogal, personalitzada, amb un transcendent. L'objecte de la religió és no sols una paraula dita, sinó dita a mi, referencial, interpellant, dialogant.

Es corresponen aquestes diferents fases o actituds amb les successives etapes de l'evolució psicològica madurativa religiosa, de manera que l'experiència íntima sigui la primera i la dialogal l'última? En un notable estudi, Deconchy explora nois i noies de 8 a 16 anys i ens mostra que cronològicament es donen les següents fases. D'entrada, hi

ha una fase on predomina la capacitat de relació religiosa en base als atributs de Déu. Segueix una segona fase de personalització dialogant. I, finalment, hi ha una tercera fase d'interiorització. Els temes personalistes —2a fase— són de transició entre els atributs —1a fase— i els subjectius d'interiorització —3a fase—. És el pas del poli-transversal (atributs) al monolongitudinal (interiorització). Això ens fa pensar que una actitud religiosa capaç d'interioritzar, d'aprofundir, sembla ser a l'origen de l'experiència religiosa, però no, en canvi, a l'origen del desenvolupament cronològic; és la fase més assolida en el procés maduratiu religiós d'interiorització.

2.2.2. Importància de la funció simbolitzadora en l'experiència del transcendent

Hem vist a partir de l'experiència clínica psicodinàmica els processos inicials dels primers mesos i anys de la vida, que permeten a l'infant el seu desenvolupament psicoafectiu i el de la seva capacitat creativa de transcendir l'experiència sensorial mitjançant la *funció simbolitzadora*.

La funció simbolitzadora continua i es complexifica en la mesura que, d'una banda, les capacitats intel·lectuals del subjecte augmenten i es perfeccionen i, d'altra banda, les influències culturals, socials, històriques, contribueixen a estructurar el seu sistema ideològic i de creences. La *funció simbolitzadora* és bàsica, psicològicament, per tenir l'experiència de transcència. El símbol ens ofereix el vehicle d'accés a la transcència. El símbol és el medi per a accedir a allò que no podem expressar. És una realitat que, en ser coneguda per nosaltres, ens porta a entrar en contacte, a experimentar una altra realitat que el símbol no és però que hi està relacionat. Tota realitat mai no s'esgota en si mateixa. El símbol té un significat que "transcendeix" el significat. Va més enllà.

El transcendent, Déu, encara que d'alguna manera en puguem parlar, roman però *incognoscible*. Sant Agnústí diu: *Si intellixisti non es Deus* (Si ho has comprés no és Déu). Però allò que és simbolitzat està present

realment en el símbol, és immanent al símbol. "És immanent com a transcendent" (cf. J. Vives: *Si sentiú la seva veu*. Saurí, 1988, Barcelona; pàgs. 24-30) (i Sta. Teresa, pàssim).

Quan, però, en el símbol, la realitat que només és simbolitzada es pren com si fos la mateixa realitat que es simbolitza, aleshores el símbol es converteix en ídol. Hi ha fins i tot la idolatria del propi sentiment o de la pròpia experiència de Déu; llavors el simbolitzant substitueix el simbolitzat. Aquesta situació és la que hem vist en l'equació simbòlica en la qual no es diferencia el simbolitzat del simbolitzant. Amb això es relacionarà alguns aspectes de la teologia de St. Joan de la Creu, el "pasar al no saber" i les "nits fosques" dels místics que tot seguit veurem.

2.2.3. La maduració de l'experiència de Déu: experiència mística

El procés psicològic maduratiu de l'experiència religiosa porta cap a la vida mística. Aquesta és la nostra hipòtesi. La vida mística es troba, psicològicament parlant, en l'origen i la culminació de l'experiència religiosa madurativa i, en diferent grau i matisos, està present en tota persona creient. Què entenem per mística? Deixem de banda la consideració dels anomenats fenòmens paramístics, fenòmens sensoperceptius i corporals (cf. Stählin, C., *Apariciones*, Ed. Razón y Fe. Madrid, 1954) i considerem només l'estat místic o vida mística des del nostre punt de vista psicològic d'experiència o activitat interna mental, que no es pot separar de l'experiència o activitat externa operativa de la mateixa persona. Això darrer ens portarà a preguntar-nos si es pot donar una maduració mística operativa, en fets actius externament, sense que predomini l'experiència subjectiva interna.

La *vida mística*, en general, és una experiència subjectiva difícilment descriptible pel subjecte que l'experimenta (és un *Erleben*, tenir la vivència, i un *Erfahren*, experimentar mitjançant...) i ho ha de fer amb figures al·legòriques, imatges i símbols. Michel, en un estudi en el qual aplica l'anàlisi multifactorial de Cattell, troba que els mots que sovintegen en les autobiografies dels místics són: inefable, il·luminació interior, consciència suprema...

És una experiència que es produeix sense que el subjecte s'acabi d'explicar del tot perquè li succeeix, de manera que resta, almenys en part, desconeguda directament però conscient. Fonamentalment, l'experiència mística afecta la funció psíquica dels estats de la consciència i també pot afectar les funcions sensoperceptives i els continguts del pensament i es tradueixen operativament en una maduració de les relacions personals. És una experiència en la qual la recerca reflexiva només hi és "al començament". La voluntat no és la que assoleix l'experiència. L'esforç de la recerca de Déu no es correspon immediatament, paral·lelament a trobar la vivència mística. Es percep com a "*vinguda de fora*". És una experiència íntima, que pot ser il·luminadora més que cap altra cosa i que dóna una *certesa* ("clarividència") superior a tot. Tot i ser una experiència que porta els majors goigs (consols) i satisfacció, és al mateix temps una *vida difícil i dolorosa*. I cal remarcar novament que l'experiència mística no està separada de la *transformació amorosa* de la vida de la persona, que es fa palesa en les seves activitats externes, "operatives", de cara a l'estimació i a *promoure el bé en els altres*.

(Hi pot haver en una mateixa activitat externa dues actituds ben diferenciades. La que, conscientment o inconscientment, busca en primer lloc els seus propis interessos, tot i que sigui una acció externament i objectivament molt bona i beneficiosa per als altres. O bé hi ha l'activitat que, sigui o no visible el bon resultat de cara als altres, cerca el seu bé per amor; amor que no es pot separar de l'estimació de Déu).

El místic no defuig sinó que afronta les dificultats de la vida, tant les personals com les socials. I ho fa de veritat, honestament, amorosament.

2.2.3.1. Procés de l'experiència mística

Anàlogament a allò que veiem en el desenvolupament maduratiu de la personalitat hi ha ací un procés de creixement.

Podem dir, des del punt de vista psicològic, que en la vida mística el fonamental és un procés que en part és "actiu" conscientment i en part

"passiu" —per a nosaltres actiu—, però no conscientment, en el qual es renuncia a realitats sensibles, sensorials, ja siguin externes o internes —renúncia que és la base de la simbolització i de la creativitat—, i això mogut pel desig amorós de la unió amb Déu: l'objecte desitjat de la relació, que transcendeix, depassa tots els altres objectes de relació immanents.

El procés de *simbolització* és a la base de la configuració de l'experiència psicològica religiosa. En el *desig* "místic", *renunciar* a un ordre material és la possibilitat d'obrir-se a una *creativitat* simbolitzadora.

El procés psicològic místic es basa en el *desig de Déu*. Sembla, doncs, que la realització simbòlica que es va generant en la ment del místic es dona en un *nivell no conscient* i pot ser que el coneixement i la il·luminació del procés no aparegui més que en un *esclat*, en el qual cristal·litza l'atmosfera inconscient que estava saturada i apareix sobtadament una experiència que es presenta com a nova, vinguda de fora i, per tant, incomprensible. Però precisament perquè *hi ha hagut una disposició de recerca, de desig de Déu i de renúncia amorosa i despulament, ha fet possible que el procés simbòlic s'hagi pogut realitzar i autenticar*. No oblidem que aquesta hipòtesi, no pretén pas tocar, sinó que roman intacte el misteri de l'*acció de l'esperit*, que no és directament física, però que és real; o, si ho volem expressar en termes psicològics: és una acció "moral", o valorativa.

No hi ha en tot això quelcom de regressiu i patològic? El procés místic, és un procés evolutiu de maduració o bé, com s'ha suggerit, *és un procés regressiu*? Així ho pensen alguns.

Hipòtesi de Prince i Savage. En el seu estudi sobre estats místics i regressió enumeren els següents trets:

- a) Renúncia als interessos mundans.
- b) Inefabilitat de l'experiència.
- c) Veritats profundes: qualitat poètica de la mateixa experiència.
- d) Sentiments d'èxtasi.
- e) Experiència de *fusió*.

Per a ells, la característica bàsica, la unió estàtica suggereix una regressió vers les primàries experiències de la lactància, en què es troben també les característiques de "fusió", "inefabilitat", "èxtasi"... Ara bé, segons Prince, hi hauria regressions més o menys profundes i a nivells més o menys primitius i, d'acord amb això, hi hauria dues possibilitats d'evolució:

- 1) el retorn després a la vida adulta, o bé
- 2) l'entrada en una psicosi.

Tot dependria de les primeres experiències que el subjecte hagués tingut en la seva infància, o bé que hagués viscut experiència de plaer o de temors.

Encara que és atractiva la hipòtesi de Prince i Savage, amb tot, cal tenir en compte que, amb una acurada *descripció fenomenològica* de les característiques del místic i dels estats psicopatològics pseudomístics, es pot constatar la diferència entre les vertaderes experiències religioses místiques i les experiències pseudomístiques (psicòtiques, neuròtiques o al·lucinògenes) que procedeixen d'un cert grau de regressió. Però, a més, i sobretot, creiem que en aquesta hipòtesi hi ha manca de claredat en parlar de la "fusió" mística, que porta a la confusió, i en no diferenciar-la de la "unió" mística que és un procés amorós progressiu, integrador i creatiu.

2.2.3.2. L'experiència mística com a culminació madurativa de la relació amorosa amb Déu

La nostra hipòtesi és que l'experiència mística és més aviat la culminació madurativa de la relació amb Déu. L'experiència mística, que fa relació amb experiències no conscients, és una experiència no regressiva, sinó madurativa.

Per a nosaltres l'experiència mística consisteix a assolir allò de més íntim de l'existència en unes disposicions psicològiques més evolucionades i que abans, en la infància, no les tenia a disposició. En l'experiència mística hi ha una transformació. Una regressió per si

mateixa no transforma. En l'experiència mística hi ha una experiència d'unió, de base pulsional, on la satisfacció està unida a la situació d'apogeu (l'orgasme "mental") que es produeix amb unes possibilitats que les relacions més primerenques no permetien encara. En les experiències infantils el plaer de trobar-se immers i satisfet com en el si matern, o no ben diferenciat, porta cap a una fusió, i també una confusió, que en la regressió que fa un psicòtic queda ben palesa. En l'experiència mística, en canvi, les possibilitats de relació han arribat a ser ben diferenciades, adultes. Llavors poden entrar en relació amb l'objecte transcendent, que és un objecte de relació totalitzant que ens depassa i davant del qual es produeix una desproporció entre les pròpies possibilitats, ara ja adultes, i la grandiositat de l'objecte a assolir. En l'infant aquesta desproporció era enfront una mare o un pare que, en la seva fantasia o en la realitat, podien esdevenir objectes idealitzats o persecutoris. Ara, en la relació de la vida mística, la relació amb l'objecte transcendent, Déu, es fa per al qui creu per la fe i és un objecte "real" ben distint dels objectes parentals de la fantasia infantil. Com deia Marc Oraison, "arribem a esdevenir adults com a homes, davant dels homes; però sempre romanem infants davant Déu".

2.2.3.3. La unió amb Déu (objecte mental del místic)

Amb això, es recupera la primitiva i caòtica autopercepció de l'existència (recordem el punt "O" de Bion) i la pròpia existència és transportada (identificació introjectiva) a una percepció de l'existència referida a l'altre, però diferenciada, no confusa i de manera integradora. És l'altre, el transcendent, "el desconegut i inaccessible" de Bion? El místic va renunciant a d'altres relacions, perquè ha intuït i desitjat establir-se interiorment en la relació fonamental amb Déu com a objecte de relació, amb un Déu que troba ara dins d'ell (identificació introjectiva). En la mesura que s'acosta al despullament, a la mort de les altres relacions, es recrea i intensifica dolorosament la funció simbolitzadora que el porta a Déu. En despullar-se de relacions limitades i caduques, s'obre el pas a la grandesa il·limitada, inefable, de l'objecte de relació mental: Déu.

Una vida mística transforma i fa creatiu. Condueix cap a una *maduració* personal. Per què? Ho veiem experimentalment en el decurs de les persones que viuen sanament aquesta experiència. En anar arribant a una identitat diferenciada de l'altre, i diferenciadora, es va manifestant en *obres envers l'entorn i els altres*, tant en el pla social —activitats constructives— com en el personal de l'alteritat —*estimació en afectes i en fets*—. Augmenta també la percepció de sentir-se *gojosament pecador*; veuen la distància, la desproporció entre el Déu-amor i els propis límits i la manca d'agraïment, a l'ensens que senten un desig de Déu i una estimació que els omple de joia. La seva actitud pecadora, la seva culpa, no és un residu edípic del crim primitiu, que Freud posa juntament a l'ambivalència obsessiva de reparació, d'una banda, i de tornar a matar, de l'altra. *La culpa del místic* no és una culpa neuròtica, sinó que neix de l'*acostament al "principi de realitat"*, en la mesura que ell és capaç d'anar albirant la realitat de Déu.

És un sentiment profund de dol que és concomitant al despullament intern i extern que ha anat verificant —*nit fosca de l'ànima*—, de sentits, d'enteniment, totalment diferent d'una depressió profunda malenconiosa.

2.2.3.4. L'experiència mística segons Freud i Bion

Freud va dir que el "misticisme és l'obscura autopercepció del regne exterior al "jo" o sigui el "ço" (allò)" (nota trobada damunt de la taula de treball de Freud després de la seva mort). És que Freud va concedir al "ço" —l'allò— quelcom de tan gran com és el desig de Déu?, o el que Bion dirà la fe en O, el punt original? En la vida mística hi ha present, ja des de l'inici, la confiança en la relació amb l'objecte que comporta també el risc de perdre, en el joc amb l'altre; risc acceptat i integrat, risc de la fe en aquell a qui no es veu. Hem vist com Bion col·locava la seva concepció metapsicològica, a partir del punt O, original, en una visió antropològica que ara se'ns fa propera. Freud té una visió de la mística de tendència retrospectiva, reconstructiva i també psicopatològica. M. Klein i A. Bion tenen una orientació prospectiva i evolutiva.

Resum

Recollint allò que hem dit sobre mística, i en un sentit que abasti tothom, veiem que en l'experiència mística hi ha un desig fons i un intent d'estimar per part del subjecte i, per un altre costat, per part de Déu, del transcendent, el do de l'esperit que es manifesta en la persona no com si fos un intercanvi calculat que es pot controlar. Per això en diem do gratuït; no hi ha equivalències, sinó analogies. Això vist des de la psicologia profunda és un procés de desig i de recerca entre un objecte estimable, el transcendent, relació en què es poden percebre els efectes de l'amor d'aquest objecte transcendent envers el subjecte que el desitja i cerca. És un procés continu de conversió, de despreniment de l'autoestima narcisista, i d'escollir amb llibertat de lliurar-se al risc d'estimar sense posar límits. Creiem que això és el nucli de la vida mística, l'expressió de la qual es dona en la vida sencera de la persona, també en les seves obres i activitats personals i socials.

La vida mística, doncs:

a) no és una utopia reservada només a unes poques persones de vida monacal-contemplativa que s'hi disposen favorablement sinó un repte d'amor per a tot creient, per a tota persona;

b) no s'esgota en l'experiència subjectiva del qui la viu sinó que es pot donar en una vida d'activitat, d'operativitat, de bona relació amb "objectes externs", moguda per la fe i l'amor. Vida d'activitat i no sols contemplativa. Amb això es relacionaria la qüestió de la participació i integració de la corporalitat en la vida psíquica. La incògnita ment-cos; per exemple, hi ha activitats (*acting out*) que es tenen per no pensar, per evadir-se d'una dificultat, etc. Però d'altres són "incorporadores", per venir a la comprensió d'allò que no ho seria només amb activitat mental.

3. Els enganys en la recerca del transcendent

3.1. PROCÉS HISTÒRIC D'UN CONFLICTE ENTRE PSICOLOGIA I RELIGIÓ

Si tenim en compte com és de complexa l'experiència religiosa, per la seva inefabilitat, per la seva força, pel misteri que enclou, i com vehicula desigs humans ben polimorfes, no és d'estranyar que en el decurs de la història humana hagi sigut expressió, també, de situacions psicopatològiques.

La patologia es confonia amb la religió en una atmosfera on es revestia de formes religioses i socials, des dels quadres psicopatològics dels endimoniats fins a les subtils formes racionalitzades d'intransigència fanàtica provinents de sentiments psicopatològics. Nosaltres ens ocuparem ara de la postura crítica davant de la religió, com a fet psicopatològic, desvetllada per Freud. Crítica, sigui dit sincerament, ben profitosa a la religió per despullar-la d'allò patològic que la configura. I, com veurem, Freud mateix, en els darrers temps de la seva vida, va anar albirant en la religió quelcom de més misteriós i gran per a l'home.

Si examinem la història, i a l'ensems l'actualitat de les perspectives psicològiques del fet religiós, ens trobem, en línies generals, amb dues postures històriques.

a) Els animistes i espiritualistes: dicotomia cos-esperit. L'ànima, l'esperit, és quelcom incorpori i no físic. Les nostres manifestacions de contingut religiós són considerades com una qüestió no psicològica. Els homes tenim com a dos registres diferents: l'un físic, l'altre espiritual. Estudiar la comprensió psicològica del fet religiós és una manca de serietat científica quan no és o ha estat una heretgia. Històricament la psicopa-

tologia manifestada en certs comportaments de contingut religiós era atribuïda al diable: el *morbus sacer* de l'epilepsia o les endinomiades de Loudoun (histèriques) en són una mostra. Actualment, segons aquesta postura, una crisi de creença o una rigidesa moral serien qüestions de l'esperit en les quals el "cos" no hi juga cap paper. És la postura "integrista" sociològicament parlant.

b) El positivisme científic racionalista, que es fa la pregunta de si tota experiència dita religiosa no és més que una manifestació psicològica de dificultats mentals. Aquest interrogant ve abonat per la freqüència amb què els continguts religiosos es presenten en formes clíniques psicopatològiques:

- deliris psicòtics
- polimorfisme de vivències turmentadores de caire moral en les neurosis obsessives: "escrúpols"
- sentiments de pecat i culpa que no admeten reparació i perdó i que poden portar fins al suïcidi per motiu "religiós"
- actes rituals màgics protectors de les pors: per exemple, fer el senyal de la creu com una conjuració màgica

3.1.1. La crítica inicial de Freud a la religió

Freud analitzà reiteradament durant la seva vida la qüestió religiosa intentant trobar una comprensió interpretativa del fenomen religiós des d'un angle psicològic i aplicant aquesta anàlisi a la història de la religió del seu poble. Freud posa l'origen del fet religiós tant en la psicogènesi com en la sociogènesi de la vivència de Déu. I estableix dues possibilitats bàsiques en la psicopatologia religiosa.

A- La neurosi social religiosa, que expressa la vessant ètica de la religió: les "observances".

B- La il·lusió "quasi" delirant del creient que expressa el desig religiós de Déu: les "creences".

A- La neurosi social

a) Sociogènesi

L'origen de les idees religioses vindria de:

- 1) la defensa contra els poders prepotents de la natura. L'home requereix consol, ajut, i demana una resposta —humanitzar la natura— fer déus, així podrà conjurar els déus i despullar-los d'una part del seu poder;
- 2) en observar la regularitat de les forces de la natura, aquesta perd el seu caràcter humà i l'home sent la necessitat de protecció paternal enfront de la natura i atribueix als déus tres coses:

- espantar, fer front als temors de la natura
- consolar l'home, fer-li suportable el seu destí
- posar en els preceptes morals la protecció contra la civilització; el grup humà és el retorn que està ocult en tota imatge divina.

b) Psicogènesi

El pare, en les relacions pare-mare-nen, és un perill i al mateix temps inspira afecte i admiració. L'individu, en créixer, està predestinat a seguir sent un infant necessitat de protecció contra els temibles poders exteriors. La instància protectora és Déu: un pare. I així es crea l'ambivalent nostàlgia del pare perquè el protegeixi, tot i que el tem. Hi ha, segons Freud, un drama primordial, hi ha un crim ancestral, l'assassinat del pare que es perpetua en la història. Un pare gelós i omnipotent és assassinat i devorat pels seus fills, que amb això troben la possibilitat única de tenir accés a les dones que, amb gelosia, el pare reservava per a ell sol. El pare primordial va ésser el prototip de Déu. Aquest assassinat primordial, una espècie de pecat original i originant seria el fonament de la moral, la religió, les lleis, les grans institucions de la societat. Els homes s'havien lliurat del pare matant-lo, ningú no podria ocupar el seu lloc, i com a reacció es proposen respectar la voluntat del mort, de Déu, pare. La religió seria la repetició històrica

dels orígens de l'assassinat del pare. Un Edip col·lectiu. L'Edip individual seria massa breu i indistint per a engendrar els déus. Aquest pare mort retornarà a l'existència, primer amb els animals totèmics de les tribus. Més tard amb els déus i els herois i els dimonis. I darrerament amb el Déu únic judeocristià; fins a arribar a la resurrecció del pare primitiu. El cristianisme, a diferència del judaisme que no va reconèixer la mort del pare en la persona de Jesús, veu necessària la mort del fill Jesús, per a expiar la culpa o pecat original contra el pare. Però el pare és qui novament s'imposa i opera la resurrecció del fill, el divinitzant i ve a supplantar novament el pare.

Vista aquesta sòcio-psicogènesi, la religió, doncs, seria una neurosi social. El retorn del reprimat, en la mort del pare, i és del seu origen traumàtic i reprimat d'on arrenca el caire obsessiu de la religió. I és de la veritat històrica ancestral de l'assassinat del pare d'on arrenca la influència que té sobre els homes.

B- L'experiència religiosa és una il·lusió quasi delirant (Wahn)

Però no és un deliri. Els desigs religiosos "són il·lusions, realització dels desigs més antics, intensos i punyents de la humanitat. El secret de llur força està en la força d'aquests desigs".

Una il·lusió no és el mateix que un error, ni ho és necessàriament. El més característic és que la il·lusió arrenca dels desigs humans dels quals es deriva. Sota aquest punt de vista, s'acosta a la idea delirant psiquiàtrica de la qual, però, es distingeix clarament. La idea delirant, a més de tenir una estructura molt més complicada (transtorn del contingut del pensament i/o del curs del pensament, i trastorns del jo), apareix en oberta contradicció amb la realitat; ací no, la il·lusió el que fa no és estar en contradicció amb la realitat: la il·lusió de la creença "prescindeix" de la seva relació amb la realitat.

Els dogmes religiosos són tots ells il·lusions indemostrables i no és lícit d'obligar ningú a acceptar-los com a certs. N'hi ha alguns tan inversemblants i tan oposats a allò que treballosament hem arribat a esbrinar sobre la realitat del món que, salvant les diferències psicològiques

esmentades, podem comparar-los a les idees delirants. "Resulta impossible determinar el seu valor real. Són tan irrefutables com indemostrables. Sabem encara molt poc per a atansar-nos a ells com a crítics".

Però, anys més endavant, l'any 1937, diu: "En la religió hi ha d'haver un caràcter grandios que totes les nostres explicacions no basten a esclarir. Hi ha d'haver un altre element. Quelcom que tingui poca analogia i cap equivalent, quelcom únic que no pot calibrar-se més que mitjançant les seves conseqüències i l'ordre de grandesa del qual sigui la mateixa religió" (Freud, *Moisès i el Monoteisme* pàgs. 171-172, S.E. 23.128)

Observa Paul Ricoeur que, segons Freud, el que fa els déus és no sols les pors, sinó també els desigs, i això és el fons pulsional de la religió. S'estableix una analogia entre fenòmens religiosos socials i fenòmens psicopatològics. Els fenòmens religiosos socials poden ésser:

- a) observances religioses o bé,
- b) narcisismes socials, omnipotència de desigs.

Els fenòmens patològics són:

- a) neurosi obsessiva, i
- b) vivències paranoïdes - idees quasi delirants.

Però aquesta analogia entre fenòmens religiosos socials i psicopatològics, no és més que això, "analogia" indeterminada. Ara bé, què significa l'"analogia" no ho pot respondre la psicoanàlisi. Precisament, el valor de l'analogia és el que dóna els "límits" a l'analogia. Freud volia passar de l'analogia descriptiva a la identitat estructural, diu Paul Ricoeur (*De l'interpretacion selon Freud*)

Hem vist que hi ha la possibilitat que els símbols "creatus" religiosos, les renúncies que hi porten, siguin impulsats per desigs, no regressius sinó amorosos, adults. Encara, en un altre sentit, Erich Fromm, en fer la crítica de Freud creu que "s'oposa a la religió en nom de l'ètica, actitud que podria anomenar-se religiosa".

El nostre punt de vista és que si bé no es pot afirmar que tota experiència religiosa sigui en si mateixa patològica, sí que s'observa que bon nombre d'experiències dites religioses són malaltisses. I no és d'estranyar, ja que essent la religió, psicològicament parlant, una relació psicològica especialment basada en la funció simbolitzadora i en els processos inconscients facilita l'aparició de dificultats, de processos psicopatològics i desestructuracions, que hom pot sofrir. D'altra banda, però, la relació psicològica religiosa rep el benefici, quan hi ha una psicologia harmònica, de possibilitats d'expressions simbòliques plenes i satisfactòries.

La inicial crítica de Freud a la religió ja no és, però, la qüestió que avui ocupa l'interès de la recerca, sinó que la qüestió és si la religió pot arribar a ser una instància estructurant de la personalitat humana, i fins i tot si arriba a ser-hi necessària.

Després de Freud, davant del fet religiós, ha sorgit, dins del món creient que té en compte el plantejament psicoanalític, una evolució.

3.1.2. La fe purificada

L'etapa següent ha sigut defensar-se davant la suposició que la religió és una experiència infantil i cercar mostrar que hi ha una "fe adulta" purificada de tota religiositat primitiva. Talment com si fos possible que l'ésser humà pogués prescindir d'allò més vital del seu existir, de les seves pulsions i desigs més pregonos i primitius per tal de trobar Déu "madurament". Talment com si per a lliurar-se de psicopatologies infantils en l'experiència religiosa s'hagués de negar tot el procés evolutiu psicològic, en lloc de diferenciar allò que és infantil i allò que és adult i saber conduir-ho cap a un alliberament interior. Així ho reconeixen autors com Erich Fromm.

3.1.3. L'homologia

En una ulterior etapa que es podria anomenar de l'"homologia" (junt amb L. Beirnaert), es busca la conciliació i quasi identificació des del

punt de vista psicològic, entre el procés de la fe i el procés psicoanalític. Si bé això ha aportat beneficiosos resultats, quant a obtenir un més profund coneixement dels límits i les semblances entre el procés psicològic religiós i el psicoanalític, té, però, el perill que es pugui distorsionar tant el discurs de la teologia com el de la psicologia.

3.1.4. L'analogia

Finalment podem parlar de l'etapa d'*analogia*. Recentment, alguns autors com Thierry de Saussure, es pregunten si la confrontació entre psicoanàlisi i teologia no és supèrflua. Perquè tant en l'una com en l'altra es troba una connexió entre el subjecte (Déu per a la teologia i la persona per a la psicoanàlisi) i el que aquest subjecte expressa en paraules, la paraula de Déu i l'expressió de l'inconscient humà. Ara bé, tant la veritat de Déu com la de l'inconscient humà no poden ser esgotats per un discurs que pretengui expressar tota la veritat que emana del subjecte. Seria limitar i traïr la veritat del subjecte. Tant les paràboles evangèliques com els símbols de comunicació de l'inconscient són "veritats" comunicables en la mesura que el subjecte receptor de la paraula és capaç de rebre-la. Recordem la paràbola del sembrador... "qui tingui orelles que escolti" (Mt. 13, 43).

3.2. PSICOPATOLOGIES EN L'EXPERIÈNCIA DEL TRANSCENDENT

En el procés evolutiu maduratiu que hem descrit veiem que, amb la superació de les dificultats, es va adquirint una estructura mental capaç de fer front a les eventualitats i frustracions de la vida, tant les externes com les interiors a un mateix. No sempre, però, aquesta estructura queda prou ben integrada i llavors apareix una resposta que correspon a una estructura defectual que s'havia forjat amb anterioritat; o bé pot succeir que la situació sigui tan extrema que propiciï un trencament regressiu de caire patològic. Aquestes situacions es poden reviuir especialment en la relació interpersonal en la qual està sempre present el fenomen de la transferència, que pot distorsionar la relació amb el transcendent.

La transferència és un fenomen que es dona en tota relació humana, encara que no ens n'adonem; correntment és inconscient i la coneixem només pels seus efectes. Consisteix a reviure a partir d'un "objecte" extern o intern, que es presenta a la fantasia, alguna cosa, una experiència, que hom tenia ja en la seva ment, encara que no conscientment, i que ha sigut evocada en entrar en contacte el subjecte amb l'objecte evocador. El resultat és que el subjecte creu que viu la realitat d'allò evocat com si fos la realitat de l'objecte evocador i no una projecció de quelcom que ell li ha transferit. Per exemple un enamorament. Ens interessa aturar-nos a considerar com en la relació amb el transcendent, amb l'objecte mental Déu, podem posar en Déu aspectes desconeguts d'un mateix tot considerant-los com si fossin propis de l'objecte mental Déu o d'allò que el representa.

Ara ens limitarem a donar, a manera d'exemplificació, *algunes dificultats psicològiques* que tenen especial incidència en la manifestació psicopatològica de l'experiència religiosa.

Les recollirem en tres eixos en què, des del punt de vista psicodinàmic, es produeixen les configuracions simptomàtiques i estructurals de la personalitat.

3.2.1. Situacions malenconioses, maníacques i paranoïdes

Situacions de tipus malenconiós i el seu oposat de tipus maníac, o bé amb característiques paranoïdes. Es correspon psicogenèticament a les primeres etapes del desenvolupament.

En la personalitat amb estil malenconiós, la dificultat que presenta en la relació amb el transcendent és de pànic o terror, d'estar irremissiblement perdut, "condemnat", i d'haver d'expiar aniquilant-se per a apaiagar la còlera divina sense possibilitat de reparar la culpa que sent persecutòria i destructiva. Socialment veiem, de tant en tant, mostres d'epidèmies de tremendisme en grups fanàtics. Es pot donar en aquesta manifestació malenconiosa, un sentiment negatiu despressiu que arriba a ser com la mort mental del subjecte; fins i tot pot comportar

l'emmalaltir somàtic o intentar treure's la vida, ben diferent de la "nit fosca de l'ànima". Socialment s'arriba a suïcidis col·lectius, com el recent de la Guayana.

Si la manifestació és de tipus *maníac*, és que s'ha passat a l'extrem oposat. Hi ha una negació inconscient dels terrors malenconiosos. La relació amb el transcendent és de falsa eufòria; no s'ha pogut fer càrrec del sofriment intern i la reacció és oposada a la depressió. Hi ha sentiments de triomf en la relació amb l'altre, també amb Déu, i de despreci envers allò que no l'interessa. Posat en el pla del coneixement intel·lectual, contribueix a mantenir postures religioses, en qualsevol sentit, que no tenen en compte els altres, en què l'únic bo és allò que ell, o bé el seu grup, creu: sectarisme.

Si la manifestació és de tipus *paranoïde* s'accentua encara més una relació amb el transcendent i amb l'experiència religiosa, marcada per conviccions personals irrefutables, dogmatitzants i inamovibles, com també la convicció que tothom que no està amb ell o amb ells (sectarisme) està contra ells i són dolents i perillosos. Si s'hi afegeix el zel per divulgar i fer prosèlits estem davant la figura del fanatisme.

3.2.2. Situació narcisista

L'altre eix de dificultats, que correspon psicogenèticament a una etapa d'evolució més avançada, està en relació amb un tipus d'organització mental que s'anomena *narcisista* i que pertany a la franja de transició *borderline* entre les posicions més primerenques (Ep) i la més evolucionada i madura (D). La relació amb el transcendent es troba, en aquestes persones, sotmesa a les fluctuacions que els marca el seu entorn. No s'ha adquirit encara una estructura estable de personalitat. Són molt sensibles a les contradiccions o frustracions, tant externes com internes, i és difícil que assoleixin una relació personal amb l'alteritat transcendent que els vinculi. Pateixen d'insatisfacció en la relació d'amor que cerquen sense atènyer-la. Només busquen satisfer, encara que sigui inconscientment, el seu desig d'autoestima. Tenen necessitat d'obtenir sempre aprovació i gratificació per a omplir el seu

buit afectiu de no sentir-se estimats i valorats. Eviten afrontar la realitat per tal d'evitar el sofriment que això els produiria. És difícil que puguin experimentar sentiments de culpa sana. La culpa està en els altres. Cerca més quedar bé que no l'estima de l'altre. Si busca el bé de l'altre, pot ser que sigui per a ser reconegut i estimat. S'identifica amb l'altre i s'autosatisfà: "l'altre sóc jo". En la relació amb el transcendent, Déu, es pot enganyar fàcilment. I no són fàcils de detectar aquests enganys, sobretot si es tracta de trets no molt acusats i es donen en persones considerades intel·ligents i amb qualitats personals; la qual cosa no és infreqüent.

3.2.3. Situació obsessiva

El darrer tipus de reacció, més proper a una situació de maduració de la persona, és divers en manifestacions. Assenyalarem solament una dificultat ben abundosa en l'experiència religiosa, en altres temps més que ara; són els transtorns *obsessius-escrupulosos* que es poden presentar com a símptomes ocasionals o bé formant part d'una estructura estable de la personalitat que és el caràcter obsessiu. La relació amb el transcendent, Déu, ve marcada per sentiments d'autoexigència, que s'imposa no per amor sinó per una obligatorietat temerosa sentida interiorment i sovint confirmada exteriorment per normatives externes rígides, severes, més inspirades per una llei controladora que no per la caritat. Posa en joc actes rituals conjuratori amb l'objecte d'anular les seves pors infantils, màgiques, i d'evitar el control rigorós de l'autoritat temuda i a la qual es sotmet. Té sentiments de culpa psicològica dolorosa que confon amb una vertadera culpa moral reparadora. Es mou en un terreny de dubtes i incerteses que l'angoixen i no li permeten de tenir una relació amb Déu esponjada i pacificadora. L'obligatorietat i el control de la seva experiència espiritual, que el vol fer tendir a la "perfecció", el neguitegen i justament li enterboleixen la mirada joiosa cap al transcendent.

Hem vist algunes dificultats en la percepció de Déu que provenen d'una situació psicopatològica. Tenir aquestes dificultats en l'experiència religiosa, és un "estat" o és "transitori"? Una qüestió suggerent...

Caldria tenir en compte les situacions només simptomàtiques, transitòries; i, d'altra banda, l'estil habitual de comportament, o transtorn estructural, persistents. Tant en l'un com en l'altre, però, s'ha de comptar amb l'enorme plasticitat del nostre jo i amb la capacitat d'assolir un nou tipus de relació en base a la confiança amorosa que l'objecte desitjat pugui despertar en nosaltres.

Vistes les distorsions psicopatològiques de la percepció del transcendent, anem a veure tot seguit, des del punt de vista psicològic, quines són les disposicions sanes envers la percepció del transcendent.

envers la capacitat de transcendir. Fa uns anys ferem una aproximació a les capacitats personals que indicaven una bona salut mental, (Cf. *Llibre de ponències i actes del Xè. Congrés de Merges i Bèlgas de Llengua Catalana*, Perpinyà, 1976). D'ella se'n podien derivar, analitzant les, les capacitats per a gaudir d'una bona disposició per a la transcendència, per a la "salut espiritual".

Aquí podríem situar la qüestió plantejada a l'inici del nostre treball sobre la interacció entre la ment, cos i esperit (Cf. *Sobre el home*, X. Zubiri, 1986 i *Cuerpo y alma*, P. León Estralgo, Espasa-Calpe, Madrid, 1991) d'una part i la transcendència de l'esperit de Déu, de l'altre. És en la dimensió de l'esperit de la persona, recepció de l'esperit per part de l'humà, que s'ha de situar tota la capacitat existent i potencial de recerca i d'encontre amb la transcendència. Tot i amb això, ens pot ser bo de marcar unes pistes sobre les possibilitats maduratives que disposen l'humà envers la recerca del transcendent.

Podríem proposar alguns indicadors que tendeixen, si bé assintòticament, a la maduresa espiritual i humana:

— Des d'un punt de vista *descriptiu o fenomenològic*, la maduresa espiritual seria una manera de viure, que va assolint no ja un "benestar", sinó un ben "ésser", en un procés que suposa:

a) *reaccionar* davant les dificultats i els canvis, amb llibertat, ja sigui per adequar-s'hi, ja sigui per modificar-les.

Cal dir que en les situacions de maduració de la persona, és divers en manifestacions. Assenyalarem solament una dificultat ben abundant en l'experiència religiosa: en altres temps més que ara: són els trastorns *obsessius-escrupulosos* que es poden presentar com a símptomes ocasionals o bé formant part d'una estructura estable de la personalitat que és el caràcter obsessiu. La relació amb el transcendent, Déu, ve marcada per sentiments d'antixigència, que s'imposa no per amor sinó per una obligatorietat temerosa sentida interiorment i sovint confirmada exteriorment per normatives externes rígides, severes, més inspirades per una llei controladora que no per la caritat. Posa en joc actes rituals conjuratori amb l'objecte d'anular les seves pors infantils, màgiques, i d'evitar el control rigorós de l'autoritat terrenal a la qual es sotmet. Té sentiments de culpa psicològica dolorosa que confon amb una vertadera culpa moral reparadora. Es mou en un terreny de dubtes i incerteses que l'angoixen i no li permeten de tenir una relació amb Déu esponjada i pacificadora. L'obligatorietat i la rigidesa de la seva experiència espiritual, que el vol fer tendir a la "obediència", el porten a justament li enterboleixen la mirada joiosa cap al transcendent.

3.2.3. Situació obsessiva

Hem vist algunes dificultats en la percepció de Déu que provenen d'una situació psicopatològica. Tenir aquestes dificultats en l'experiència religiosa, és un "estat" o és "transitori"? Una qüestió suggerent...

Hem vist algunes dificultats en la percepció de Déu que provenen d'una situació psicopatològica. Tenir aquestes dificultats en l'experiència religiosa, és un "estat" o és "transitori"? Una qüestió suggerent...

4. Salut mental i transcendència

Disposicions psicològiques sanes vers la percepció del transcendent.

Potser seria massa agosarat determinar uns "indicadors" psicològics, envers la capacitat de transcendir. Fa uns anys férem una aproximació a les capacitats personals que indicaven una bona salut mental, (Cf. *Llibre de ponències i actes del Xè. Congrés de Metges i Biòlegs de Llengua Catalana*, Perpinyà, 1976). D'ella se'n podien derivar, analogant-les, les capacitats per a gaudir d'una bona disposició per a la transcendència, per a la "salut espiritual".

Ací podríem situar la qüestió plantejada a l'inici del nostre treball sobre la interacció entre la unitat cos i esperit (cf. *Sobre el home*, X. Zubiri, 1986 i *Cuerpo y alma*, P. Laín Entralgo, Espasa-Calpe, Madrid, 1991) d'una part i la transcendència de l'esperit de Déu, de l'altra. És en la dimensió de l'escolta de la paraula, recepció de l'esperit per part de l'humà, que s'ha de situar tota la capacitat existent i potencial de recerca i encontre amb la transcendència. Tot i amb això, ens pot ser bo de marcar unes pistes sobre les possibilitats maduratives que disposen l'humà envers la recerca del transcendent.

Podríem proposar alguns indicadors que tendeixen, si bé assintòticament, a la maduresa espiritual i humana:

- Des d'un punt de vista *descriptiu o fenomenològic*, la maduresa espiritual seria una manera de viure, que va assolint no ja un "benestar" sinó un ben "ésser", en un procés que suposa:

a) *reaccionar* davant les dificultats i els canvis, amb llibertat, ja sigui per adequar-s'hi, ja sigui per modificar-les.

b) *créixer* progressivament i incessantment en el procés vital: en els desigs i en les realitzacions.

c) *crear* noves maneres constructives de viure en qualsevol dimensió vital.

d) *autonomitzar* la pròpia vida, assolint la capacitat de normalitzar o tipificar davant les situacions que presenta la vida, segons la pròpia consciència.

e) assolir la pròpia *identitat i unitat mental*.

f) *acceptar els límits* de la pròpia vida i de la mort (malaltia, pèrdues o carences), com a possibilitat de vida nova.

g) estimar l'alteritat tot assolint unes *relacions interpersonals integradores* i beneficioses per a la pròpia persona i per als altres.

h) *gaudir* de les satisfaccions que comporta la recerca d'aquests objectius que es proposa.

- Formulats en termes *psicodinàmics*, seria:

1) Passar del principi del plaer al *principi de la realitat* de l'altre. Passar dels "contentos", teresians, als "gustos" (de les satisfaccions infantils a les adultes). De la recerca del satisfactori individual primerenc a la *vinculació amorosa* amb l'alteritat, on s'origina el goig.

2) Deixar-se fer el buit, o fer-se en un mateix el buit, despullar-se per assolir la relació amorosa. La *privació* i la necessitat obren el camí *cap a la simbolització i la creativitat*.

3) De la buidor i la necessitat neix el desig que pot culminar en la *confiança en l'altre i en un mateix* i que no és sinó l'àmbit de l'amor. *Confiar i estimar*.

4) Ser acceptador de l'*autoestima* necessària per a una bona identitat i *integració personal*. *Confiança en un mateix*.

5) Poder *diferenciar la pròpia vida de la de l'altre* i tolerar la interpel.lació de la diferència, com a instància del creixement i l'evolució permanent i no com a motiu d'enveja.

6) Percebre i acceptar els propis límits vitals, vida sencera i mort. *Assumir la pròpia contingència*: humilitat.

5. Qüestions per al diàleg

Hi ha diversitat en l'experiència del transcendent? No em referiré ací, ja ho hem dit abans, a l'existència de diferents etapes evolutives en l'experiència religiosa en un mateix individu.

Ho plantejaré amb un exemple. No sé se si us ha cridat mai l'atenció. Aneu un dia a un temple on es celebra una eucaristia. Suposem que hi ha dues-centes persones. No es una eucaristia "especialitzada" per a joves, ni per a gent gran, ni per a ningú en particular; és per al poble de Déu. Doncs bé, compteu el nombre d'homes que hi ha, de qualsevol edat; després compteu el de dones, quines proporcions trobeu entre homes i dones? Si voleu, repetiu la prova en un altre dia, en un altra hora i en un altre temple. Em pregunto, és que l'Esperit Sant reparteix els seus dons amb desigualtat discriminatòria entre els sexes?

Pensem-hi: són estils de pietat diferents, per què?, capacitats de relació diferenciada?, educació cultural diversa?

Aquest exemple el podríem aplicar a altres diferenciacions entre persones, no sols entre homes i dones.

Però, per tal d'enfocar les "diversitats" en l'experiència del transcendent, em limitaré només i us suggereixo de fer-nos algunes preguntes:

- En quin transcendent, Déu, es creu? Quin és el Déu, experiència psicològica personal, en el qual hom creu?

- Té tothom la mateixa possibilitat psicològica de creure en un Déu transcendent, possibilitat actual o potencial?

- I en aquest mateix sentit: en la percepció del transcendent, hi ha especificitat diferencial entre l'home i la dona? Quines són les capacitats diferenciadores? Interiorització (*insight*)? Capacitat de contenció (*reverie*)? Interacció entre racionalització i actuació (*acting out*)?

- Hi ha alguna dificultat psicopatològica que de manera definitiva i total no permeti tenir experiència del transcendent?

- Es pot creure en el transcendent sense tenir-ne experiència subjectiva (de caire místic)? Dit altrament, hi pot haver qui estigui en relació amb el transcendent només mitjançant el seu obrar i que en canvi no hagi fet una interiorització conscient del transcendent en el seu món subjectiu o intern?

Bibliografia

CONCILIIUM, *El reto de la Psicología a la Fe*, Cristiandad, Madrid, 1982.

COROMINES, J. *Psicopatología i desenvolupament arcaics*, Espaxs, Barcelona, 1991.

DOMÍNGUEZ, C., *El psicoanálisis freudiano de la Religión*, Ed. Paulinas, Madrid, 1991.

DOMÍNGUEZ, C., *Creer después de Freud*, Ed. Paulinas, Madrid, 1992.

DOU, A., edit. *Experiencia Religiosa*, UPCM, Madrid, 1989.

DUQUOC, C., *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca, 1982.

EIGEN, M., *En torno al punto de partida de Bion: de la catástrofe a la fe*, Int. J. Psycho-Anal. (1985) 66, 321.

FONT I RODON, J., *Mente humana y experiencia Religiosa*, Ed. Impàg. Vaticana, Roma, *La Mente Humana, Dolentium Hominum*, no.16, a. VI, 1991 n.1, pàgs. 175-181.

FROMM, E., *Psicoanálisis y religión*, Psique, Buenos Aires, 1956.

GODIN, A., *Psychologie des expériences religieuses*, Le Centurion, Paris, 1971.

HELLER, D. *Il Dio dei Bambini* (recerca sobre la idea de Déu en nens de diverses religions), Ed. Elle di Ci, Leumann, Torino, 1991.

- HUXLEY, A., et al., *La experiencia mística*, Kairós, Barcelona, 1979.
- JONES JAMES W., *Contemporary Psychoanalysis & Religion: Transference and Transcendence* Yale Univ. Press, 1991.
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1984.
- KOHUT, H., *La restauración del si mismo*, Paidos, Buenos Aires, 1980.
- LAIN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro de Dios*, Fund. Sta. María, Madrid, 1985.
- MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, Cristiandad, Madrid, 1976.
- MEISSNER, W.W., *Life and Faith: Psychological perspectives on religious experience*, Georgetown Univ. Press. Washington, 1987.
- MELTZER, D., *Desarrollo kleiniano*, P. III: El significado clínico de la obra de Bion, Patia, Buenos Aires, 1990.
- PANNENBERG, W., *Was ist der Mensch?*, (traducc. castellana), Herder, Barcelona, 1976.
- RAHNER, K., *La experiencia inobjetal de Dios*, en *Questiones Disputatae, Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1968.
- RAHNER, K., *El existencial sobrenatural, Escritos de Teología Vol.I*, pàgs. 325-347, Taurus, Madrid, 1961.
- RICOEUR, P., *De l'interpretation, essai sur Freud*, Ed. du Seuil, Paris, 1965.
- SCHARFENBERG, J., *Sigmund Freud und seine Religionskritik...*, Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971.

- SEGAL, A., *Introducción a la obra de Melanie Klein*, Paidós, Buenos Aires, 1975.
- STAEHLIN, C.M., *Apariciones*, Ed. Razón y Fe, Madrid, 1954.
- VASSE, D., *L'autre du désir et le Dieu de la foi*, Seuil, Paris, 1991.
- VERGOTE, A., *Religion, foi, incroyance*, edit. Pierre Mardaga, Bruxelles, 1983.
- VIVES, J., *Si sentiú la seva veu...* Saurí, Barcelona, 1988.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Índex

0. Introducció	5
1. Algunes nocions descriptives	9
1.1. Món intern	9
1.2. Transcendent des de la Psicologia: Religió, Fe	12
1.2.1. Aspecte relacional	13
1.2.2. Diverses actituds experiencials	14
1.2.3. Psicologia de la fe	14
2. El procés evolutiu psicològic de la persona	15
2.1. Procés psicogenètic en l'evolució de la persona	16
2.1.1. Simbolització	17
2.1.2. Algunes aportacions a la teoria de les relacions objectals	18
2.2. Procés evolutiu en la relació psicològica amb el transcendent	21
2.2.1. Etapes evolutives de l'experiència del transcendent	22
2.2.2. Importància de la funció simbolitzadora	23
2.2.3. La maduració de l'experiència de Déu	24
2.2.3.1. Procés de l'experiència mística	25
2.2.3.2. L'experiència mística com a culminació	27
2.2.3.3. La unió amb Déu	28
2.2.3.4. L'experiència mística segons Freud i Bion	29
3. Els enganys en la recerca del transcendent	31
3.1. Procés històric d'un conflicte entre psicologia i religió	31
3.1.1. La crítica inicial de Freud a la religió	32
3.1.2. La fe purificada	36
3.1.3. L'homologia	36
3.1.4. L'analogia	37
3.2. Psicopatologies en l'experiència del transcendent	37
3.2.1. Situacions melancioses, maníacques i paranoïdes	38
3.2.2. Situació narcisista	39
3.2.3. Situació obsessiva	40
4. Salut mental i transcendència	43
5. Qüestions per al diàleg	45
Bibliografia	47

Index

2. Introducción 2

3. Algunos temas descriptivos 9

3.1. Mitos miticos 9

3.2. Transcendental des de la Psicologia Religiosa 12

3.2.1. Aspecte miticista 13

3.2.2. Diversos aspectes experimentals 14

3.2.3. Psicologia de la fe 14

4. El procés evolutiu psicològic de la persona 15

4.1. Procés psicològic en l'evolució de la persona 18

4.1.1. Simbolització 18

4.1.2. Alguns apunts a la teoria de les funcions objectives 18

4.2. Procés evolutiu en la relació psicològica amb el transcendent 21

4.2.1. Etapes evolutives de l'experiment de l'incensenciment 22

4.2.2. Importància de la funció simbolitzadora 23

4.2.3. La maduresa de l'experiment de la fe 24

4.2.3.1. Procés de l'experiment miticista 24

4.2.3.2. L'experiment miticista com a comunicació 25

4.2.3.3. L'unió amb Déu 26

4.2.3.4. L'experiment miticista segons Freud i Jung 26

5. Els estudis en la recerca del transcendent 31

5.1. Procés històric d'un conflicte entre psicologia i religió 31

5.1.1. La crítica inicial de Freud a la religió 32

5.1.2. La psicànalis 36

5.1.3. L'onomatopeia 39

5.1.4. L'antropologia 37

5.2. Psicopatologies en l'experiment del transcendent 37

5.2.1. Situacions melancòliques, maníacs i paranoiques 38

5.2.2. Síndrome narcísic 39

5.2.3. Síndrome obsessiu 40

6. Salut mental i transcendent 41

7. Qüestions per al futur 42

Bibliografia 43

FUNDACIÓ PÚBLICA



INSTITUT D'ESTUDIS ILERDENCS
DE LA DIPUTACIÓ DE LLEIDA