

Influencia de la Religión en la Fenomenología de la Ansiedad: La Salvación del Hombre en la Europa Occidental post-Reforma

*Jesús Pérez**

University of Cambridge

Cameo Early Intervention in Psychosis Services, Cambridgeshire
and Peterborough NHS Foundation Trust, UK

Resumen

Parece apropiado sugerir que importantes acontecimientos históricos podrían modificar las experiencias subjetivas relacionadas con algunos trastornos mentales. De este modo, ciertas circunstancias históricas de carácter social o religioso pudieron influir en las manifestaciones clínicas de la ansiedad.

En este trabajo se analiza el panorama religioso tras la Reforma protestante en Europa occidental, que dejó a la sociedad europea dividida a la hora de afrontar el temor a la muerte. Si esta divergencia religiosa jugó un papel significativo en la fenomenología de la ansiedad es aún difícil de determinar. Sin embargo, las doctrinas sobre la salvación en la post-Reforma y sus respectivas consecuencias se asemejan a descripciones psicopatológicas inmediatamente posteriores en torno al origen y curso de la ansiedad.

Palabras clave: Ansiedad; Fenomenología; Religión.

Abstract

It seems appropriate to suggest that important historical events may modify subjective experiences related to some mental disorders. Accordingly, certain social or religious historical circumstances could influence the clinical manifestations of anxiety.

This work analyses the post-Reformation religious scenario in Western Europe, which left European society divided when facing the fear of death. It is still unclear whether this religious disagreement played a significant role in the phenomenology of anxiety. However, the post-Reformation doctrines on salvation and related consequences may well resemble posterior psychopathological descriptions on the origin and course of anxiety.

Keywords: Anxiety; Phenomenology; Religion

* Correspondencia: Block 7, Ida Darwin Site, Fulbourn Hospital, Fulbourn, Cambridge, CB21 5EE, UK. Phone: 00441223884360 Fax: 00441223884362 E-mail: <jp440@cam.ac.uk>.

1. CONTRIBUCIONES DE LA RELIGIÓN AL CONCEPTO DE ANSIEDAD

El estudio de las experiencias que las actuales ciencias de la salud agrupan en los trastornos de ansiedad, exige una visión más amplia que incluya la influencia de la historia, las culturas y los acontecimientos sociales en su definición y evolución (Clark, 1995).

Clínicamente, los síntomas de ansiedad se podrían dividir en dos grupos definidos: subjetivos, sentidos como experiencias psicológicas, y objetivos o somáticos, algunas veces denominados equivalentes ansiosos. Entre los primeros se encontrarían el miedo, las preocupaciones, sentimientos de terror o despersonalización y también alteraciones cognitivas como las rumiaciones obsesivas en torno a la seguridad de los demás o el temor a la muerte (Berrios, 1999).

En 1952, la Asociación Psiquiátrica Americana se pronunció sobre la ansiedad con la siguiente declaración: «La ansiedad es producida por una señal de peligro sentida y percibida por la parte consciente de la personalidad [...] con o sin estimulación externa...» (APA, 1952, pp. 31-32).

Desde una perspectiva filosófica, Heidegger (1889-1926) resaltaría que el miedo es aquello que sentimos ante algo que amenaza, ante un peligro reconocible y provocado por un ente concreto. El temor se esfumaría al desaparecer el peligro que lo provoca. Al contrario, la ansiedad existencial aparecería sin motivo determinado; es «todo» lo que nos causa angustia, carecería de objeto determinado, un sentimiento que partiría de la aplastante realidad de estar en el mundo (Heidegger, 1927/1979). La fenomenología existencial sería responsable de la transición de la fenomenología trascendental, aquella que únicamente se refería a las cosas que eran lo que parecían ante los ojos, a la ontología, que resucitaría la cuestión del ser y el existir (Reagan and Stewart, 1978).

Sin embargo, para algunos autores la distinción entre la ansiedad ligada a amenazas identificables y la vinculada a materias existenciales no es siempre tan evidente. Por ejemplo, Tillich (1886-1965) escribiría que el mayor problema de la ansiedad existencial, espiritual y teológica, y aquella considerada clínica es la diferenciación entre ambas. Tillich agrupó la ansiedad existencial con la espiritual y distinguió tres subtipos conforme a amenazas relativamente específicas: ansiedad de destino/muerte, de culpa/condena y de vacío/sinsentido (Tillich, 1952).

Sören Kierkegaard (1813-1855), padre de la fenomenología existencial, elevó el concepto de ansiedad a categoría existencial basándose en aproximaciones religiosas sobre la posición del hombre tras el pecado original. Kierkegaard despertó el debate de la libertad del hombre y su salvación, tratado anteriormente por San Agustín (354-430) o Santo Tomás de Aquino (1225-1274) (Kierkegaard, 1844/1980).

La ansiedad existencial debe parte de sus contenidos a la religión, y aunque en principio tratara de deshacerse de peligros reconocibles, no consiguió librarse de ame-

nazas relacionadas con el temor religioso, como el juicio final. Por lo tanto, algunos elementos del miedo religioso derivado de la muerte podrían representar un punto de encuentro para los constructos existencial y clínico.

Si la religión jugó un papel en la descripción y evolución fenomenológica de la ansiedad clínica es difícil de determinar. Sin embargo, el análisis de las diferentes aproximaciones religiosas al problema de la muerte y la salvación podría descubrir algunos factores, aún desconocidos, que pudieron contribuir a las diferentes maneras de elaborar la culpa y el temor, e influir en posteriores descripciones psicopatológicas sobre la ansiedad.

Este trabajo aborda las diferentes soluciones ofrecidas al problema de la muerte y la salvación desde el catolicismo y las principales religiones protestantes que se establecieron en la Europa occidental de los siglos XVI y XVII, terreno en el que se agarrarían las raíces de la psicopatología descriptiva.

2. EL SIGNIFICADO DE LA REFORMA: MÁS ALLÁ DEL RECHAZO A LA AUTORIDAD

Los europeos de finales del medievo creían en Dios. La creencia generalizada de que seres sobrenaturales eran partícipes del funcionamiento del universo devenía en la presunción de que en años llegaría el fin del mundo o en que una fuerza maligna, diablo o anticristo, poseía cuerpos y almas. Estas asunciones justificaban que nunca se perdiera de vista la posibilidad del desastre individual o colectivo (Pennington, 1970). Sobre este escenario, la interacción de la sociedad con la iglesia constituía el juicio de las acciones humanas, levantando muros alrededor de creencias y buenas obras, proscribiendo la herejía y la superstición o condenando las formas inmorales (Gordon, 1996).

La preocupación por la conducta moral tenía su origen en la misma fundación de la iglesia. Desde el apostolado, las reglas y su regulación fueron cometido eclesiástico. Además, en los primeros tiempos, la disciplina era requisito obligado para los creyentes y rectores de la vida espiritual. Con el emperador Constantino (285-337) el panorama cambia. La cristiandad es reconocida como religión de estados, siendo obligada la conversión al cristianismo de todos los habitantes. Pronto sería imposible para el rudimentario cuerpo eclesiástico imponer disciplina a un desbordado número de nuevos fieles. El papado surgió como alternativa, instaurándose un sistema jerárquico judicial que permitía a la curia romana llegar y controlar todos los rincones del nuevo imperio católico. Desde 1139, cuando se publica *Decretum* o *Corpus* de Gratian, la iglesia creó y entrenó al cuerpo canónico para regir la doctrina y cánones cristianos (Addy, 1989). La imposición de estos preceptos originaría, a finales de la Edad Media, las primeras reticencias e incluso rechazos a los cánones medievales.

Los grandes Papas de la Edad Media tenían como regla el hacer prevalecer la moral y guardar la unidad eclesiástica. Este propósito hizo que se enfatizara la organización de la fuerza moral en vez de los principios. Las instituciones medievales, no sólo religiosas, reprimían al individuo en favor de la comunidad o la iglesia (Whitney, 1940).

Si únicamente se atendiera a una visión estática de la historia, la Reforma parecería haber surgido como ataque a esos abusos medievales, fundamentalmente papales (Gordon, 1996); sin embargo, la visión procesal de los hechos acaecidos en el plano espiritual a finales de la Edad Media descubre razones íntimas alejadas de lo meramente jerárquico. Restringir la Reforma a un «no» al poder eclesiástico corrupto generaría una doble injusticia; obviaría aspectos constructivos del protestantismo y sería injusto con los logros alcanzados por el catolicismo en la Edad Media (Whitney, 1939).

Aunque en diferentes facciones del protestantismo sea difícil encontrar algo diferente a la respuesta visceral a un abuso histórico, los orígenes coinciden en una ruptura doctrinal no tan abrupta como cabría esperar. Los protestantes encontraron su identidad en una nueva interpretación de los textos sagrados. Desde las enseñanzas originales alrededor de las cuales los movimientos evangélicos tomaron forma, la «justificación por la fe» y la «Providencia» o «Palabra de Dios» se erigieron como las guías alternativas a la curia romana. Con la «justificación por la fe» luterana, el individuo se rescató del colectivo (Gordon, 1996).

La idea globalizada de la naturaleza humana impuesta por el catolicismo medieval se fragmentó. Las relaciones de lo humano con lo divino tomaron otra dimensión. Los teólogos y las universidades entablaron el debate sobre si la predestinación fue anterior o posterior al pecado original. El temor y su tratamiento espiritual entroncó con el verdadero problema intelectual despertado por el protestantismo: «La salvación del hombre». Las nuevas corrientes religiosas germinadas de la Reforma se ramificaron en sus aproximaciones a este problema (Moote, 1970).

La Europa medieval occidental de mediados del siglo XVI empezó a desmenuzarse doctrinalmente. La nueva Europa tomaría diferentes rumbos filosóficos, sociales y económicos estrechamente ligados al nuevo panorama religioso (Trevor-Roper, 1967).

3. DEL PECADO ORIGINAL AL JUICIO FINAL EN LA POST-REFORMA

3.1. *Catolicismo romano*

3.1.1. Autoridad y coerción

El sur del continente europeo permaneció impoluto ante las nuevas ideas instaladas en el norte de Europa. La infalibilidad papal era la piedra angular sobre la que se sustentaba el romanismo. El sistema creado no podía asimilar la falta de un pilar, cuya ausencia desmoronaría todo el mundo religioso (Nevins, 1872).

El catolicismo mantuvo una estructura jerárquica donde debía existir una figura superior y unos líderes subordinados. De este modo el contacto del individuo con Dios necesitaba de mediadores y la escisión del colectivo era inviable (Pfister, 1944/1948). El teólogo Karl Adam escribiría siglos más tarde un reflejo de esta clásica postura: «Dios no desea ayudarnos sin la colaboración de los santos, la razón es que Su naturaleza y Su voluntad constituyen un amor que se comunica en si mismo» (Adam, 1924, p. 131).

Aquel que ostentaba el privilegiado poder hacía valer la coerción para controlar a los feligreses. La posición de líder se basaba en el temor infringido, un temor resultante de la culpa. De hecho, el catolicismo de los siglos XVI y XVII ahondaría en la forma de temor derivada de la culpa. El pleno poder del líder para perdonar y no caer en el pecado, tenía un efecto aliviador para aquellos que se confiaban a él, mientras que producía lo contrario en quienes se oponían a sus órdenes (Pfister, 1944/1948).

El clérigo, como intermediario, se veía en la obligación de atraer a los hombres hacia el Dios católico, apelando, si era necesario, a la doctrina del castigo por el pecado. Este rol se reforzaba con la certeza venidera del purgatorio y el infierno que hacía minúscula la ya dolorosa experiencia de los horrores en el lecho de muerte o la descomposición del cuerpo debida al pecado original (Delumeau, 1983/1990).

Después de la Reforma, la autoridad eclesiástica se percató de la amenaza que representaba un emergente espíritu crítico capaz de encontrar faltas y cuestionar el derecho a dirigir almas a través de un poder mediador (Biddle, 1955). Sin embargo, las medidas acordadas para acotar este fenómeno no minaron la asunción jerárquica de la vida católica espiritual.

3.1.2. Dogma y ritual

El cuerpo espiritual del catolicismo se regía por las doctrinas divinas comunicadas a través de Jesucristo, siempre que fueran ratificadas por la iglesia. Los envites sucesivos de la ortodoxia, la herejía o el protestantismo tendrían como resultado que la iglesia católica se definiera continuamente a sí misma, blindando y estrechando cada vez más sus dogmas, lo que preservaba la identidad pero hacía perder otros valiosos elementos (Braaten, 1967). El estrechamiento dogmático originaba una mayor rigidez en lo referente a leyes y reglas de comportamiento (Biddle, 1955).

Entre las reglas derivadas del dogma, los sacramentos representaban el medio para seguir en el camino de la salvación. Pese a que los sacramentos no fueran propiedad privada del catolicismo post-Reforma, su énfasis y desarrollo tanto cualitativo como cuantitativo superaron a las otras corrientes religiosas durante los siglos XVI y XVII. Sacramentos como el bautismo, que borraba el pecado original del recién nacido, la penitencia, que a través de la confesión procuraba la absolución, y la eucaristía, que mantenía vivo el sacrificio de Cristo, hacían que en la mente del hombre siempre es-

tuvieran presentes las consecuencias del pecado original y la necesidad de combatirlo constantemente (Moote, 1970).

El sacramento devendría en ritual y la iglesia en su escenario. Si para el catolicismo Cristo fue el sacramento de Dios, la iglesia, como concepto, fue entendida como el sacramento de Cristo (de Lubac, 1947/1950).

3.1.3. Misticismo y ansia de Dios

La iglesia católica respondió a los retos planteados por el protestantismo del norte de Europa con la Contra-Reforma, cuyos enunciados partieron del Concilio de Trento (1545-1563). Si bien la Contra-Reforma representó un intento de borrar abusos y restaurar doctrina (Maland, 1983), el concilio sirvió al catolicismo para reconocerse en el legado «tomista» frente a las teorías de salvación procedentes del luteranismo o el calvinismo. En Trento se fijarían los preceptos para la salvación del hombre, contrarios a la predestinación protestante. Siguiendo la senda abierta por Santo Tomás de Aquino, se reafirmó que sin la gracia de Dios ningún hombre podría salvarse, sin embargo, y he aquí la divergencia con el protestantismo, aceptó la potencialidad de la razón y el deseo humano para alcanzar el beneplácito divino a través de «las buenas obras» (Moote, 1970). Dios respondería al hombre si el hombre respondía ante Dios (Evennett, 1999).

Empero, el orden eclesiástico no podía ser mermado por malentendidos populistas por lo que el poder jerárquico se afianzaría perpetuando la necesidad de mediación a través de la confesión y los sacramentos (Maland, 1983).

España desempeñó un papel fundamental en la Contra-Reforma. La faceta represiva alcanzó allí su algidez con la inquisición, la censura de textos, la ortodoxia doctrinal y la exigencia de las instituciones eclesiásticas. Por otra parte la faceta renovadora y el fervor espiritual, alimentado por las mismas inquietudes que condujeron a la Reforma, tuvieron su representante en los místicos, un movimiento de profunda espiritualidad en el marco dogmático e institucional católico (Clissold, 1977).

El misticismo significó el ejemplo extremo de la libre autodeterminación católica para y por el ansia de Dios. El místico era un intoxicado de Dios. Ramón Llull (1235-1316), predecesor de los místicos católicos, se describía orgulloso como «loco de amor» (Clissold, 1977). El misticismo se basaba en la posibilidad del contacto de la naturaleza humana con Dios, siendo la unión consciente, personal y completa: «Un contacto verdadero del alma con la divinidad, lo que significa que Dios mismo es sentido física y emocionalmente» (Underhill, 1930, p.73).

Una figura sobresaliente del misticismo español fue Santa Teresa de Jesús (1512-1582). Los escritos sobre sus ansiedades son claros ejemplos de los temores del catolicismo de la época y su afrontamiento extremo. En Santa Teresa de Jesús encontramos

dos tipos de ansiedad: pecado/culpa y muerte/finitud, y una vía de salvación: el ansia/deseo de Dios/amor perfecto (Berthold, 1959). Esta ruta se veía como una montaña que escalar para alcanzar el amor perfecto y, por ende, la santidad (Clissold, 1977). Los que no perseveraban se estancaban en las trabas para alcanzarla, desarrollando un tercer tipo de ansiedad ligada a esa impotencia (Berthold, 1959).

Santa Teresa de Jesús (1573) propondría, entre sus novicias, la perfección espiritual como el camino para alcanzar la santidad, lo cual se nutría de «las buenas obras». La perfección espiritual no consistía en hacer cosas extraordinarias sino en hacer las cosas ordinarias extraordinariamente bien.

3.1.4. Confesión y escrúpulo

La Europa post-Reforma fue una Europa confesional. Se establecieron diferentes postulados doctrinales acordes a las diferentes mentalidades y prácticas religiosas (Schilling, 1955). En la Europa católica la mediación eclesiástica y el carácter ritualístico sacramental hicieron de la confesión un proceso estereotipado.

En el Concilio de Trento se impuso la confesión detallada como obligación sagrada. Delumeau, en su obra *Le Peche et La Peur*, rescataría del Ritual Romano (1614) la siguiente afirmación al respecto: «Para ser beneficioso y parte del sacramento de la penitencia, la confesión debe de estar acompañada de fuerte dolor y profunda humildad, y, sobre todo, debe de ser lo más completa posible, de manera que el penitente pueda decir a su confesor la naturaleza de los pecados mortales cometidos desde su bautismo o ultima confesión, su número, y las circunstancias que han cambiado su clase y aquellas que han incrementado substancialmente su grado de malicia [...] Aquel que deliberadamente evite una confesión de cualquiera de estas cosas por pena, temor, premeditada o descuidada negligencia, comete un sacrilegio que anula su confesión y le obliga a comenzarla de nuevo» (Delumeau 1983/1990, pp. 467-468).

Con la confesión el católico lograba la absolución de sus pecados a través de un mediador que proporcionaba el perdón de Dios. Esto aliviaba el temor y resolvía la culpa, sin embargo no siempre fue exitoso en su prevención. «Las buenas obras» en la post-Reforma desembocaron en tendencias meticulosas que poblaron las iglesias de hombres escrupulosos, nunca seguros de haber expuesto todos sus pecados en el confesionario, volviendo en multitud de ocasiones para ser redimidos (Mora, 1969).

Teológicamente, el escrúpulo es un temor de pecado en vano, al no haber razón que haga sospecharlo (Kilpack, 1956). La frustración de las excesivas demandas de la conciencia y la estéril repetición del mismo patrón de culpa, expiación y acumulación de más culpa (Mora, 1969) mantenía al hombre escrupuloso esclavo de los detalles y las minucias (Kilpack, 1956). Pudiera decirse que hipotecaba su vida en preparativos para el tiempo en el que finalmente estuviera en paz con Dios.

3.2. Protestantismo

3.2.1. Naturaleza humana y Dios según San Agustín (354-430)

El rechazo a la infalibilidad papal adquiere un plano secundario cuando se destapa la esencia de la protesta: una creencia alternativa a las relaciones de la naturaleza humana con la divinidad y, consecuentemente, una nueva dimensión del temor religioso y la salvación.

Sustentándose en la inspiración proporcionada por los textos sagrados, especialmente del Antiguo Testamento, los argumentos «tomistas» romanos fueron aniquilados. Lejos de considerar al pecado original una falta superficial, potencialmente subsanable, fue tildado como causa de una profunda corrupción de la naturaleza humana. Cada parte del cuerpo y del alma permanecían todavía corruptas (Jundt, 1577/1848). El relación de Adán con Dios adquiriría, después del pecado original, un cambio cuantitativo para el catolicismo mientras que lo es cualitativo para el protestantismo (Balthasar, 1952/2000). Las concepciones heredadas de San Agustín (354-430) situaron la naturaleza humana extremadamente impedida e imperfecta desde el pecado en el jardín del edén (Moote, 1970). El hombre, privado de Dios, perdió la potencialidad de alcanzar la vida divina después de la muerte y quedó expuesto al arbitrio divino. La salvación era otorgada por la irresistible gracia divina, las «buenas obras» venían después (Kirk, 1931).

La humanidad en el mundo protestante volvió al hombre único por la fe, separado del colectivo, en una libertad cristiana *sui generis* que enfatizaba la nada y la impotencia terrenal para evitar la catástrofe del juicio final. Desde un principio, los llamados a salvarse estaban predestinados a recibir la gracia de Dios (Kirk, 1931). Sobre este abono brotaría un miedo religioso protestante, el de la predestinación.

3.2.2. Luteranismo: Predestinación en lugar de culpa

Martín Lutero (1483-1546) fue el prototipo de hombre atormentado por la culpa. Desde su infancia siempre reconoció el respeto a Cristo y empalidecía al oír o pensar su nombre. Fraile de vocación, Lutero elaboró una doctrina de salvación desde su propia experiencia monástica (Pfister, 1944/1948).

Lutero creció en el seno de las asunciones católicas medievales que protegían a los monjes de todo peligro gracias a su ayuda sacramental, plegarias y a la autodisciplina inequívoca de las «buenas obras». En consecuencia, el buen monje ostentaba suficientes méritos para afrontar con garantías el juicio final ante Dios y alcanzar el premio de la salvación. Sin embargo, en el caso de Lutero, lo establecido no garantizaba alivio a un temor personal constante alrededor del sentimiento de culpa (Cranz, 1967).

El fraile de Eisleben encontró refugio en el Antiguo Testamento (Bornkamm, 1969), en concreto en los versículos de Romanos (Luther, 1545/1972). Los dogmas básicos de la iglesia primitiva fueron reflejados por Lutero en algo similar a lo siguiente: «Un Dios trinitario creador de todas las cosas. Un Dios que en la persona de su hijo se encarnó en Jesucristo. A través de Cristo, la gracia de Dios es dada a los hombres pecadores, y a través de la gracia pueden alcanzar la salvación» (Cranz, 1967, p. 86).

Para Lutero, la civilización cristiana vivía una etapa temporal en el camino a la salvación o la condena eterna. La culpa resultado del pecado, causante de la privación tras la pérdida/destrucción de la imagen divina, dejaba su lugar a la predestinación, únicamente obediente a la gracia de Dios (Berthold, 1959).

3.2.2.1. La «justificación» junto a la «predestinación»

Para el luteranismo, los estados del hombre (*status hominis*) desde su creación podrían describirse como sigue: el primero o estado paradisiaco (*status innocentiae*) en el que existía un perfecto entendimiento entre el hombre y la divinidad que fue suplantado por un estado de miserabilidad (*status miseriae*) del que fue responsable el propio hombre, generando el pecado, lo que le sumiría en la miseria y la culpa. Desde ese estado el hombre podía liberarse a través de la fe en Cristo, llegando al *status gratiae* cuando se daba cuenta de que podía expiar la miseria y la culpa por el sacrificio de Cristo. Finalmente, el hombre quedaba a la espera del *status gloriae*, que proveería la salvación definitiva sin olvidar la posibilidad de lo contrario, la desesperación eterna (*status damnationis*) (Kalb, 1965). El papel del hombre en el camino de la Salvación no era completamente nulo para el luteranismo, empero era engullido por la paradoja de lo inexorable.

En este proceso, el *status gratiae* basado en la fe era el primer escalón hacia la salvación. Sin el conocimiento de Cristo y la fe en Él nadie podía ser salvado (Preus, 1970). El hombre destinado a salvarse debía de estar preparado para recibir la gracia divina a través de la «justificación por la fe». Lutero adoptaría este concepto, utilizado por San Pablo (10 a. C.-67 d. C.) en Romanos, que incluía arrepentimiento, fe, esperanza y caridad en el predestinado a afrontar la aceptación del ofrecimiento divino de la salvación (Kreeft, 1988).

3.2.3. Calvinismo: «Rex tremendae majestatis»

Calvino (1509-1564) encontró en la gracia de Dios, como otros reformadores, el bálsamo para aliviar el temor emergente de la culpa (Pfister, 1944/1948). La culpa, para Calvino, era la causa inmediata del pecado, un sentimiento interno del corazón o sentido de pecado (Calvin, 1536/1599). El carácter voluntario de la violación de la

regla por Adán en el Edén, trascendía el puro instinto ya que fue responsable cognitivamente y, por tanto, el sentido o consciencia de pecado permanecería indeleble e inevitable (Reid, 1961).

Si Lutero ha de considerarse el genio rompedor del poder y los cánones romanos, Calvino fue el seguidor frío, equilibrado y sistemático que daría una consistencia racionalista a la Reforma conforme a una interpretación rígida de la *Sola Scriptura*. Juan Calvino fundaría una religión más pragmática que la luterana. La coherencia extrema que Calvino buscaba en las sagradas escrituras fue la raíz de la crítica a la visión luterana de Dios. Para Lutero el Nuevo Testamento era un reflejo del Antiguo aunque esta similitud se matizaba en las aproximaciones a la Deidad. Lutero distinguía al *Yahvé* colérico, implacable (*deus absconditus*) del antiguo testamento del Cristo redentor, misericorde (*deus revelatus*) del nuevo. El reformador ginebrino fue incapaz de aceptar esta supuesta contradicción y sólo concebía al Dios trascendente, inescrutable del Antiguo Testamento; la supremacía de su *Maiestas* (Aranguren, 1954/1995). La omnipotencia divina calvinista rompería treguas católicas medievales para calmar el temor a Dios. La *potentia dei absoluta* medieval matizada con la *potentia dei ordinata* no encontraría nicho en los postulados calvinistas. De hecho, Calvino trasformaría al Dios «padre» católico en un tirano arbitrario a los ojos del hombre. El rechazo de la doctrina que separaba la omnipotencia de la justicia divina podía generar la imagen de un Dios «endemoniado», idea que Calvino se ocuparía de enterrar basándose en Su providencia, cuyas decisiones no siempre eran claras para los seres terrenales (Steinmetz, 1995).

En la brecha abierta entre el hombre y Dios tras el pecado original no cabía la posibilidad del Cristo redentor luterano. La religiosidad cristocéntrica de Lutero fue teocéntrica en Calvino, de modo que el unitarismo, para algunos historiadores, desplazó a la trinidad (Aranguren, 1954/1995), mientras que para otros fue tomada como ejemplo para la redefinición calvinista en torno a las relaciones entre lo divino y lo humano (Butin, 1995).

3.2.3.1. Elección y reprobación

Los principios calvinistas parten del principio de los tiempos. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, sin embargo el hijo eligió buscar la dignidad en sí mismo en vez de rendir pleitesía al padre como fuente de creación, conocimiento y bondad (Gerrish, 1967). Desde entonces la humanidad acumuló una deuda, cuyo vencimiento era voluntad del adeudado y ajena al deudor (Reid, 1961).

La doctrina calvinista asentaría en un grado absoluto de deprivación, con preponderancia de la ley sobre el evangelio (Hesselink, 1988). El calvinismo atacaría la idea evangélica de que aquellos que tenían fe serían salvados y por tanto impondría la predestinación a la gloria sobre la predestinación a la gracia. La doctrina de la predesti-

nación calvinista era el efecto de la dictadura de Dios en vez del motivo de la esperanza de salvación que postuló Lutero (Pfister, 1944/1948). En este sentido, la fe en Cristo no sólo era irrelevante en la salvación sino que en ocasiones podía ser un obstáculo para alcanzar la última verdad teocrática. La elección precedía a la «justificación por la fe» y la búsqueda de piedad era la única licencia humana como reconocimiento del absolutismo escatológico de Dios (Preus, 1970).

Dios, en su derecho de perdonar o castigar a la raza humana totalmente viciada, dividiría a la humanidad en dos grupos diferenciados sin posibilidad de intercambio entre ellos (Engel, 1988). El grupo de los elegidos para la llamada divina, que alcanzaban la gloria de la vida eterna; y el grupo de los condenados, al no ser elegidos, que persistían en la obstinación, la ignorancia y desprecio a las escrituras y en lo viciado, lo que tenía como final la condena a la muerte eterna (Delumeau, 1983/1990).

La resolución sobre la salvación estaba predeterminada desde el principio y no obedecía a más razón que a la voluntad de Dios, obscura para el hombre. De hecho la opacidad de la decisión inicial no se desvelaba hasta el juicio final, perpetuándose el pesimismo y catastrofismo medieval en torno al fin del mundo (Osiander, 1545/1548).

3.2.4. Anglicanismo: «Via media»

Colocar al anglicanismo en el mismo apartado que al luteranismo o al calvinismo de la inmediata post-Reforma puede llevar a la controversia en el ámbito doctrinal. Durante los siglos XVI y XVII, el anglicanismo tocaba con una mano a Ginebra, cuna calvinista, y con la otra a Roma (Nevins, 1872). Para entender este indeterminismo deben destaparse las bases de la Reforma inglesa, basada, inicialmente, en intereses personales soberanos que llevaron a la ruptura con el sistema papal. Con certeza, Enrique VIII (1491-1547) podría haber quedado satisfecho conservando el catolicismo como religión oficial tras la ruptura con Roma. Su reacción hacia el luteranismo u otras formas de protesta fue siempre extremadamente negativa, tachándoles de calumniadores, cismáticos o amenazas para la sociedad. Sin embargo, el protestantismo, especialmente el calvinismo, encontró condiciones favorables para su asentamiento, además del respaldo de consejeros reales como Cranmer (1489-1556) o Cromwell (1485-1540) que se valieron de intereses monárquicos para enraizar el protestantismo continental (Heinze, 2005). Su influencia en los Diez Artículos, emitidos por Enrique VIII en 1536, motivó una primera aproximación a la salvación en el nuevo marco inglés con aseveraciones como: «Los pecadores alcanzarán su justificación a través de la constrictión y la fe junto con la caridad [...] ninguna de las ceremonias tiene poder para eliminar el pecado, sólo valen para elevar nuestras mentes hacia Dios, el único que puede perdonarnos» (Manschreck, 1974, p. 248).

La entrada sibilina de las doctrinas protestantes en los artículos reales, se aceleró y «calvinizó» después de la muerte de Enrique VIII. El reinado de su hijo Eduardo VI (1537-1553), iniciado en regencia liderada por Edward Seymour, Duque de Somerset (1506-1552), significó la absorción gradual de los postulados protestantes más extremistas (Heinze, 2005), que desembocarían en los Cuarenta y Dos Artículos (1553) alimentados por Cranmer y firmados por Eduardo un mes antes de su muerte. El posterior reinado de María Tudor (1516-1558) representaría un intento de vuelta al catolicismo con la abolición de los mencionados artículos (Manschreck, 1974).

Isabel I (1533-1603) fue más astuta a la hora de valorar el carácter histórico inglés y eligió una «via media» en religión que no favorecía el papismo ni el protestantismo extremo (Manschreck, 1974), ambos rechazados por la mayoría social. De esta manera la iglesia anglicana, bajo su mandato, buscó la formulación de algunos aspectos de la doctrina calvinista en términos ambiguos que tanto los católicos como los calvinistas pudieran aceptar (Carnegie, 1925). Los Cuarenta y Dos Artículos se redujeron a Treinta y Nueve (1563) y la ambigüedad afectó a la salvación, remansada en una vaguedad e inconsistencia que dejaba al individuo interpretar las materias de salvación según su deseo. Entre los artículos suprimidos por Isabel I estaba el XVII que trataba directamente la salvación de un modo que podía parecer calvinista (Moote, 1970). Aún con este intento aglutinador, muchos no quedaron conformes y los vaivenes doctrinales se sucedieron para aparentemente tender, como Willis Nevins (1872) resaltó, al poderío de la *high* y *broad church* sobre la *low church*, o lo que es lo mismo, a las facciones de la iglesia anglicana alejadas de dogmas y más próximas al originario compromiso, el cisma papal y la moral, sobre la ultra-protestante o doctrinal.

4. LA SALVACIÓN DEL HOMBRE EN LA POST-REFORMA Y EL PROCESAMIENTO DEL TEMOR A LA MUERTE

La hostilidad doctrinal detonada en el siglo XVI tiene su nexo de unión en los temores medievales en torno al perdón de los pecados y su consecuencia en el juicio final. La culpa de pecado, delirante más que afectiva (Berrios et al., 1992), era el fundamento de la condena ante los ojos de Dios, y su perdón una bendición de incalculable valor (Brown, 1876).

El hombre, como parte de la humanidad, se veía relacionado con el pecado de la vieja humanidad, y como individuo, dada esa ancestral naturaleza, se sentía empujado irresistiblemente al pecado y la culpa (Bonhoeffer, 1931/1996). Sin embargo, ninguna de las doctrinas post-Reforma abordaron la salvación integrando ambos componentes. El catolicismo enfatizó el colectivo sobre el individuo a través de una imagen divina permeable a la misericordia, que atendía a la mediación eclesiástica y al ritual grupal, mientras que el protestantismo se volcó en las relaciones directas del hombre como

individuo con un Dios estricto para afrontar la indeseable herencia del pecado de la humanidad (ver figura 1).

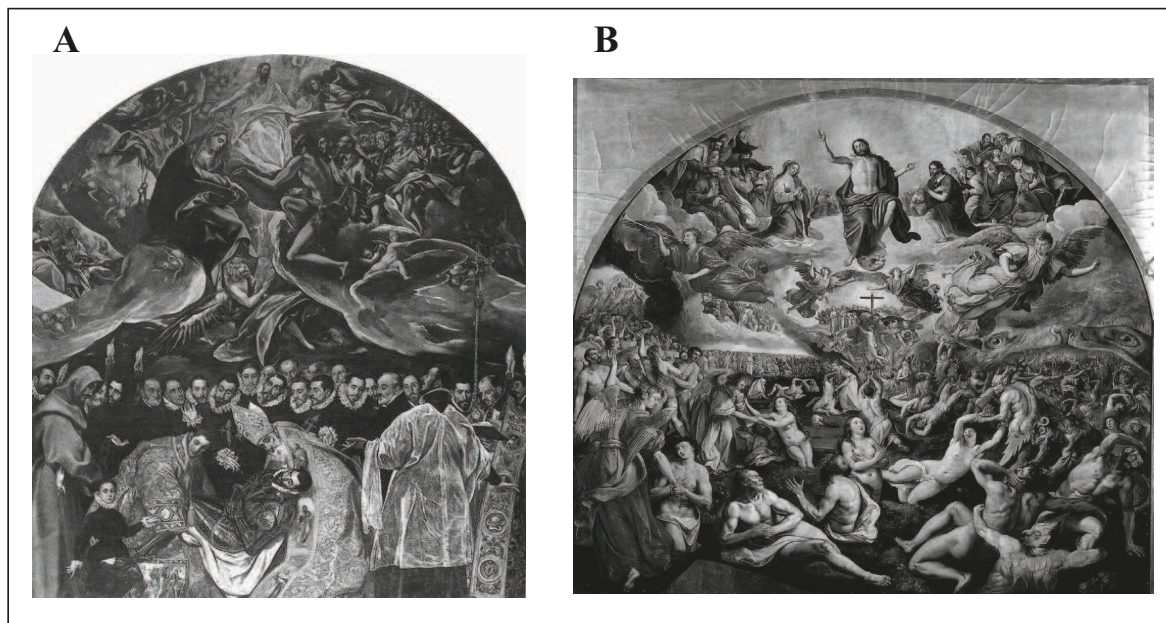


Fig. 1. Comparativa artística del juicio final en el siglo XVI:

- A. Theotokopoulos, D. (El Greco), 1586-1588. El Entierro del Conde Orgaz
 B. de Vos, M., 1570. Juicio Final

El temor religioso en el siglo XVI era necesario e incluso saludable a juicio de las corrientes religiosas establecidas en la Europa occidental. Esto obedecía paradójicamente a su carácter ansiogénico para el individuo, que trataba de evitarlo uncido a doctrinas de salvación. La manera de tratar esa ansiedad tendría diferentes desarrollos según las diferentes concepciones de la naturaleza humana y sus relaciones con Dios.

La culpa resultante del pecado original se erigió como la fuente de ansiedad ante la muerte tanto para las doctrinas protestantes como para el catolicismo (ver figura 2). Para el protestantismo, el pecado original provocó una ruptura irreversible en la interacción de Dios con su criatura, mientras que para Roma la desobediencia en el jardín del edén siempre se entendió como el distanciamiento entre el padre y el hijo. Sin embargo, el temor al juicio final derivado de la culpa compartía espacio en ambos flujos doctrinales para bifurcarse en la elaboración del camino hacia el perdón y, por tanto, a la salvación. El catolicismo pondría a disposición del colectivo humano un arsenal de medios dirigidos por la iglesia con el propósito de facilitar el acercamiento a Dios de aquellos que expresaban libre voluntad de hacerlo. La búsqueda de la perfección espiritual se fundamentaba en las «buenas obras», siempre dominantes sobre la fe, y regidas por ritos y sacramentos. El protestantismo impuso la predestinación que,

lejos de calmar el temor al juicio final por la culpa «delirante» de pecado, agudizó el desvalimiento individual ante un futuro escatológico predeterminado. Si bien el luteranismo dejó un lugar al individuo para prepararse para la llamada de Dios a través de la «justificación por la fe», el calvinismo negó cualquier rol al hombre en lo que desde un principio estaba decidido. El conocimiento sobre la satisfacción de ser elegido o el desamparo de la condena era reservado hasta el momento del juicio final. A pesar de las denominadas «evidencias metafísicas» calvinistas, como la «llamada» o la «constante superación», que podían teóricamente podían llegar a confirmar la elección o condena antes de la muerte, la duda era común e inevitable (Rotenberg, 1978).

La incertidumbre sobre el futuro, representaría otra confluencia en el flujo de las doctrinas sobre la salvación del hombre en la post-Reforma. En el caso del catolicismo, dado el papel activo del hombre en su salvación, la duda se basaba en preguntas personales como «¿habré hecho lo necesario para salvarme?». La necesaria perfección dividía a los colectivos según umbrales de satisfacción, siempre ligados al respaldo y beneplácito eclesiástico. Algunos de aquellos que sentían no haber alcanzado la citada satisfacción se sumían en un deseo incontrolable de santidad (místicos) que conllevaba una abnegación personal, extremismo ritualístico y autoexigencia (Pfister, 1944/1948), sugerentes de situaciones similares a lo que hoy denominamos conductas obsesivo-compulsivas.

La incertidumbre protestante, diferente en origen, sólo se abría a dos vías: la de la esperanza de ser uno de los elegidos, o la de la desesperación de formar parte de la gran masa de condenados sin posible solución. La desesperación protestante representaría una muestra del posible colapso ante lo que el individuo que afronta presiones altamente amenazadoras considera una inminente e inevitable catástrofe (Clark, 1995).

4.1. *Las culpas a Dios*

El temor a Dios no era algo nuevo en la historia de la religión. La Biblia, bajo el término *pachadh*, describió lo que hoy se podría catalogar como ansiedad debida a un anormal temor a Dios (Hastings, 1909). El refinamiento de estas experiencias pudo verse influido por el legado de la Reforma, en el siglo XVI, cuando el nuevo humanismo religioso escindió y sistematizó las maneras de temer a Dios.

Robert Burton (1577-1640) en *The Anatomy of Melancholy*, obra que significaría una aproximación a las posibles conexiones entre los males de la sociedad, mente y cuerpo (Stone, 2002), analizó la melancolía religiosa en el nuevo escenario inglés creado tras el protestantismo. Burton, describió individuos con melancolía religiosa, término inespecífico que aunque se correspondería más con lo que hoy llamamos depresión también incluía algunas manifestaciones propias de la ansiedad, que se creían abandonados o condenados por Dios, que se acusaban a ellos mismos noche y día, temblando

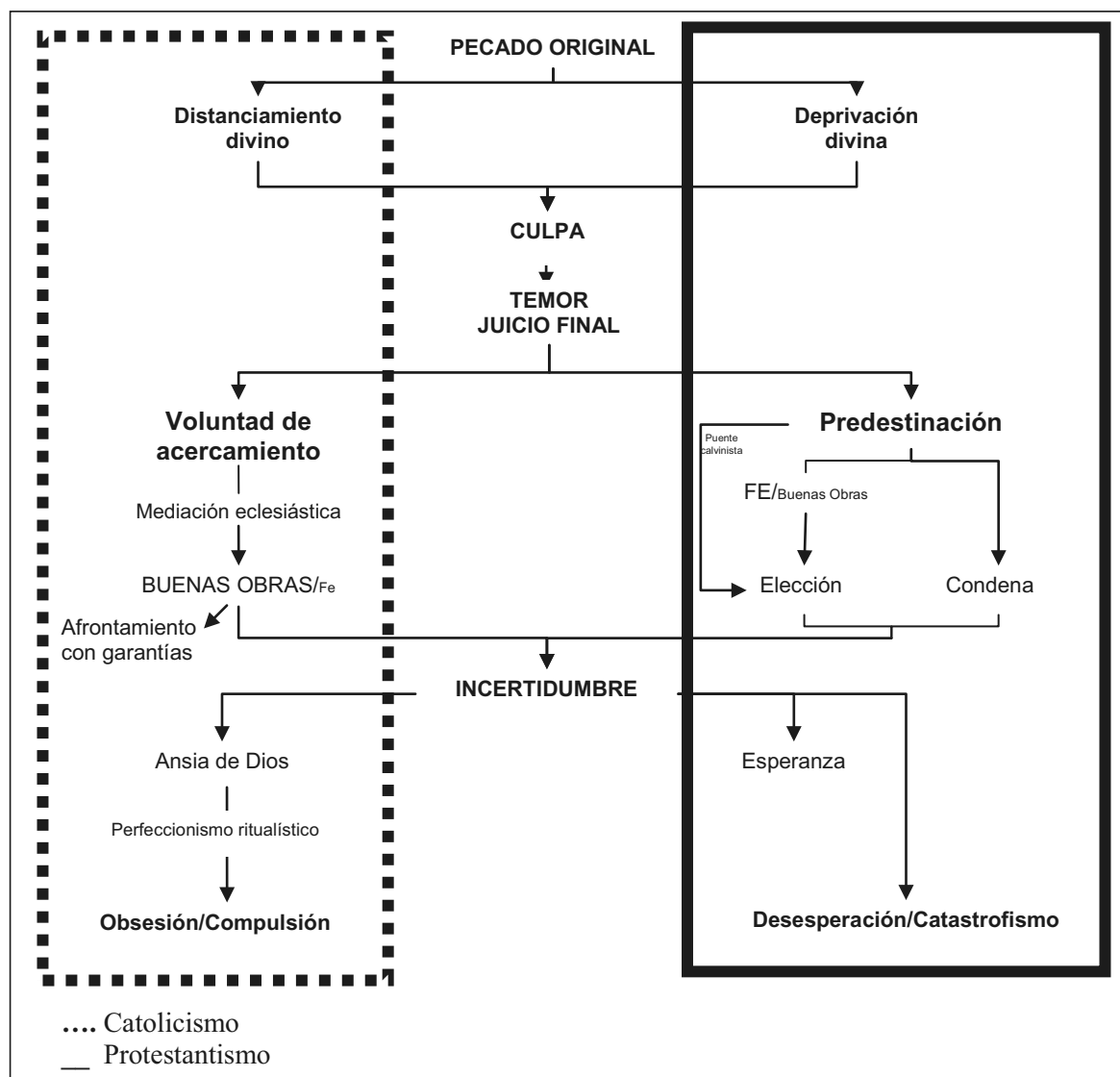


Fig. 2. Evolución del temor al juicio final siguiendo las doctrinas de salvación post-Reforma.

y pensando en la muerte próxima y la cólera de Dios. Burton también atribuiría este tipo de melancolía a visiones adulteradas de Dios que provocaban intensos temores basados en preguntas inútiles e inapropiadas sobre la trinidad, resurrección, elección, predestinación, reprobación o los fuegos del infierno (Burton, 1620/1883).

Como Heinroth (1773-1843) resumió en el siglo XIX, la ofensa del hombre a la forma más alta de vida motivó un estado de pecado que a través de las doctrinas religiosas, responsables de inhibiciones y restricciones vitales, evolucionaría a un estado de enfermedad mental (Heinroth, 1818/1975).

5. LA SALVACIÓN DEL HOMBRE EN LA POST-REFORMA Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA ANSIEDAD

El temor a la muerte siempre fue generador de ansiedades así como de búsqueda de bálsamos para afrontarla con seguridad. En este sentido, la post-Reforma dejó dividida a la sociedad europea occidental en las vías para alcanzar la salvación y, por tanto, saldar la deuda del pecado original con Dios. El catolicismo mantuvo, *grosso modo*, la culpa de pecado como objeto de ansiedad, y exacerbó las conductas obsesivo/compulsivas dado su carácter mediático/colectivo y la figura de un Dios padre que podía llegar a atender a su hijo. Las doctrinas protestantes también partieron de la culpa, pero el nivel de ansiedad derivado del temor al juicio final se intensificó por el papel inexistente del hombre ante las decisiones de un Dios creador sordo para su criatura. El hombre, en soledad, tenía que afrontar el castigo divino a la humanidad. La falta de claras escapatorias y la impotencia ante lo inevitable sumían a algunos individuos en la desesperación y el catastrofismo.

Es complicado fijar la relevancia de los acontecimientos religiosos acaecidos en los siglos XVI y XVII en la descripción y evolución fenomenológica de la ansiedad. Sin embargo, los análisis expuestos en relación a las doctrinas sobre la salvación del hombre en la post-Reforma y sus respectivas consecuencias recuerdan descripciones psicopatológicas inmediatamente posteriores en torno al origen y curso de la ansiedad.

Más complejo aún es establecer si los temores y las vías de salvación post-Reforma introdujeron nuevas variables en las manifestaciones de la ansiedad o, yendo más lejos, si las nuevas corrientes religiosas indujeron diferentes formas de afrontarla y/o tolerarla.

NOTA

Este trabajo ofrece una visión estratificada del panorama religioso inmediato a la Reforma. Deben de tenerse en cuenta las múltiples ramificaciones de las corrientes religiosas instauradas en Europa a partir de las troncales abordadas en este estudio. Por otra parte esta estratificación no desenmaraña la retroalimentación con los escenarios filosóficos/médicos/sociales que, como amalgama, darían forma a las descripciones fenomenológicas posteriores. Sin embargo, este tipo de análisis favorece la comprensión aislada de las doctrinas de las grandes y originales religiones europeas occidentales y su posible papel en la elaboración de la ansiedad.

REFERENCIAS

- Adam, K. (1924). *Das Wesen des Katholizismus*. Augsburg: Haas & Grabherr.
Addy, J. (1989). *Sin and Society in the Seventeenth Century*. London: Routledge.

- American Psychiatric Association (1952). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. 1st Edition*. Washington DC: American Psychiatric Association.
- Aranguren, J.L.L. (1954/1995). *El Protestantismo y la Moral*. Barcelona: Península.
- von Balthasar, H.U. (1952/2000). *The Christian and Anxiety*. San Francisco: Ignatius Press.
- Berrios, G.E., Bulbena, A., Bakshi, N., et al. (1992). Feelings of Guilt in Major Depression. Conceptual and Psychometric Aspects. *British Journal of Psychiatry*, 160, 781-787.
- Berrios, G.E. (1999). Anxiety Disorders: A Conceptual History. *Journal of Affective Disorders*, 56, 83-94.
- Berthold, F. (1959). *The Fear of God. The Role of Anxiety in Contemporary Thought*. New York: Harper & Bros.
- Biddle, W.E. (1955). *Integration of Religion and Psychiatry*. New York: Macmillan.
- Bonhoeffer, D. (1931/1996). *Act and Being. Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bornkamm, H. (1969). *Luther and the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press
- Braaten, C.E. (1967). Paul Tillich and the Classical Christian Tradition. En C.E. Braaten (Ed.), *A History of Christian Thought. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* (pp. 13-34). New York: Harper and Row.
- Brown, R. (1876). *The Fear of God in Relation to Religion, Theology and Reason*. Edinburgh: A. Ellison.
- Burton, R. (1620/1883). *The Anatomy of Melancholy*. London: Chatto and Windus.
- Butin, P. W. (1995). *Revelation, Redemption and Response*. New York: Oxford University Press.
- Calvin, J. (1536/1599). *Institutes of the Christian Religion*. London: Arnold Hatfield for Bonham Norton.
- Carnegie, W.H. (1925). *Anglicanism. An Introduction to its History and Philosophy*. London and New York: G. P. Putnam's Sons.
- Clark, M. J. (1995). Anxiety disorders. Social Section. En G.E. Berrios, R. Potter (Eds.), *A History of Clinical Psychiatry: The Origin and History of Psychiatric Disorders* (pp. 563-572). New York: New York University Press.
- Clissold, S. (1977). *The Wisdom of the Spanish Mystics*. London: Sheldon Press.
- Cranz, F.E. (1967). Martin Luther. En B.A. Gerrish (Ed.), *Reformers in Profile* (pp. 86-114). Philadelphia: Fortress Press.
- Delumeau, J. (1983/1990). *Sin and Fear. The Emergence of a Western Guilt Culture 13th-18th Centuries*. New York: St Martin's Press.
- Engel, M.P. (1988). *John Calvin's Perspectival Anthropology*. USA: American Academy of Religion.
- Evennett, H.O. (1999). Counter-Reformation Spirituality. En D.M. Luebke (Ed.), *The Counter-Reformation: The Essential Readings* (pp. 47-64). Oxford: Blackwell publishers.

- Gerrish, B.A. (1967). John Calvin. En Gerrish, B.A. (Ed.), *Reformers in Profile* (pp. 142-164). Philadelphia: Fortress Press.
- Gordon, B. (1996). *The Later Reformation. Vol. 2*. Hants: Scolar Press.
- Hastings, J. (1909). *Dictionary of the Bible*. Edinburgh: T.&T. Clark.
- Heidegger, M. (1927/1979). *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer Verlag.
- Heinroth, J.C. (1818/1975). *Textbook of Disturbances on Mental Life or Disturbance of the Soul and their Treatment. Vol. 1*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Heinze, R.W. (2005). *Reform and Conflict. From the Medieval World to the Wars of Religion*. Michigan: Baker books.
- Hesselink, J. (1988). Law and Gospel or Gospel and Law? Calvin's Understanding of the Relationship. En R.V. Schnucker (Ed.), *Calviniana. Ideas and Influence of Jean Calvin* (pp. 13-32). Michigan: Edward Brothers.
- Jundt, A. (1848/1577). *La Formule de la Concorde*. Paris: Je Sers.
- Kalb, F. (1965). *Theology of Worship in 17th Century Lutheranism*. Saint Louis: Concordia Pub. House.
- Kierkegaard, S. (1844/1980). *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press.
- Kilpack, G. (1956). *Scruples*. Wallingford, Pennsylvania: Pendle Hill,.
- Kirk, K.E. (1931). *The Vision of God. The Christian Doctrine of the Summum Bonum*. London-New York: Longmans, Green and Co.
- Kreeft, P. (1988). *Fundamentals of the Faith*. San Francisco: Ignatius Press.
- de Lubac, H. (1947/1950). *A Study of Dogma in relation to the Corporate Destiny on Mankind*. London: Burns, Oates and Washbourne.
- Luther, M. (1972). «Vorrede auff die Epistel S. Paul an die Romer». En H. Hans Volz and H. Blanke (Eds), *Die Gantze Heilige Schrifft Deudsch 1545 aufs New Zurericht* (pp. 2254-2268). Munich: Roger & Bernhard; first edition 1545.
- Maland, D. (1983). *Europe in the Seventeenth Century*. London: Macmillan.
- Manschreck, C.L. (1974). *A History of Christianity in the World. From Persecution to Uncertainty*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Moote, A.L. (1970). *The Seventeenth Century. Europe in Ferment*. Lexington: D.C. Heath and Company.
- Mora, G. (1969). The Scrupulosity Syndrome in Clinical Psychiatry and Religion. En E. Pattison (Ed.), *Clinical Psychiatry and Religion* (pp. 163-174). Boston: Little, Brown Company.
- Nevins, W. (1872). *An Essay on Protestantism, Anglicanism and Romanism*. London-Edinburgh: Williams and Norgate.
- Osiander, (1545/1548). *The Conjetures of the End of the World*. Nuremberg: Antwerp.
- Pennington, D.H. (1970). *Seventeenth Century Europe*. London: Longman Group.

- Pfister, O. (1944/1948). *Christianity and Fear. A Study in History and in the Psychology and Hygiene of Religion*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Preus, R.D. (1970). *The Theology of Post Reformation Lutheranism: A Study of Theological Prolegomena*. Saint Louise: Concordia College.
- Reagan, C.E. and Stewart, D. (1978). *The Philosophy of Paul Ricoueur. An Anthology of His Work*. Boston: Beacon Press.
- Reid, J. K. S. (1961). *Calvin, J.: Concerning the Eternal Predestination of God*. London: James Clarke and Co.
- Rotenberg, M. (1978). *Damnation and Deviance*. London: Collier Macmillan Publishers.
- Saint Teresa of Jesus (1573/1952). *The Way of Perfection*. Burn Oates, London.
- Schilling, H. (1955). Confessional Europe. En T.A. Brady, H.A. Oberman, J.D. Tracey (Eds.), *Handbook of European History* (pp. 641-681). Leyden: Brill Academic Publishers.
- Sommerville, J. P. (1953/2001). The Power of Kings: Monarchy and Religion in Europe 1589-1715 (review). En *Journal of Interdisciplinary History*, 2001, 31(3), 436-437.
- Steinmetz, D. (1995). *Calvin in Context*. New York: Oxford University Press.
- Stone, M.H. (2002). History of Anxiety Disorders. En D.J. Stein, E. Hollander (Eds.), *Textbook of Anxiety Disorders* (pp. 3-11). Washington: The American Psychiatric Publishing.
- Tillich, P. (1952). *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press.
- Trevor-Roper, H.R. (1967). *Religion, the Reformation and Social Change*. London: Macmillan.
- Underhill, E. (1930). *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. London: Methuen and Co.
- Whitney, J.P. (1939). *Reformation Essays*. London: Macmillan.
- Whitney, J.P. (1940). *The History of the Reformation*. London: Macmillan.

Artículo recibido: 02-04-12

Artículo aceptado: 14-05-12

