

Centro Teológico Manuel Larraín

EXPERIENCIA DE DIOS

### **Jueves 21 de marzo de 2013**

Participan de la reunión. Juan Carlos Skewes, Carlos Schikendantz, Luis Oro, Silvia Vega, Isabel Donoso, Jorge Costadoat, Diego Irarrázabal, Luis Hernán Errázuriz, Ana María Vicuña, Diego García

En el comienzo de la reunión, se dio la bienvenida a Juan Carlos Skewes, profesor en la Universidad Alberto Hurtado, que se integra al grupo. Por tratarse de la primera reunión del año, y habida cuenta de un verano muy noticioso, este re-encuentro dio pie a una larga conversación “fuera de programa”. En primer lugar, hubo algunos comentarios sobre diversos acontecimientos internacionales, como la muerte de Hugo Chávez, presidente de Venezuela, o la situación social en España que se ha deteriorado seriamente en pocos años según un informe local de Cáritas. Sin embargo, evidentemente, los temas medulares que concentraron nuestra atención fueron la renuncia del Papa Benedicto XVI y la elección del nuevo Papa Francisco, primer latinoamericano y jesuita en acceder al papado.

Al comentar la impresión que nos produjo en su minuto la renuncia de Benedicto XVI, hubo una cierta coincidencia en que la sensación fue de desasosiego, encogimiento, quizás angustia. La renuncia del Papa daba a entender que no sólo su salud se encontraba muy deteriorada, sino además que no estaba él en condiciones de enfrentar problemas muy serios y penosos del gobierno de la Iglesia en la propia curia romana, o cuestiones vinculadas con los escándalos a nivel mundial por los abusos sexuales cometidos por sacerdotes, o relacionadas con las finanzas del Vaticano. Pero una vez conocida su renuncia, hay también coincidencia en valorarla positivamente. Benedicto XVI habría tenido un recto amor de sí mismo, era consciente que estaba ante la posibilidad cierta de tomar decisiones erróneas en temas sensibles. Además, el que ahora exista un obispo emérito de Roma es una señal muy significativa en la línea que Roma pueda empezar a ser considerada como otra diócesis, en una situación de más horizontalidad con las restantes diócesis del mundo.

En cuanto al Papa Francisco, han sido una sorpresa su elección y sus primeras actuaciones. Por tratarse de un hombre de edad avanzada, se lo suponía descartado entre los *papábiles*, y es de prever que su papado podría ser breve –más aún con el precedente establecido por Benedicto XVI al renunciar y en cierto modo desahuciar una tradición que se estaba convirtiendo en deshumanizadora para la persona del Papa y contraproducente para el buen gobierno de la Iglesia. Por otra parte, la condición de jesuita de Bergoglio es algo *sui generis* y marcada por serios conflictos en la provincia de Argentina, de cuya división fue un actor primordial. Se produce a su respecto una circunstancia algo paradójica: protagonizó un conflicto muy doloroso con los jesuitas de la provincia, donde él encarnaba un punto de vista de cierto repliegue respecto del Vaticano II, pero como obispo de Buenos Aires ha suscitado mucha adhesión a su manera de trabajar en equipo, a su talante de pastor sencillo y entregado a las necesidades de las personas, y a sus capacidades de gobierno de una diócesis gigantesca<sup>1</sup>. No es un intelectual, y aunque se afirma que en Aparecida no escribió de su propia mano casi nada del documento, sí fue muy influyente en sus grandes líneas organizando a equipos de expertos y dando orientaciones de fondo. Por otro lado, sus relaciones con la curia romana no han sido fáciles. El propio documento de Aparecida fue enmendado en Roma, y ha tenido otros desacuerdos –por ejemplo, nombramientos de profesores de teología en universidades argentinas, que han sido objetados por Roma y a quienes él ha defendido-. Por otra parte, recaían sobre el cardenal Bergoglio acusaciones muy graves respecto de su connivencia en violaciones a los DD.HH. No obstante, el testimonio de diversas personas –entre ellas, Adolfo Pérez Esquivel- ha contribuido a despejar ese recelo.

Así pues, quienes tenían antecedentes suyos dentro de nuestro grupo, tuvieron algo de cautela al conocer su nombramiento. La reacción de los jesuitas chilenos ha sido considerada más bien fría, en medio de la euforia de otros. Ahora bien, los primeros gestos del nuevo Papa han suscitado una expectativa esperanzada aunque mesurada. Luego de la sombría percepción respecto de la renuncia de Benedicto XVI, han provocado alivio y alegría las primeras actuaciones del Papa Francisco: La elección de su nombre en primer lugar (“un papa franciscano”), que evoca pobreza evangélica,

---

<sup>1</sup> Entre las opiniones que más se repiten a su respecto en medios de comunicación y otros círculos, está la que sostiene que es un hombre políticamente ambicioso y que “se ha preparado” mucho tiempo para llegar a ser papa. Por otra parte, sus gestos de sencillez los ha tenido siempre como obispo en Buenos Aires, y malamente se podrían considerar como *performances* de un simulador.

esfuerzos por la paz, y defensa de la ecología; su declaración en cuanto a querer una iglesia pobre y de los pobres; luego, sus constantes transgresiones de ciertas normas propias de una corte como lo es el Vaticano, con lo cual pone en entredicho los retrocesos que se estaban implementando en materia de liturgia; la bendición que dio a los periodistas en su primera reunión masiva con ellos, haciendo expresa mención del respeto a la libertad de conciencia y a nuestra común condición de hijos de Dios; su conocida trayectoria impulsando el diálogo interreligioso<sup>2</sup>, etc.

A riesgo de opinar temerariamente sobre asuntos que se desconocen (por ejemplo, acerca de cuál es la real magnitud de los problemas de los que más se hacen eco los medios de comunicación), se transcriben algunas de las especulaciones surgidas de nuestra reunión:

- La elección de este papa latinoamericano, o más bien no europeo, parece ser indicio que el colegio cardenalicio se decantó por una persona que no encarna las prioridades de la curia romana. Por lo mismo, los partidarios del inmovilismo no habrían ganado en esta elección. Queda por establecer si una vez regresados a sus diócesis los cardenales electores, el nuevo Papa instalado en Roma tendrá el propósito y las posibilidades reales de emprender la reforma de la curia viviendo en medio de ella. Por otro lado, queda por ver cómo reaccionarán al nuevo papado las distintas sensibilidades al interior de la iglesia. Aparentemente, los grupos más conservadores parecen estar en una alerta táctica. No obstante, la novedad de esta elección obliga a todas las sensibilidades a re-situarse, comenzando por los propios jesuitas, que se encuentran en una situación inédita. Pero mirado desde otra óptica que la de la *real-politik*, hay también la esperanza que este nuevo Papa ofrezca atención y escucha a todos, sin excluir. A lo menos, algo así como una tregua por donde circule aire y más fraternidad.
- Esta elección podría considerarse una muestra de una cierta orientación hacia una iglesia más policéntrica. El propio Papa Francisco se ha hecho llamar obispo de Roma. Si en verdad él se dedicara a ser en primer lugar obispo de su diócesis, en lugar de tratar de gobernar directa y verticalmente sobre los asuntos de cada

---

<sup>2</sup> Con posterioridad a nuestra reunión, el Papa Francisco visitó a Benedicto XVI, y tuvo otro gesto impresionante: al ingresar a la capilla a rezar, en lugar de ocupar el lugar de privilegio que le tenían reservado, se ubicó en la misma banca junto con el Papa emérito para rezar juntos, diciéndole a modo de explicación: “Somos hermanos” (N. de la R.)

diócesis, tal vez con ese ejemplo estaría mostrando el tipo de gobierno que promovería para el conjunto de las diócesis. Sería una apertura hacia una mayor autonomía de las iglesias locales. El diagnóstico del papa Ratzinger era muy eurocéntrico, y por lo mismo muy afanado en las condiciones de la Europa post-cristiana. Carecía de una perspectiva más universal.

- El papa, ya se ha dicho, no es un intelectual. No parece factible en lo inmediato una convocatoria a un nuevo concilio. Sin embargo, sus primeros gestos significativos pueden ser pasos que luego sea difícil desandar. La iglesia da pasos por lo general muy lentos, pero por otro lado en ella los cambios no siempre se declaran sino que simplemente se hacen.
- Todos hemos percibido en el ambiente una recepción más bien positiva que negativa hacia el Papa Francisco. Si algunas élites están preocupadas, y este Papa de veras tiene el propósito de orientar su gobierno hacia los pobres, tendremos que ayudarlo a ser un buen papa. Con que su matriz sea Aparecida, ya serían buenos pasos.
- Por otra parte, ahora mismo la Iglesia parece bifurcada entre los consagrados que transmiten cuestiones más bien burocráticas o asociadas a conflictos de poder, y una comunidad laical que está algo replegada, actúa *ad intra* –en desmedro de su capacidad misional y de irradiación de la fe viva-. Los medios de comunicación, asimismo, tiene una tendencia muy papa-céntrica, y a continuación muy propensa a mostrar a la iglesia como reducida a su clero, y a sus conflictos. Y sin embargo, la iglesia sigue siendo el Pueblo de Dios, una iglesia de base muy invisibilizada pero que procura vivir un cristianismo auténtico, mucha veces heroico. Hay que hacerla visible, contar más su experiencia, es una Iglesia que, incluso en tiempos de repliegue, sigue siendo muy viva, en ella hay mucha humanidad.
- Los jóvenes, en nuestro encuentro del CTML en 2012, nos hicieron mención al hecho que no identifican líderes, pero sí que valoran la coherencia (de hecho, entre los jóvenes chilenos, hay un aprecio muy extendido al presidente de Uruguay, por su coherencia en su modo de vivir, por encima de sus cualidades como hombre de gobierno). En ese sentido, una vez más los gestos del Papa Francisco pueden ser un poderoso impulso a ciertos cambios, especialmente si persevera en la centralidad del amor hacia los pobres. Sabemos poco y nada aún acerca de su programa de gobierno, de ahí que la esperanza que nos suscitan sus primeras actuaciones es también mesurada. De nuestra parte, nos queda perseverar en la construcción de una

iglesia más sencilla, con más participación laical en la base y más local, menos temerosa de la autoridad centralizada, más libre.

### **Jueves 16 de mayo de 2013**

Participan en la sesión: Isabel Donoso, Luis Hernán Errázuriz, Diego Irrázaval, Rodolfo Núñez, Rodrigo Núñez, Luis Oro, Carlos Schikendantz, Ana María Stiven, Sylvia Vega y Samuel Yáñez. Se excusan: Maureen Boys, Jorge Costadoat, Cristián Johansson y Ana María Vicuña.

En el comienzo de la reunión, se da la bienvenida a Rodrigo Núñez, investigador del Centro Teológico Manuel Larraín y profesor de la Universidad Alberto Hurtado, que se integra al grupo.

La lectura propuesta para esta reunión es un capítulo del libro de René Girard *Aquél por el que llega el escándalo*, titulado “Contra el relativismo”, como una manera de continuar la reflexión iniciada con las lecturas de los artículos de Giovanni Cucci respecto de la agresividad. En esta ocasión, el texto de Girard suscita una animada discusión, tanto sobre los alcances de lo que el autor propone, como del acuerdo o desacuerdo que produce su punto de vista.

De la comprensión del texto se sigue, en opinión del grueso de los miembros de la reunión, que hay una hipótesis en cuanto a que la violencia tiene su base en la imitación mutua, lo que genera una escalada. Eso implica que la violencia supone una vinculación y una reciprocidad. Y potencialmente, en toda relación hay una suerte de polvorín sobre el cual puede estallar en algún instante ese ciclo de violencia. Siendo esto así, según Girard el significado del cristianismo radicaría en su manera de poner término a la violencia. En tradiciones míticas, el modo en que se ponía fin a la violencia es a través del recurso a un chivo expiatorio, en quien la comunidad descarga su agresividad con el propósito de liberarse de ella. Pero esa sería una salida falsa, que sólo posterga un próximo ciclo de violencia. Lo que pretende Cristo es que, ofreciéndose él para recibir la violencia, afirma con ello que no es lícito descargar la violencia sobre el inocente, que eso carece de sentido. Con ello, Cristo ha puesto en evidencia la verdad de la violencia injusta, y ofreciéndose él como cordero inocente, enseña el contenido de esa

verdad de la violencia injusta: el inocente no tenía por qué sufrir, no está justificada la violencia sobre él. Ello explica el título del capítulo, “Contra el relativismo”, que oculta la verdad de la violencia al descargarla en el chivo expiatorio, incluso sacralizándola mediante mitos y ritos. La pasión y muerte de Jesús evidencia la verdad de la violencia, y es que el sufrimiento de ese inocente carece de sentido y de justicia.

Sobre este núcleo interpretativo primordial del texto, la reunión es ocasión para una animada discusión sobre varios aspectos de la hipótesis propuesta. En primer lugar, si acaso el mecanismo de imitación explica verdaderamente lo que procura explicar. La imitación como hipótesis deja pendiente otras cuestiones. ¿Sólo se imita la violencia o es que todo se imita, también las virtudes? Si la violencia se explica por la imitación, ¿significa eso que no hay nada innato en la violencia -una predisposición genética a reaccionar defensivamente ante el peligro y que asegura la sobrevivencia, por ejemplo- y todo en ella es fruto de un estímulo externo, o más bien la imitación sería un punto intermedio entre una explicación puramente innatista de la violencia, y otra puramente sociologista de la misma? La suspensión de la violencia que supone la respuesta de Jesús, ¿significa que ese es el término de la violencia y una suerte de “paz perpetua”, o más bien que de ahí en adelante la violencia sigue siendo omnipresente pero se juzga y se enfrenta con otros parámetros?

Algunos hacen referencia a experiencias personales de conductas violentas, propias o de otros. En una de ellas, el protagonista revela cómo más tarde hubo ocasión de pedirse mutuamente perdón con un colega con quien habían tenido un período de agresión mutua en el trabajo. En otra experiencia, un testigo cercano cuenta cómo, en una experiencia de apoyo a pobladores de campamentos, las reuniones tenían que establecer un severo control de la agresividad (por ejemplo, asegurar que en la realización de las reuniones los participantes no tuvieran a su alcance armas blancas que ellos mismos portaban), y que a continuación el conjuro contra la violencia consistía en la construcción de un ambiente de diálogo y confianza. El caso es que ambos ejemplos muestran que se puede buscar una salida a la violencia, pero que ella no consiste en negar que el ser humano esté equipado con ese impulso hostil, una suerte de memoria inespecífica e inconsciente por sobre la cual es posible elevarse, pero que hay que aprender a hacerlo. Probablemente, la cuestión no es sólo la capacidad de imitación, sino la imitación sumada al deseo, la codicia, el afán de posesión de lo que el otro también desea. Paradojalmente, la fuente de la violencia no sólo es el enfrentarse de deseos opuestos, sino a veces el enfrentamiento de deseos homólogos sobre un mismo

bien escaso. En todos los seres humanos hay libido y agresión, energías con una potencialidad positiva/negativa. El asunto entonces es educarnos para hacer buen uso de esas pulsiones.

Además, en la violencia -y en la toma de conciencia a su respecto- hay un aspecto que es la apelación a la responsabilidad personal. En la imitación, hay que dar un paso que es entrar en la escalada. Lo que el ejemplo de Jesús enseña es que está en uno un margen de responsabilidad para decidir que sí entrará en la escalada o que, al contrario, le pondrá freno, disyuntiva que nos coloca por encima de nuestra pura animalidad. Precisamente por eso se explica que aunque la humanidad no ha sido capaz de abandonar la violencia, y continúa practicándola con nuevas formas de crueldad y hasta de refinamiento, al mismo tiempo construye formas de rechazo a la violencia. En ello hay esfuerzos que se realizan mediante la educación y la cultura, y ha dado frutos en cuestiones tales como la afirmación de los derechos humanos con pretensión de universalidad, o la misma práctica de la no violencia. En todos esos esfuerzos se advierte algo en común, coincidente con ese núcleo cristiano consistente en decir *No* responsablemente a continuar la espiral de la imitación de la violencia.

Otra observación interesante se relaciona con ese mismo propósito de detener la violencia, y es que lo haga de modo tal que no constituya una nueva forma de manifestación de la agresividad. Un participante sostiene que negar la palabra a otro puede ser más violento como reacción que devolver un golpe físico. Del mismo modo, procurar pacificar a alguien que se encuentra muy alterado puede ser muy contraproducente. Así pues, aunque se entiende la afirmación por la cual tendríamos que proponernos detener la espiral de violencia, queda pendiente establecer una pedagogía que sea consistente con este propósito, y que no produzca retrocesos.

Hay alusiones a cómo en otras tradiciones se enfrenta la violencia. Por ejemplo, el caso del Guillatún de los mapuches, en que hay una lucha común de la familia en contra de la maldad. En el mes de mayo, se realiza un ritual donde algunas personas de la comunidad encarnan o representan lo salvaje, y la comunidad realiza una teatralización donde hay burlas, mímicas, chistes, un modo genial de hacer conciencia de la violencia y de encararla. En el caso del budismo, se realiza un trabajo de autocontrol y purificación personal luego del cual se camina hacia un sentimiento de compasión universal. La solución a la violencia pasa por una conciencia de la resistencia del otro como un ser autónomo a mí mismo y de su validez. Aunque en este caso la solución no proviene desde “afuera” de la persona que procura su purificación, esa purificación

personal se vierte hacia sus relaciones con sus semejantes. Pero no parece haber una imitación en este caso.

### **Jueves 20 de junio de 2013**

Participan en la sesión Isabel Donoso, Luis H. Errázuriz, Diego Irrázaval, Cristián Johansson, Carlos Schickendantz, Sylvia Vega, Ana María Vicuña y Samuel Yáñez.

La reunión continúa la discusión iniciada en mayo acerca de las ideas de René Girard. Respecto de su teoría de la violencia como respuesta mimética a una violencia originaria, que desata una espiral ascendente, el cristianismo vendría a constituir una respuesta por cuanto se niega a continuar dicha espiral. En la teoría de Girard, se hace una comparación entre las diversas religiones y el cristianismo. En su componente mítico, la generalidad de las religiones recurre al tópico del chivo expiatorio. Es decir, una comunidad que está afectada por el recrudecimiento de la violencia, y que teme por su integridad como comunidad, decide depositar todas las culpas en una sola persona, el chivo expiatorio, y éste es sacrificado para salvar así la unidad de la comunidad en peligro. El cristianismo no se asemeja a esto, sino que lo enfrenta. Es decir, muchos antropólogos pensaban que el cristianismo era una religión más que no hacía otra cosa que reproducir este esquema del chivo expiatorio. Sin embargo, en el cristianismo hay una diferencia radical, y es que el chivo expiatorio que es Jesús, deja de manifiesto que sobre él se ha ejercido una violencia injusta, él es inocente. Por lo tanto, la descarga de la violencia de la comunidad sobre el cordero se supone que restablece la unidad de la comunidad, pero lo hace de un modo precario porque no soluciona la cuestión de la perpetuación potencial de la violencia. El cristianismo se niega a que la unidad de la comunidad se restablezca sobre el sacrificio del inocente. El cristianismo habría de significar una actitud activa de resistencia al contagio de la violencia.

El texto de Girard suscita diversas opiniones, no todos se consideran persuadidos por la teoría mimética, aunque esta forma mítica del relato cristiano, pero que se desmarca del fondo de otros relatos mítico religiosos, permite una reflexión más honda sobre lo propio del cristianismo. Algunos comentarios surgidos en la reunión apuntan en las direcciones siguientes.

La teoría mimética no aclara por qué surge una primera violencia no imitativa. El relato de Caín y Abel plantearía esta pregunta. La mimesis vendría a ser la imitación de una violencia *percibida*: el sacrificio hecho a Dios por Abel suscita envidia en Caín y es

*entendido como* violencia ejercida en su contra, a la que responde con otra violencia que precisa ser expresiva y superior a la violencia anterior. Si esta interpretación fuera plausible, cabría entonces examinar las razones de nuestra violencia originaria no imitativa. ¿Acaso en la propia biología de lo humano, al tratarse de un ser que experimenta continuamente carencias que debe satisfacer -hambre por ejemplo-, está también presente la presencia del otro como amenaza a la satisfacción de esa necesidad? Vinculado a lo anterior, está la posibilidad que la violencia originada sea respuesta a una violencia que no es real sino *percibida* erróneamente como tal. El origen de la violencia se encontraría, en tal caso, en un malentendido.

Uno de los participantes cuenta una experiencia con un paciente, un joven que se ha hecho de un cierto poder en su ambiente como alguien que administra violencia a los demás (se califica a sí mismo de “flaite” y delincuente). Sin embargo, se enamora de una mujer que no es “flaite” y entonces comienza a entender todo el daño que ha causado con su violencia, quiere conocerse mejor a sí mismo y convivir normalmente con su familia. El ejemplo sirve para ilustrar un aspecto de nuestra condición, y es nuestra condición estructural de vivir en alteridad. La violencia se ejerce contra otros, y la posibilidad de poner término a ella se encuentra también relacionamente: Alguien decide que no entrará en la escalada de la respuesta mimética porque prefiere padecer la violencia antes que cometerla. En el caso del ejemplo, el encontrarse ante alguien a quien no se quiere agredir y que no nos ha hecho nada.

Los relatos míticos recaen en una dimensión sacrificial normalmente dramática. También el cristianismo, con la muerte de Jesús en la cruz. No obstante, lo propio de Jesús no es la búsqueda de la muerte trágica, sino el don de sí mismo a los demás. Sin embargo, ese don de sí mismo desencadena en su contra fuerzas culturales, políticas, históricas que no soportan lo que Él propone y al considerarlo divisivo para la comunidad lo envían al sacrificio. Sin embargo, ese aspecto sacrificial introduce un elemento eventualmente distorsionador del mensaje cristiano, pues plantea una relación con Dios basada en el intercambio simétrico de favores y una imagen de Dios que se satisface en el sacrificio ofrecido en su honor a cambio de su favor en beneficio del pueblo que le ofrece sacrificios.

La respuesta cristiana a la escalada mimética, ¿es algo original del cristianismo? Se

traen a colación ejemplos de antecedentes anteriores en los cuales se exhorta a no devolver mal por mal (Sócrates o Aristóteles, quien señala que es más virtuoso no responder a la agresión que hacerlo; también se comenta la tragedia de Ifigenia). Esta pregunta ha traído consigo una dificultad para la vida cristiana a lo largo de la historia de la Iglesia. Si Jesús es Dios mismo, quienes no lo profesan están en un error. En el cristianismo ha habido una tendencia muy sustantiva a culpabilizar a los que no forman parte de la misma comunidad, una fuerte intolerancia y una religión etnocéntrica finalmente muy violenta también. Esa tendencia conspira en contra de la posibilidad de un cristianismo más evangélico por una parte, y más dispuesto a la tolerancia y al diálogo con otras búsquedas creyentes, por la otra. Esto, tanto desde las dimensiones más institucionales, como pueden ser el diálogo interreligioso o el ecumenismo, hasta las experiencias más cotidianas. Por ejemplo, se mencionan experiencias con estudiantes ateos y otros creyentes que expresan una mutua indisposición a interesarse por el punto de vista del otro y conversar misericordiosamente al respecto. Esa indisposición propicia dinámicas en las relaciones humanas donde éstas se vuelven reactivas a la presencia estimada adversa del otro. Ello puede ser fuente del espiral de violencia también, y explica en parte la persistencia histórica de un cristianismo no evangélico.

La mimesis bien puede operar respecto de otras dinámicas humanas no violentas. Este es un aspecto que Girard no aborda, y es que la imitación puede adoptar direcciones virtuosas, pacificadoras, no violentas. Precisamente, ese es el modo en que el cristianismo propone vivir nuestra condición relacional.

Ideas para continuar: realizar una transición desde la problemática de la violencia a las condiciones que nos permiten soñar con una superación de la misma en clave cristiana, una posible “mimesis de la no violencia”. Se mencionan figuras como Mandela, Ghandi, Luther King.

### **Jueves 22 de agosto de 2013**

Participan: Cristián Johanson, Diego Irrázaval, Ana María Vicuña, Sylvia Vega, Carlos Schikendantz, Juan Carlos Skewes, Isabel Donoso, Luis Oro, Roberto Aguilera, Rodrigo Núñez, Rodolfo Núñez y Diego García.

Durante la reunión, comentamos el texto de Robert Daly, *“Imágenes de Dios e imitación de Dios: Problemas en torno a la idea de expiación / satisfacción”*. La conversación abordó varios asuntos. En primer lugar, diversos términos (castigo, retribución, expiación, sacrificio), pero también diversas acepciones de algunos de estos términos (por ejemplo, el sacrificio como expiación y el sacrificio como don o como acción de gracias). Esta diversidad y polisemia se ampliaba al tener en cuenta también su consideración en tanto que imágenes de Dios. Todas estas aristas dieron pie a una conversación de mutuo esclarecimiento de estas nociones, y la posterior discusión respecto de su importancia para la comprensión de nuestra experiencia de Dios.

### ***Imágenes de Dios***

Un primer rasgo destacado de la reunión fue la comparación entre las distintas imágenes de Dios. Uno, más castigador y violento, que habría prevalecido en otras generaciones anteriores a la nuestra. En cambio hoy, el énfasis se ha ido trasladando hacia la misericordia y bondad de Dios, su condición de Dios amoroso. El Dios vengador no está ausente del todo, pero hoy nos resulta más chocante, menos natural. La amenaza de que nos iremos al infierno eterno parece interpelar menos hoy que ayer.

Hay imágenes de Dios que terminan siendo muy dañinas para las personas, y en esos casos bien vendría hacerse ateos de esas imágenes. En la reunión se trajo a colación un comentario del siguiente tenor: *“Se vive más tranquilo cuando no se es cristiano”*. La verdad que encierra ese comentario alude a estas imágenes desfiguradas de Dios, como Dios retributivo para quien nuestras experiencias de dolor compensan los padecimientos de su Hijo en la cruz. En efecto, es preferible una vida sin cristianismo en tanto el cristianismo se convierte en una religión que inculca tanta culpa en cada uno de nosotros.

### ***Talante apofático del texto***

Un segundo rasgo de la conversación se refiere a la manera como finaliza el texto de Daly, sin grandes afirmaciones sino más bien dejando abierta la conversación a nuevas búsquedas. Se destaca en ello un talante apofático del texto y, más en general, de la

manera de relacionarnos con el Dios al que se busca. Se hace mención, en este mismo aspecto, a la dialéctica entre la imagen de Dios y la imagen que a partir de allí se puede tener de la criatura (que es “imagen y semejanza de Dios”). Solemos partir de la base que Dios es más que los atributos que podemos atribuirle. Él, además de sus posibles predicados explícitos, es un vacío, un misterio. Nosotros tratamos de llenar ese misterio al que el lenguaje no llega, porque queremos un Dios que sea entendible, pero por la vía de saturarlo de significado, lo despojamos de lo sagrado y lo convertimos en un ídolo. Al decir de Dios que es el sumo bien, representa entonces un ideal para el ser humano, pero ese sumo bien se define de manera epocal o histórica, y no podemos estar seguros de haber acertado con esa imagen de Dios -al que al mismo tiempo decimos no poder conocer del todo-. Pero si creemos en los atributos asignados a Dios, eso legitima en nosotros el atributo equivalente, y entonces opera la legitimación de la violencia. Si resulta que Dios es violento, entonces eso “acoge” nuestra propia violencia y agresividad, la hace aceptable. El asunto es pues que los textos bíblicos contienen mucha violencia, la que hemos naturalizado. Y en ese sentido, la idea del sacrificio está muy metida dentro del lenguaje religioso, no la podemos erradicar. Pero sí debemos hacer con ella una hermenéutica adecuada. De lo contrario, la propia Biblia se puede convertir en un campo minado que deja la puerta abierta a todo tipo de fanatismos.

### ***Comprensión de lo sacrificial y del dolor como experiencia humana radical***

Otra dirección que tomó la conversación se refiere al lugar de lo sacrificial no sólo en la religión sino más en general en nuestras vidas. Y cómo debe o puede entenderse el sacrificio y, más en general, la experiencia del dolor o del sufrimiento. Hubo observaciones en el sentido de considerar que el dolor es una dimensión consustancial a la condición humana, y que no se lo puede apartar sin desfigurar lo humano como tal. Y hubo también comentarios en el sentido que necesitamos que ese dolor ineludible forme parte de un relato con sentido para quien lo padece. Pero por otra parte, estaba muy presente en la conversación el uso ideológico de estas categorías como dolor y sacrificio, con el propósito de predicar la resignación de los que lo padecen, su conformismo ante el presente -que incluye entre otros rasgos el dolor causado injustamente y que padecen los inocentes-. Así, por mucho tiempo se ha afirmado que el dolor provocado por la injusticia debe aceptarse porque seremos recompensados en la otra vida. Esto es alienante, y su denuncia ha sido penalizada en distintas épocas. Se

mencionó además cómo la experiencia del sufrimiento o la frustración, en aquellos casos en que no están asociados con una injusticia en nuestras relaciones mutuas, se enmarcan en narraciones que enfatizan una culpa primordial, general, abstracta, que explicaría el que a continuación padezcamos esas experiencias de dolor (“*Algo muy malo habré hecho para que Dios me castigue así*”). Así pues, aunque en la conversación se rechazaron estas ideologizaciones del dolor -que oprime al inocente, que desfigura a Dios y que origina prácticas pastorales dañinas-, quedó abierta la interrogante si el dolor puede ser puesto dentro de una interpretación emancipadora: La resurrección no es una explicación de la cruz (que enfatizaría la idea del Dios triunfal), sino la manera en que Dios le ha dicho NO a la cruz (como rechazo del padecimiento injusto del inocente).

Se hizo énfasis además en que hay circunstancias en las que, frente al dolor, la esperanza es lo único que queda, puesto que, removidas las injusticias allí donde las hay, persisten las experiencias que muestran que el dolor continúa como experiencia humana básica. En ese sentido, la pregunta / respuesta cristiana no consiste en negar el dolor, sino en saber qué hacer con él. Dicho de otro modo, no hacemos bien al declarar que el dolor es malo, porque de lo malo tratamos de alejarnos. El dolor permanecerá ahí, aunque procuremos apartarlo. No podemos darle la espalda de modo voluntarista. Tenemos que avanzar hacia un aprendizaje de la elaboración de aquél dolor que no es sino fruto de nuestra finitud, sin más. En ausencia de esa elaboración, las experiencias de frustración pueden desembocar en impulsos destructivos. El remedio no es eliminar esos impulsos y volvernos impávidos, sino aceptar esa finitud y aumentar nuestra comprensión de lo humano, sin vivir la finitud como amenaza. La conversación en este caso se orientó hacia el hacerse parte del dolor del otro.

Ocurre que la categoría del sacrificio hemos tenido la tendencia de circunscribirla sólo a una expresión de expiación de una culpa. Sin embargo, el sacrificio remite también al don, al regalo, a la acción de gracias. Entonces, en esta comprensión más amplia del sacrificio, se hace inteligible la incorporación del dolor como experiencia humana básica, y qué hacer con él desde el punto de vista de una respuesta cristiana. Ya sea que se trate de un dolor padecido por acción de la injusticia -como en los campos de concentración, o ahora con los niños envenenados en Siria- o que se trate de un dolor originado en nuestra finitud -padecer una enfermedad o sufrir un accidente-, la respuesta

cristiana es compadecerse de ese dolor, remover sus causas si es posible (en aquellos casos en que además cabe declararlo intolerable cuando se trata del sufrimiento injusto del inocente), pero acompañarlo siempre, acompañamiento que es un don.

### ***Testimonio de experiencias personales***

Hacia el término de la reunión, procuramos identificar experiencias personales que se vincularan con nuestra conversación. Al fin y al cabo, nuestro grupo lo es de “Experiencia de Dios”. ¿Es plausible en nuestra experiencia creyente lo que hemos conversado? Teniendo cuidado de no obsesionarnos con hallarle a todo sentido, las opiniones del grupo fueron convergiendo hacia una afirmación primordial: El dolor es una experiencia humana que no se puede remover, ante la cual la respuesta cristiana es la solidaridad hacia el dolor del otro. Dos miembros del grupo narraron experiencias personales que pueden ilustrar lo que tratamos de conversar.

Roberto Aguilera contó su experiencia junto a un paciente de cáncer, un hombre joven y padre de familia. Estando con él, éste pidió a Dios que le diera algunos años más de vida como para asegurar a su familia. Al experimentar que no obtenía lo que pedía, dijo “No hay nadie que me esté escuchando”. Roberto, pese a la desazón del momento, se atrevió a decirle que él si lo estaba escuchando. “Sólo nos quedaba acompañarnos y eso es Dios en medio de nosotros”.

Sylvia Vega compartió una experiencia actual con un paciente, quien, sabiéndose con SIDA, tiene relaciones sexuales riesgosas con jóvenes que están sanos. Ella sintió una rabia enorme cuando finalmente él reconoció en qué estaba. Sin embargo, a continuación Sylvia se ha hecho la pregunta acerca de cómo acompañar a esta persona en semejante condición de desgracia, eso es lo que a ella le toca en esta relación.

### **Jueves 26 de septiembre de 2013**

Participan: Juan Carlos Skewes, Jorge Costadoat, Samuel Yáñez, Luis Hernán Errázuriz, Cristián Johansson, Carlos Schikendantz, Diego Irrázaval, Sylvia Vega, Luis Oro, Isabel Donoso, Roberto Aguilera, María Paz Díaz, Diego García.

Aunque estas actas no acostumbran aludir a las intervenciones de los participantes por sus nombres propios, en esta ocasión destinamos al menos unas líneas a mencionar que en el tiempo entre la reunión de agosto y la de septiembre, Cristián Johansson pasó por una contingencia de salud, de la que varios nos enteramos en la misma reunión. Afectado del corazón, nos contó cómo había podido experimentar la centralidad no sólo física sino que emocional del corazón para nuestra vida. Con bastante humor, concluyó que si “después de los cincuenta llega el día en que no te duele nada, quiere decir entonces que ya estás muerto”. Sintiéndose ya mejor después de este susto, compartió con nosotros el haber llegado a esta experiencia que lo ha aproximado a la idea de la propia finitud.

La reunión, al igual que otras de este año, estuvo dedicada a aclararnos mutuamente los alcances de la lectura que fue sugerida, el artículo de Carlos Domínguez “Quehacer Teológico y Psicoanálisis” (Revista Teología y Vida, PUC, Volumen XXXVII, 1996, pp. 11 a 26), escrito con ocasión del Simposio sobre Teología y Fe Religiosa al que algunos miembros del grupo asistieron en aquél entonces. Para nuestra conversación, las intervenciones de Sylvia Vega y Roberto Aguilera resultaron especialmente esclarecedoras de algunas dudas suscitadas tras la lectura.

Un aspecto que llamó nuestra atención dice relación con las relaciones disciplinares entre teología y psicoanálisis. ¿Puede el psicoanálisis hacer juicios acerca del quehacer teológico sin incurrir él mismo en la misma tentación de omnipotencia con que previene en contra de ciertas formas de quehacer teológico? A modo de contexto, se nos explica que el psicoanálisis surge ante cierta indigencia de la medicina para explicar cuestiones anómalas (como por ejemplo, casos de ceguera temporal allí donde los dispositivos de la visión se encontraban sanos). Freud se interesó en la sintomatología histérica y vio que era una somatización de un deseo reprimido, una pulsión orientada hacia algo no aceptado por la sociedad, pero que pugna por expresarse a espaldas de la conciencia del propio sujeto. Los actos fallidos son expresión de esa pugna, pero hay otros casos. Roberto nos ilustró con dos ejemplos impresionantes. El primero, el de una mujer que sufría una parálisis en las piernas, y cuya explicación se encontraba en la relación que tenía con su padre, que había abusado de ella en la infancia. Tras el quiebre de ella con el resto de su familia, el padre murió luego de un accidente laboral, habiéndole ella negado el perdón que él le había solicitado. El padre era al mismo tiempo odiado y

amado por ella, y al morir sin perdonarlo, ella comenzó a tener parálisis en las piernas, que era la reproducción de la incapacidad física de su padre luego de su accidente. La elaboración de esta situación contribuyó a que pudiera sanar. El otro caso, el de una religiosa inglesa que en su relato recurrentemente hacía alusiones al Primer Ministro Churchill, y en que se terminó por descubrir que en el origen de sus padecimientos se encontraba su experiencia de una Iglesia que consideraba enferma (“Church – ill”).

Así pues, y retomando el texto de Carlos Domínguez, el psicoanálisis nos advierte sobre la manera con que el ser humano suele negar ciertos duelos que son heridas en su narcisismo (como la revolución copernicana que saca al ser humano del centro del universo, el evolucionismo darwinista que niega la separación y exclusividad del ser humano del resto de las especies, y el propio psicoanálisis que le muestra al hombre que no gobierna ni siquiera en su propia psiquis). Así pues, no se trata de afirmar la omnipotencia del psicoanálisis, sino de advertir contra la pretensión de omnipotencia, en este caso, de la teología, y tener una aceptación madura, adulta de nuestra finitud y fragilidad.

En esta línea, varias intervenciones, especialmente de los teólogos del grupo, apuntaron a que el artículo de Domínguez los había interpelado en lo personal. La expresión “patología de la verdad” que se emplea en el artículo hizo mella en varios de nosotros, que incurrimos -¡y más aun trabajando en instituciones que se dedican a la investigación y transmisión de la “verdad”!- en rasgos de esa patología. En lo que concierne a la teología e incluso a la pastoral, experimentamos la tendencia a hablar de Dios presumiendo que hablamos desde el lugar desde el que Dios habla. Una explicación posible de esta tendencia ha sido el predominio de una filosofía de la sustancia (que es siempre igual a sí misma y constante) en desmedro de una filosofía de la libertad, con el resultado de cosificar a Dios y narrarlo exhaustivamente. Otra posible explicación es la separación existente entre la teología académica -elaborada por siglos en cierto encierro, ya sea en conventos o en universidades- separada de la vida, y que se pretende neutral u objetiva, y que deviene esquemática. Un modo de hacer frente a ello sería admitir que la teología tiene supuestos -como lo declaran las corrientes más historicistas- y que esos supuestos deben ser explicitados como requisito para su cientificidad. En el momento actual de la Iglesia, pareciera que los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI reproducen esa tendencia hacia la omnipotencia, con una apelación obsesiva a la

fidelidad hacia la doctrina -que en Juan Pablo II prácticamente terminó siendo su doctrina, con documentos en los que cada vez más se citaba a sí mismo como fuente. El Papa actual parece invertir el orden de prioridad, primero atender a las personas y luego vendrá lo demás, incluyendo la teología moral<sup>3</sup>.

No puede haber un discurso totalizante sobre Dios, que saturándolo de significado termine por ahogar la experiencia viva del creyente, para quien la experiencia de Dios es también inefable, misteriosa. Hay que dejar espacio a lo simbólico y lo metafórico también. “Definir” a Dios es reducirlo, y hay aspectos de lo sagrado -no todos por cierto- ante los que no cabe más que callar y contemplar. Así, por ejemplo, tampoco es saludable la pretensión de hacer un “perfil psicológico” de Jesús, como quien lo coloca entero dentro de un frasco sellado del que no se escapa nada. Más bien, si tomamos a Jesús como un arquetipo, como compendio de experiencias humanas significativas, tenemos una estructura en la que puede hacer eco mi propia experiencia. Así, la hipotética “psicología de Jesús” incluye ciertos datos, como que Dios es amor siempre, como que Jesús se refiere a Dios como “Padre”, pero todo eso deja mucha apertura a buscar esas resonancias novedosas en nuestras propias vidas. En la propia relación de Jesús con el Padre hay espacio para muchas preguntas, quedaba en ella espacio para el misterio y para la espera esperanzada. Se cuenta una anécdota de una señora de Peñalolén que tiene un hijo enfermo que es sujeto de rechazo en la comunidad (porque su presencia en la misa origina molestias, por ejemplo). Sin embargo, al mismo tiempo, es un niño iluminado, que de tanto en tanto toma la palabra y dice cosas muy agudas que afectan a todos. Su madre interpreta la situación diciendo que su hijo es el ejemplo de Cristo rechazado: Jesús ya había vivido lo que ese niño.

Dicho esto, se planteó la pregunta respecto de qué tan extenso es el predominio del deseo, y cuál es su relación con la razón. ¿Deberíamos cerrar la puerta a la existencia de los primeros principios racionales, por ejemplo, por admitir que en el origen de todo habría una pulsión, y que nuestros intentos de ser racionales serían ilusorios, apenas el síntoma de una pulsión anterior, una “racionalización”? En contrapartida, ¿es razonable afirmar la pretensión de una razón desprovista de pasión? Más bien la respuesta es

---

<sup>3</sup>Precisamente el fin de semana previo a nuestra reunión se dio a conocer la entrevista que le hizo a nombre de diversas revistas jesuitas del mundo Antonio Spadaro sj al Papa Francisco, donde se refiere a estos aspectos. La entrevista fue publicada en Chile por Revista Mensaje en su edición de octubre de 2013.

afirmar que lo razonable no está desprovisto de lo afectivo y desiderativo, y que parte de lo racional es la aceptación de la propia finitud y menesterosidad en contra de la tentación de omnipotencia, que es ella misma lo irracional. Eso deja abierta la puerta a una razón razonable, que acepta su finitud (una razón no absolutizadora) y que convive con la metáfora y el silencio en su orientación hacia lo absoluto.

En suma, algo que el psicoanálisis nos puede aportar es que nos recuerda que no somos dioses (Torres Queiruga), y que Dios en cambio, es quien más cree en nosotros, quien nunca nos ha negado su confianza. Eso deja mucho espacio para la apertura. En el propio psicoanálisis, junto con el reconocimiento de la propia finitud como elaboración madura ante el narcisismo o la pretensión de omnipotencia heridos, lo que se procura no es reprimir o ahogar el deseo, sino elaborarlo constructivamente en el plano de lo social. Lo sano es precisamente lo amoroso, la aceptación del sujeto finito. La terapia es expresión de confianza en el sujeto que llega herido. El psicoanalista ofrece aceptación total. Y por lo mismo, la terapia no es un caso de relativismo en el que cualquier cosa tiene el mismo valor que cualquier otra. El relativismo sería un modo de degradación psíquica, porque sí hay una afirmación acerca del criterio de lo sano en tanto que aceptación amorosa de nuestra propia finitud. Así pues, la “verdad” del amor es no fundamentalista. Ofrece una certeza, sí, pero esa certeza consiste en la apertura al otro que crea vida, no la cierra, que es entrega gratuita capaz de erradicar el temor en las relaciones mutuas. Así pues, el amor podría llegar a plantearse hasta como política pública.

### **Jueves 24 de octubre de 2013**

Participan: Jorge Costadoat, Samuel Yáñez, Luis Hernán Errázuriz, Carlos Schikendantz, Rodrigo Núñez, Cristián Johansson, Roberto Aguilera, María Paz Díaz, Luis Oro, Ana María Stiven, Diego García.

Antes de comenzar con el tema que había sido propuesto para esta reunión, hubo algunos comentarios al acta del mes de septiembre. Específicamente, una afirmación en orden a que el psicoanalista ofrece una aceptación total a la persona que recurre a él. ¿Qué alcance tiene esa afirmación? Se hizo la aclaración correspondiente. No se trata de una aprobación total en sentido moral, por ejemplo, sino más bien la posibilidad de

crear un escenario permisivo, donde no hay censura y que permita apreciar y relacionar libremente, a objeto de poder comprender lo que sucede a la persona. El paciente necesita libertad total para comprenderse, y en ese sentido es que cabe entender que el psicoanalista le ofrece esa “aceptación total”.

Luego abordamos la lectura y comentario de un texto suyo que Luis Oro nos hizo llegar, “*A propósito de los principados eclesiásticos. La función de la religión en Maquiavelo*”. El propio Luis nos señaló las motivaciones que habían dado origen a este escrito. Una de ellas, surgida dentro de las conversaciones del CTML. Una opinión de Sylvia Vega, alguna vez, le gatilló una inquietud, comentando a propósito del caso Karadima: “Todo judío lleva un nazi dentro suyo”. Así pues, todo Maquiavelo-fóbico es en parte un maquiavélico no asumido. Por otra parte, llamaba su atención que siendo Maquiavelo un pensador agnóstico pusiera tanto énfasis en la importancia de la religión para la cohesión social. Maquiavelo ha gozado de una mala prensa apreciable. Sin embargo, él es más bien un realista que pone de manifiesto una suerte de “Lado B” de la condición humana, y el único modo de dominar nuestra capacidad para la monstruosidad es encararla, llamarla, hacerla visible. Maquiavelo, en tal sentido, nació con los ojos abiertos, a muchos de nosotros en cambio ir abriendo los ojos nos ha costado tiempo y dolor. Maquiavelo no es alguien novedoso, pero sí es indiscreto porque, finalmente, ¿tenemos derecho a decirle a Don Quijote quién es realmente Dulcinea? El caso es que deseamos ser engañados no pocas veces.

Llaman la atención varios aspectos del punto de vista de Maquiavelo. Por un lado, una visión favorable a la **religión** desde el punto de vista de su contribución a la cohesión social, aunque una visión negativa de la **Iglesia** por su infidelidad a la práctica de la fraternidad. Por otro lado, la **cohesión** que él postula se obtiene sobre la base del **temor** a Dios, es decir, una religión que enfatiza la **heteronomía**. Estos aspectos concentraron nuestra atención. El cristianismo es una religión de **amor**, y en tanto el amor es una experiencia abierta a todo ser humano, incluso los no creyentes, es una religión secular. No obstante, es también una religión positiva, dotada de instituciones, coacción y poder. En teoría, el cristianismo está orientado a la vida en libertad y fraternidad, pero de otro lado la propia libertad es una experiencia difícil de sobrellevar y ante la cual no pocos prefieren de hecho una vida heterónoma, saber bien ante quién deberíamos inclinar la

cabeza. Así pues, una tensión que se torna omnipresente, una especie de oxímoron: la institucionalización del amor.

Por otra parte, vivimos en tiempos en que la religión no es garante de la cohesión social, pero no se advierte algún sustituto eficaz de la misma, parecemos estar *ad portas* de vivir a la intemperie, y entonces sobreviene el temor al nihilismo. No asoma otro cemento de la sociedad -no parecen serlo los medios de comunicación, ni los movimientos sociales, ni la espiritualidad sentimental-. En suma, el texto de Maquiavelo nos pone ante la constatación que hay ocasiones en que la religión ha sido un factor de orden y cohesión, y otras en que ha sido fuente de desorden y temor. En épocas de desorientación, surge la inclinación a buscar seguridad en identidades muy rígidas que trasuntan mucho temor al sentimiento de pérdida.

Algunos han buscado esa cohesión en un retorno al pasado, formas religiosas rígidas y más bien orientadas al culto exterior. Miembros del grupo se refieren a los sentimientos ambivalentes que les generan esas expresiones de lo religioso: una cierta nostalgia de lo sublime y de las expresiones de la piedad, pero al mismo tiempo la conciencia que no hay posibilidad -ni es deseable- el retorno hacia esas formas, propensas a la manipulación y el autoritarismo, a la dominación y la alienación. De hecho, para varios en el grupo una de las cuestiones más impresionantes que dejó el caso Karadima fue la existencia de situaciones de dominación de la voluntad y la conciencia ajenas tan establecidas y aceptadas en una comunidad. Hay grupos cristianos en que lo que predomina es la exaltación de la obediencia: “El único que no obedece es el demonio; quien obedece no se equivoca”. Y sin embargo, subsiste algo de esa nostalgia, en esos grupos ha de haber algo de razón... y si no la hubiera, la cuestión es recuperar la capacidad de diálogo en fraternidad para conocerse, entenderse más..., y corregirse si fuera el caso.

Esto nos llevó a otro tema, y es el acompañamiento espiritual -y también la terapia psicológica- que puede terminar siendo muy invasiva y destructiva cuando se pasa la frontera del respeto por el misterio del otro. Hay en estas experiencias una tentación de control sobre la otra persona que asoma con poco esfuerzo. Pero volvemos al punto anterior: el problema se agrava porque hay quienes demandan heteronomía, desesperan del terapeuta o del acompañante o consejero que se reserva la opinión respecto de qué

concretamente debemos hacer. Es decir, tanto del acompañante como del acompañado surge esta inclinación a la dirección heterónoma. Otras figuras sociales encarnan lo mismo: no pocos políticos en la práctica hacen una sola oferta, seguridad, “¡Yo puedo solucionar su problema!” Otras experiencias amorosas están en un límite muy difuso con el control, la manipulación y las proyecciones narcisistas. El amor de pareja, por cierto. En tal sentido, llama la atención el modo en que el Papa Francisco aborda ciertos asuntos: “¿Quién soy yo para juzgar a un homosexual?”, esta manera de preguntarse y dejar abiertas las puertas a la búsqueda de respuestas le quita el piso a los que se afanan por estar seguros.

La moral cristiana procura combinar la conciencia moral con la norma moral, pero la balanza se inclina hacia la conciencia moral. La norma, en este caso, es una orientación que debe ser discernida. Allí donde el común de las religiones tiende a infantilizar, el cristianismo procura contribuir al ejercicio de una responsabilidad adulta. No se trata de poner al cristiano contra la norma moral, sino más bien alentarle, animarlo, darle esperanza de una vida mejor vivida bajo su responsabilidad.

Se ofrecen tres tipologías de vida en común. El grupo que enfatiza la **dependencia**, allí donde se cree que alguien proporciona satisfacción, una deidad proveedora que no es cuestionada. En ello se implica una actitud infantil de los miembros del grupo. El segundo tipo es el **ataque-fuga**, donde el grupo se cohesionan contra un enemigo externo al cual hay que combatir o convertir. Por último, el **apareamiento**, en el que se cree que algo puede nacer desde el interior del grupo. Estos tres tipos de agrupación implican estados emocionales con los que procuramos hacer frente a las frustraciones que supone nuestra relación con la realidad. En las reflexiones de Maquiavelo se advierte tanto dependencia -temor a Dios- como apareamiento -la religión entendida como práctica de las virtudes asociadas a la fraternidad-. Estas tres formas de agrupación son modos de hacer frente al temor que sigue como la sombra al cuerpo: el miedo al caos, al hecho de saberse amenazados si cada uno de nosotros queda entregado a sus solos impulsos, sabiendo que entre esos impulsos los hay que son destructivos