

## Análisis de la melancolía y del *pathos* como si de una trenza se tratara: tres perspectivas entramadas en el devenir de la existencia

Juan Domingo Martín Fernández<sup>1</sup>

U.C.A., Vinaroz, Castellón

El artículo hace un repaso detallado de las reflexiones y conclusiones extraídas de la investigación doctoral del autor, que establece una comparación entre *dos* perspectivas -la freudiana y la cristiana- para abordar el sufrimiento de la melancolía, definida como el lamento humano de existir para padecer dolor y desdicha, o lo que es lo mismo, la historia de los traumas y las pérdidas de cada sujeto. A ambas se añade en este trabajo la perspectiva del paradigma relacional o intersubjetivo, como un abordaje triangular que permite dialogar y conciliar ambos polos discrepantes en una armonía resolutive -vinculada a la melancolía clásica- que se centra por encima de todo en la ética de la responsabilidad con el otro. Esta ética integra todas las diferencias sintomáticas en una comunión que *trasciende* al individuo, lo libera de imágenes narcisistas o tristezas inmanentes y convierte su vida en una *apuesta* de confianza por los demás, lo que los cristianos llaman "la resurrección de la carne". Ello se puede explicar como una "unidad que supera el conflicto" porque se funda en la fe, inseparable de la caridad, e incluso abierta a la gracia divina bajo la conciencia de la duda. Esta creencia que refuta la melancolía no responde a una lectura moral o normativa de una ley, sino a la vivencia espiritual de la salud o *salvación* que la persona encuentra cuando el sufrimiento del *pathos* cobra el sentido de "ser para la relación": un servicio alegre al Otro por encima del Yo. Ciertamente el entramado de todas estas perspectivas recuerda a una trenza. - **Palabras clave:** Melancolía, pulsión, culpa, narcisismo, identificación, Freud, Cristianismo, liberación, relacional, ética, conversión, fe

This article offers a detailed revision of reflexions and conclusions that have been extracted from the author's doctoral research, which establishes a comparison between *two* perspectives - the Freudian one and the Cristian's- to approach the suffering of the melancholia. This one has been defined as the human lament of existing to suffer pain and misery, or what's the same: the history of the traumas and losses of every subject. The perspective of the relational / intersubjective paradigm is added to both of them in this paper, as a triangular approach which allows to dialogue and to reconcile both discrepant poles into an operative harmony - linked to classic melancholia – which focuses above all on the ethics of the responsibility with the other. These ethics integrate all the symptomatic differences in a communion which *transcends* over the individual, it liberates him from narcissist images or immanent sorrows and it converts his life into a confidence *bet* for the others, what is named by Christians as "the resurrection of the body". It can be explained as an "unit that overcomes the conflict" because it's founded on the faith, inseparably of the charity, and even it's opened to the divine grace under the conscience of the doubt. This belief that refutes the melancholia does not respond to a moral or normative reading of a law, but to the spiritual experience of the health or *salvation* that the person finds when the *pathos'* suffering receives the sense of "being for the relationship": a happy service to Other over Me. Really the criss-cross of all these perspectives resembles a braid. - **Key Words:** Melancholia, drive, fault, narcissism, identification, Freud, Christianity, liberation, relational, ethics, conversion, faith

*English Title:* Analysis of melancholia and *pathos* as they were a braid: three perspectives criss-crossed into existence's development

### **Cita bibliográfica / Reference citation:**

Martín Fernández, J.D. (2016). Análisis de la melancolía y del *pathos* como si de una trenza se tratara. Tres perspectivas entramadas en el devenir de la existencia. *Clínica e Investigación Relacional*, 10 (1). 125-165. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de [www.ceir.info](http://www.ceir.info)] DOI: 10.21110/19882939.2016.100110

<sup>1</sup> Psicólogo Clínico, Máster en Psicoterapia Psicoanalítica Relacional, miembro de IPR. Doctorado en Filosofía en noviembre de 2015 con la tesis titulada: "Aproximación a la melancolía. Una comparación entre dos perspectivas: la freudiana y la cristiana". En la actualidad trabaja como Facultativo Especialista en la Unidad de Conductas Adictivas de Vinaroz (Castellón). E-mail: [juandomismo@yahoo.es](mailto:juandomismo@yahoo.es)

## 1.-Introducción. Semblanza clásica de la melancolía.

La melancolía es el *pathos* más antiguo del que se tiene constancia, presente en multitud de escritos y obras de arte antiguas, conocida y catalogada con detalle en los tratados médicos de los primeros siglos de la Historia. Durante milenios el estudio de la melancolía tuvo una triple inspiración: filosófica, literaria y médica (donde pueden incluirse las referencias psicológicas actuales, a las que este trabajo se va a referir). La *bilis negra* -etimología griega del vocablo "melancolía"- era uno de los cuatro *humores* de la teoría *hipocrática*, y se caracterizaba ante todo por la tristeza y el miedo, dentro de una gran heterogeneidad que abarcaba todas las formas de enajenación mental, excepción hecha de la cólera y el furor (si bien la manía sería asociada a la melancolía a partir del siglo I, con Areteo de Capadocia). Su principal cualidad era la solución de continuidad entre todas sus formas, desde la morbosa y apática hasta la artística y genial, de modo que prevalecía una visión de unidad y armonía dentro de la naturaleza humana; distintas medidas (temperamentos) comprensibles unos con otros porque todos estaban anclados en el mismo eje, que explicaba tanto la compensación de los sujetos sanos como el desequilibrio de los enfermos.

La melancolía era por consiguiente el *humor* asociado a la locura lo mismo que al talento, una gran potencia especulativa de la *psiké* humana que se creía inspirada por el dios Saturno -divino a la vez que brutal-, lo cual aunaba en la persona componentes heroicos y decadentes, la felicidad y la tristeza, el sufrimiento de la soledad con la misma creación. Aristóteles (s. IV a.C) lo plasmó con agudeza en su famoso "problema XXX" (p. 79).

"¿Por qué aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal como lo explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?"

Luego cabe destacar que nos hallamos ante la entidad *proteiforme* por antonomasia: cambiante y ambigua, hecha de pliegues y hélices, en la clínica va a adoptar numerosas formas, porque va a ser somática y psicógena a la vez, profunda tanto como superficial, pasiva unas veces y activa otras; como el borde candente entre la materia y el espíritu, la conciencia y el cuerpo. La melancolía ha sido llamada *locura lúcida*, la menos regresiva de las psicosis puesto que en la mayoría de los casos conserva la identidad y la esfera del Yo. En suma, se puede concluir que estamos ante el fondo denominador de la existencia humana, de la cultura y el deseo, la salud mental y la actividad proactiva; un misterio filosófico y clínico, inmanente y trascendente, donde se entrecruzan las grandes preguntas de la psicología con las de la religión.

Éste es precisamente el objeto de debate y reflexión que me ha movido a investigar la melancolía en una Tesis Doctoral de Filosofía recientemente defendida (Martín Fernández, J.D., 2015), de la que este texto publica los hallazgos principales al tiempo que conecta con el

paradigma del pensamiento relacional. La conclusión principal que arroja el estudio comparativo entre la visión freudiana de la melancolía y la aproximación cristiana al fenómeno es que ambas lecturas identifican el *pathos* -la pasión, el sufrimiento, el dolor humano- como la naturaleza propia del hombre, esto es, el *locus* de la dignidad de nuestro ser. La dialéctica freudiana entiende el sufrimiento como el registro fenomenológico y clínico de la polaridad de opuestos, que pugnan en el inconsciente y cuya solución de compromiso genera síntomas; las fuerzas humanas de distinto signo, con representaciones y afectos conscientes e inconscientes, primarios y secundarios, entran en contacto y el producto es la insatisfacción, el *pathos* del sujeto que no está como quiere y ansía algo diferente, en forma de deseo o de lamentación. Por su parte, para la doctrina cristiana el dolor está unido a nuestra naturaleza finita y pecadora, y a la vez representa como ningún otro símbolo la solidaridad del Crucificado y la misericordia del Amor de Dios.

Veamos cada parte por separado antes de ponerlas en común y conectarlas con el pensamiento relacional, como hebras distintas que juntas y entrecruzadas formarán un entramado semejante a una trenza, metáfora ingenua con la que se puede comparar el devenir de nuestra existencia -una trenza de incontables hilos, de los que este artículo aspira a analizar estos tres-.

## **2.-Sigmund Freud y la melancolía del individuo salvaje y primitivo.**

La melancolía es el fenómeno clínico que permite a Freud avanzar en la investigación del inconsciente en dos momentos decisivos de la construcción del Psicoanálisis: durante la etapa fundacional, cuando proyecta la transición del modelo neurológico al psicológico en el análisis del aparato psíquico -los *manuscritos* de la correspondencia con Fliess, entre 1892 y 1897, que se editaron póstumamente-, los casos de melancolía le sirven al autor para encontrar una articulación viable entre lo somático, lo psíquico y la realidad exterior, y varios de los términos principales se acuñan justamente explorando estos tipos (por ejemplo libido, fuerza, representación, deseo, etc.); después, en la fase avanzada de la *metapsicología* (1914-1924) aparecen nuevos conceptos fundamentales como narcisismo, libido objetal, mecanismo de la identificación, la segunda tópica, la instancia crítica e ideal del Yo, hasta el propio descubrimiento de la pulsión de muerte, todos ellos en torno al análisis de la melancolía y en el contexto depresivo general de la Primera Guerra Mundial.

Es importante considerar este contexto histórico, político y personal para entender la trayectoria *melancólica* que se observa en el movimiento psicoanalítico con el devenir de los años. Dos décadas después de la redacción del *Manuscrito G* (1895) Freud ya no piensa en los términos neurológicos de entonces, de tensiones, excitaciones, grupos de representación y descargas (el modelo económico). En la década de los años 10 del siglo XX el nuevo paradigma es *metapsicológico*: las pulsiones toman objetos e identificaciones, hay investiduras y desinvestiduras de los objetos, y la libido tiene distintos componentes que ejercitan una dialéctica entre sí. El autor reconoce que en el caso del melancólico, tal cantidad

“extraordinariamente dolorosa” en el proceso de desinvestidura del objeto perdido “no puede indicarse con facilidad en una fundamentación económica” (Freud, 1915c, p. 243).

Freud publica en 1914 *Introducción del narcisismo* y escribe *Duelo y melancolía* entre febrero y mayo del año siguiente -éste, aunque no lo publicará hasta 1917, es una clara continuación del primero-. En ellos se opera la transformación fundamental que marcará el devenir del psicoanálisis ortodoxo: la transmutación de las pulsiones y sus objetos, y la aparición y expansión de la “compulsión a la repetición” (que recibe el nombre y estatus de “pulsión de muerte” en la fecha tardía de 1920, en *Más allá del principio del placer*, pero como concepto y línea de investigación ya flotaba en el ambiente desde 1914). El estallido de la Primera Guerra Mundial ayuda a explicar la evolución del pensamiento del autor hacia un escepticismo crítico y existencialista.<sup>1</sup> Austria se ha convertido en escenario capital y aciago de trágicos sucesos, y la muerte y la ruina acechan a Freud desde múltiples flancos: sus tres hijos movilizados y en peligro de muerte, un sobrino muy querido caído en el frente, pacientes gravemente traumatizados por la guerra que acuden a su consulta, caos político y social en Viena a la caída de la monarquía imperial, con el auge del antisemitismo que culpa a judíos, socialistas e intelectuales de haber conspirado para abortar la guerra y adelantar la rendición, etc. El Psicoanálisis se hace eco de todos estos movimientos y enigmas, y se esfuerza por encontrar solución teórica a tanto interrogante: ¿cómo ha podido caer la civilización europea así de rápido, la Viena ilustrada y cosmopolita transformarse en una ciudad arruinada y peligrosa?

La respuesta se juega en el terreno de la identificación, tema común a toda la producción psicoanalítica de la época aunque no cope el título de ninguna obra en concreto. La cuestión es clave porque en ella radica la explicación de fenómenos *metapsicológicos* como la génesis del aparato psíquico, la canalización de la libido hacia los objetos, la relación primordial del bebé con estos objetos (madre, padre, ideales), todo el desarrollo y desenlace del Edipo, la constitución del *carácter* del sujeto, etc. Pues bien: *Duelo y melancolía* va a ejercer como llave central para conectar las distintas piezas entre sí. Desde *Tótem y tabú* (1912) el paradigma de la identificación es la fase oral o *canibalística* de la libido -en consonancia con la investigación de Karl Abraham en Berlín, con quien Freud está en permanente correspondencia-, porque el objeto querido y temido es introyectado y destruido a la vez en el acto de la *devoración*. La identificación oral se teorizará como algo que precede a la elección de objeto, y por ende la determina porque sirve de mecanismo primordial para que el Yo se distinga del objeto por primera vez (Freud, 1923a, p. 33).

No obstante, en la melancolía realmente no existe una investidura del objeto, sino la identificación del Yo con el objeto perdido, por el cual siente ambivalencia radical a varios niveles. La consecuencia de la pérdida del objeto es la *hemorragia libidinal*, y el Yo se dirige a sí mismo los reproches que a nivel inconsciente le achacaba al objeto. El mismo mecanismo que explica la identificación del sujeto melancólico en adelante resulta ser la clave general que explica la adhesión del individuo a los ideales paternos y, por extensión de estos, a los

grandes fenómenos sociales represivos -tesis que luego será plasmará con rotundidad en los artículos cumbre de los años 30: *Malestar en la cultura y Moisés y la religión monoteísta-*, por cuanto es la *instancia crítica* la depositaria de todas las identificaciones regresivas del sujeto, ligadas a los objetos paternos sepultados tras el complejo de Edipo.

Al tiempo que redactaba *Duelo y melancolía*, Freud escribió tres breves ensayos sobre la vida, la guerra y la muerte, que publicó en revistas de intelectuales de la época, los cuales no suelen citarse en el índice de las obras principales ni como referencias célebres, y sin embargo constituyen síntesis elocuentes y precisas del pensamiento existencialista del autor en estos años decisivos. Los ensayos llevan por título "La desilusión provocada por la guerra", "Nuestra actitud ante la muerte" (agrupados ambos bajo el epígrafe *De guerra y muerte. Temas de actualidad* en la edición Amorrortu de las *Obras Completas*, 1915a) y "La transitoriedad" (1915b). En ellos Freud plantea si un análisis superficial de la cuestión puede hacer pensar que las "malas" inclinaciones pulsionales del ser humano le son desarraigadas bajo la influencia de la educación y el medio cultural para sustituirlas por inclinaciones "a hacer el bien", de donde emergen la civilización y la convivencia. Los párrafos siguientes nos aleccionan acerca de las conclusiones:

"En realidad, no hay "desarraigo" alguno de la maldad (...). La esencia profunda del hombre consiste en mociones pulsionales; de naturaleza elemental, ellas son del mismo tipo en todos los hombres y tienen por meta la satisfacción de necesidades originarias. En sí, estas mociones pulsionales no son ni buenas ni malas. Las clasificamos así, a ellas y a sus exteriorizaciones, de acuerdo con la relación que mantengan con las necesidades y exigencias de la comunidad humana. Ha de concederse que todas las mociones que la sociedad prescribe por malas -escojamos como representativas las mociones egoístas y las crueles- se cuentan entre estas primitivas.

Estas mociones primitivas tienen que andar un largo camino de desarrollo antes de que se les permita ponerse en práctica en el adulto. Son inhibidas, guiadas hacia otras metas y otros ámbitos, se fusionan con otras, cambian sus objetos, se vuelven en parte sobre la persona propia. Formaciones reactivas respecto de ciertas pulsiones simulan la mudanza del contenido de éstas, como si el egoísmo se hubiera convertido en altruismo, y la crueldad, en compasión (...)

La reforma de las pulsiones "malas" es obra de dos factores, uno interno y el otro externo, que operan en el mismo sentido. El factor interno consiste en la influencia ejercida sobre las pulsiones malas -digamos: egoístas- por el erotismo, la necesidad humana de amar en el sentido más lato. Por la injerencia de los componentes eróticos, las pulsiones egoístas se trasmudan en pulsiones sociales (...)

El factor externo es la compulsión ejercida por la educación, portadora de las exigencias del medio cultural, y prosigue después con la intervención directa de éste. La cultura se adquiere por la renuncia a la satisfacción pulsional, y a cada recién venido le exige esa misma renuncia. A lo largo de la vida individual se produce una

trasposición continua de compulsión externa a compulsión interna (...). Las aspiraciones egoístas se mudan en altruistas, sociales. En definitiva, es lícito suponer que todas las compulsiones internas que adquirieron vigencia en el desarrollo del hombre fueron en el origen, vale decir, en la historia de la humanidad, sólo compulsiones externas" (Freud, 1915a, pp. 282-284).

Comparemos en este punto lo que el autor escribe ese mismo año del sujeto melancólico (Freud, 1915c). Primero la definición: "la melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja del sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de autocastigo" (p. 242). Y acto seguido la característica fundamental:

"El melancólico nos muestra todavía algo que falta en el duelo: una extraordinaria rebaja del sentimiento yoico, un enorme empobrecimiento del yo. En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo. El enfermo nos describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo. Se humilla ante los demás y conmisera a cada uno de sus familiares por tener lazos con una persona tan indigna. *No juzga lo que le ha sobrevenido como una alteración, sino que extiende su autocrítica al pasado; asevera que nunca fue mejor.* El cuadro de este delirio de insignificancia - predominantemente moral- se completa con el insomnio, la repulsa del alimento y un desfallecimiento, en extremo asombroso psicológicamente, de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida" (pp. 243-244, cursivas mías).

Parece que, consciente o no, Freud extiende el juicio subjetivo del melancólico a una pretendida *objetividad* inconsciente del género humano... que sobresale en tiempo de guerra y miseria, pero que en realidad siempre ha estado ahí. Por consiguiente poco se puede creer en el hombre, porque su naturaleza es animal, pulsional; erótica sí (recordemos: "la necesidad humana de amar en el sentido más lato", que para el autor es el sexual), pero agresiva también, que es la que se desparrama con el desorden y la guerra. De aquellos individuos que muestran ética y bondad con sus semejantes, el autor piensa que lo hacen a costa de reprimir fuertemente la pulsión agresiva interna para aflorar al exterior sólo la pequeña parte erótica de su alma... Por esta razón cabe calificarlos llanamente de *hipócritas*:

"Quien se ve precisado a reaccionar constantemente en el sentido de preceptos que no son la expresión de sus inclinaciones pulsionales, vive -entendido esto en su aplicación psicológica- por encima de sus recursos, y objetivamente merece el calificativo de hipócrita, sin que importe que haya alcanzado conciencia clara de ese déficit. Es indiscutible que nuestra cultura presente favorece en extraordinaria medida

la conformación de ese tipo de hipocresía (...) Existen, por tanto, muchísimos más hipócritas en la cultura que hombres realmente cultos” (Freud, 1915a, p. 286).

Según estos asertos, cuando miramos al sujeto hemos de ver su parte agresiva, ruin, egoísta, como la más franca de su alma, y el resto como defensas culturales que se le oponen desde fuera, por medio del aprendizaje y la educación -represivas- que cohiben la satisfacción de la pulsión. Se puede constatar cómo el *erotismo innato* del ser humano queda arrinconado a medida que se va profundizando en el ensayo, que se va comprobando la magnitud de la guerra -de la miseria humana- y la fuerza de la compulsión a la repetición: “Lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo. Precisamente lo imperativo del mandamiento “No matarás” nos da la certeza de que *somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos* que llevaban en la sangre el gusto de matar, como quizá lo llevemos nosotros” (p. 297, cursivas mías).

### 3.-Las cualidades del melancólico y la raíz de su dolor.

El sufrimiento es por tanto constitutivo esencial del ser humano, y la melancolía su raíz más profunda. Tanto Freud como Abraham conciben la relación del Yo con los objetos desde una perspectiva agónica y sufriente: cualquier objeto es ambivalente y se vive antes como persecutorio que como gratificante; el bebé lo teme antes que desearlo, y reacciona de forma agresiva ante él, tratando de destruirlo a la par que lo quiere incorporar para nutrirse de él de forma totalmente narcisista. Todo ataque o herida al narcisismo es “crimen de lesa majestad” (p. 298) y exige venganza del Yo. La destrucción es obra del sadismo del Yo, que se defiende devorando al objeto de manera oral o evacuándolo al momento de forma anal. La melancolía está así conectada con la neurosis obsesiva (sus formas clínicas a veces son difíciles de distinguir, los sujetos solapan unas y otras con bastante frecuencia, y de igual manera esto se observa en las conductas religiosas de tantos creyentes), como Freud apuntaba en los *manuscritos K y N* de 1896-1897 y Abraham destacó en dilucidar. La distancia entre las dos estructuras -avanzará el discípulo berlinés- será justamente la persistencia o no del objeto: el melancólico devora al objeto ambivalente y pierde realmente la gratificación sexual con él, porque el objeto desaparece y deja vacío al sujeto; el obsesivo lucha con él pero lo conserva -retiene al objeto, como a las heces-, y se afana en vigilarlo y controlarlo al máximo (Abraham, 1916). La fijación de la libido a estas posiciones explicará las regresiones y las depresiones u obsesiones venideras en el individuo ante la sucesión de nuevos traumas y pérdidas objetales.

Estas pérdidas que socavan el narcisismo del sujeto y le precipitan a la melancolía ocurren porque la elección libidinal descansaba sobre la base narcisista; lo que significa que en el fondo no descargaba libido objetal fuera, porque la relación erótica no era real, sino imaginaria, proyectada enteramente sobre la imagen de un objeto fútil que recordaba inconscientemente al Yo. Como este amor narcisista “no puede resignarse a la par que el objeto es resignado” (Freud, 1915c, p. 248), es decir, no puede esfumarse porque el objeto ya no valga, y como sigue necesitando de investiduras, el afecto vuelve al Yo del que partió: se

refugia totalmente en la identificación narcisista. Lo que pasa es que el odio de la ambivalencia se ensaña con el objeto sustitutivo, que ahora es el mismo Yo alterado por la identificación: "la sombra del objeto cayó sobre el Yo, quien en lo sucesivo pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado" (p. 246).

Ahora bien, aunque el melancólico haya introyectado el objeto en su Yo, de ningún modo ha quedado saciado, no se ha alimentado de nada (sólo ha devorado una imagen), sigue por consiguiente vacío. Sin objetos nuevos y externos que investir, el sujeto teme morir de hambre, no encuentra nuevo alimento que le pueda nutrir, nuevos objetos que investir. Se siente solo, empobrecido moralmente, como arrastrado a la sepultura del objeto, y además culpable de su comportamiento: "el melancólico sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él" (p. 243). No obstante, si bien los duros reproches se los dirige aparentemente contra sí, Freud piensa que el melancólico sigue ajustando cuentas inconscientes con el objeto perdido, decepcionante, cuya desaparición ha acarreado el sufrimiento al Yo: "sus quejas (*Klagen*) son realmente querellas (*Anklagen*), en el viejo sentido del término. Ellos no se avergüenzan ni se ocultan: todo eso rebajante que dicen de sí mismos, en el fondo lo dicen de otro" (p. 246, cursivas originales).

La suposición de que, gracias a la venganza y la proyección inconsciente de la culpa sobre el muerto, el narcisismo sigue vivo aunque el Yo se esté desangrando de continuo -la célebre *hemorragia libidinal*-, permite también explicar la génesis de la manía, como un reverso del mismo mecanismo melancólico donde lo que varía es la posición subjetiva del enfermo y no la estructura: de rendirse a la pérdida y reprimirse en el vacío, el Yo salta al opuesto, niega inconscientemente el trauma y desarrolla una formación reactiva caracterizada por la investidura masiva de nuevos objetos, y la voracidad oral sobre los mismos. El monto libidinal disponible después de tanta represión objetal -acumulado en el Yo- por alguna razón se emancipa de la *sombra* del objeto y parte raudo a la búsqueda de nuevas investiduras. Estos objetos en nada alimentan al Yo, pues se trata de meras imágenes que son evacuadas al momento; el vacío del *self* no se tapa en absoluto y la destrucción alrededor es si cabe mayor.

Así, en términos de la segunda tópica la culpa es la distancia entre el Yo y el *ideal*, de modo que en la manía el Yo se rebela periódicamente contra el *ideal* y, sorprendentemente, éste se rebaja hasta ponerse a su misma altura, se vuelve inerte y justifica todas las concupiscencias del Yo. El enigma de esta mudanza brusca e inesperada de la moral queda irresuelto para el autor (Freud, 1933, p. 57). Todas estas características peculiares de la melancolía llevan a Freud a otorgarle un estatus clínico independiente de las neurosis y las psicosis: la llama *psiconeurosis narcisista* (Freud, 1923b, p. 158), puesto que el conflicto entre Yo y Superyó es cualitativamente distinto del neurótico entre Yo y Ello, y del psicótico entre Yo y realidad externa.



En definitiva, el mecanismo que más caracteriza la dialéctica de la melancolía es esa *instancia crítica o conciencia moral* que el autor ya había mencionado en el *manuscrito K* (Freud, 1896, pp. 264-265) y que recupera de manera permanente en *Introducción del narcisismo* (Freud, 1914, pp. 90-93). Recibirá los nombres sucesivos de *ideal del Yo* en 1921 (*Psicología de las masas y análisis del yo*) y de *Superyó* en 1923 (*El yo y el ello*), e irá enriqueciéndose por el camino a medida que el autor profundiza sobre él. Se va a constituir nada menos que en "mecanismo forjador del carácter del Yo", puesto que se nutre desde el principio en base a introyecciones masivas de objetos externos (objetos sexuales, empezando por los padres) que levantarán el edificio del Yo, ausente en el momento del nacimiento. Recuérdese que, según teoriza Freud, cuando alumbró la vida el bebé es puro Ello, puro narcisismo primario sin objetos ni identificaciones, y su Yo no es más que la *superficie* de esta pulsión que entra en contacto con la realidad externa de los objetos. Véase cómo lo explica:

"Al comienzo de todo, en la fase primitiva oral del individuo, es por completo imposible distinguir entre investidura de objeto e identificación. Más tarde, lo único que puede suponerse es que las investiduras de objeto parten del ello, que siente las aspiraciones eróticas como necesidades. El yo, todavía endeble al principio, recibe noticia de las investiduras de objeto, les presta su aquiescencia o busca defenderse de ellas mediante el proceso de represión.

Si un tal objeto sexual es resignado, porque parece que deba serlo o porque no hay otro remedio, no es raro que *a cambio sobrevenga la alteración del yo que es preciso describir como erección del objeto en el yo, lo mismo que en la melancolía*; todavía no nos resultan familiares las circunstancias de esta sustitución. Quizás el yo, mediante esta introyección que es una suerte de regresión al mecanismo de la fase oral, facilite o posibilite la resignación del objeto. Quizás esta identificación sea en general la condición bajo la cual el ello resigna sus objetos. Como quiera que fuese, es este un proceso muy frecuente, sobre todo en fases tempranas del desarrollo, y puede dar lugar a esta concepción: *el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas, contiene la historia de estas elecciones de objeto*" (Freud, 1923a, p. 31, cursivas mías).

Así pues, el mecanismo propio de la melancolía ya no es algo puramente patológico, sino al contrario, es la base de la identidad y la personalidad de cada sujeto, el germen de la cultura y la sociedad. La melancolía constituye la naturaleza primitiva de todos los seres humanos, como ya se ha visto atrás, está siempre latente y aflora de forma destructiva en momentos de crisis o de traumas, cuando las investiduras objetales más maduras desfallecen y la regresión libidinal retrae la pulsión a los objetos internos. El melancólico clínico es aquel que a nivel inconsciente no ha sido capaz de reemplazar las identificaciones precarias por otras más versátiles (esto es, de hacer duelos sucesivos), y su fijación sigue siendo oral, ambivalente, sin relación erótica real con los objetos.

#### 4.-El poder del masoquismo.

“Ahora bien, ¿cómo es que en la melancolía el superyó puede convertirse en una suerte de cultivo puro de las pulsiones de muerte?”, se pregunta el mismo Freud (p. 54). La *instancia crítica* crece y crece y se vuelve cada vez más *hipermoral*, más cruel e intransigente como el mismo Ello. Parece que cuanto más limita el sujeto su agresión al exterior, más fuerte la dirige contra sí mismo, y la encumbra como *ideal*: más estricta se inclina esta moral para acusar al Yo. La clave va a residir en reconocer la relación fluida entre Ello y Superyó, aliados sádicos que se descargan sobre el mismo objeto resignado. De igual manera existe una relación ambigua y confusa entre libido y pulsión de muerte, puesto que ambas no se canalizan como formas puras, sino entremezcladas bajo formas mixtas; así el supuesto dualismo se diluye en una dialéctica sintética final: “(el Yo) no se mantiene neutral ante las variedades de pulsiones. Mediante su trabajo de identificación y de sublimación presta auxilio a las pulsiones de muerte para dominar a la libido, pero así cae en el peligro de devenir objeto de las pulsiones de muerte y sucumbir él mismo” (p. 57).

La respuesta final la hallaremos en el artículo continuación del anterior, que lleva por título *El problema económico del masoquismo* (Freud, 1924). Esta publicación guarda estrecha relación con la obra culminante de Abraham, *Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales*, que sale a la luz el mismo año y trata ampliamente de las mismas materias. Para ambos autores la base de la moral culposa -tan característica del melancólico, del obsesivo, de tantas personas religiosas- es el masoquismo erógeno, un fenómeno siempre inconsciente, a diferencia del sadismo que se deja aflorar a la conciencia. Este masoquismo erógeno se resume en encontrar placer en el dolor, como resultado de la doma de la pulsión de muerte por la libido. El Superyó es tan representante del Ello como de los objetos parentales resignados, y por consiguiente la moral individual, aunque procede por introyección de los padres y la sociedad, también sirve a las pulsiones. Estas primeras identificaciones -dice Freud, 1924, pp. 172-173- se instauran en el Yo de manera *desexualizada*, es decir, el vínculo con los padres experimenta un desvío de las metas sexuales directas (lo que posibilita superar el complejo de Edipo), pero *sí se conservan los caracteres esenciales de las personas introyectadas*: poder, severidad, querencia inclemente por la vigilancia y el castigo. Tales cualidades represivas se acrecientan a medida que se sofocan las pulsiones, y entroncan con el ideal cultural más arcaico (la ley de la retribución que castiga cada violación sin atender a circunstancias). “ahora el superyó, la conciencia moral eficaz dentro de él, puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela. De ese modo, el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo” (p. 173).

El masoquismo moral -correlato del erógeno- cumple la función necesaria de *sexualizar* de nuevo la moral y los ideales, reanimar el complejo de Edipo y provocar una regresión libidinal a éste desde la moral: como dice el autor, “crea la tentación de un obrar “pecaminoso” que después tiene que ser expiado con los reproches de la conciencia moral sádica (como en tantos tipos rusos de carácter) o con el castigo del destino, ese gran poder

parental. Para provocar el castigo por parte de esta última subrogación de los progenitores, el masoquista se ve obligado a hacer cosas inapropiadas, a trabajar en contra de su propio beneficio, destruir las perspectivas que se le abren en el mundo real y, eventualmente, aniquilar su propia existencia real" (p. 175, alusiones evidentes a la *necesidad de castigo o sentimiento de culpa inconsciente*, a la *reacción terapéutica negativa* así como al suicidio).

La destrucción que retorna al Yo desde el mundo exterior -reprimida por la cultura- es también acogida en el Superyó como una obligación moral, autónoma, intrínseca, de modo que el sadismo del Superyó y el masoquismo del Yo se complementan y provocan las mismas consecuencias:

"Opino que sólo así es posible comprender que de la sofocación de las pulsiones resulte -con frecuencia o en la totalidad de los casos- un sentimiento de culpa, y que la conciencia moral se vuelva más severa y susceptible cuanto más se abstenga la persona de agredir a los demás. *De un individuo que sabe, acerca de sí mismo, que suele evitar agresiones culturalmente indeseadas, cabría esperar que por esa razón tuviera buena conciencia y vigilara su yo con menor desconfianza.* Lo habitual es presentar las cosas como si el reclamo ético fuera primario y la renuncia de lo pulsional su consecuencia. Pero así queda sin explicar el origen de la eticidad. *En realidad, parece ocurrir lo inverso;* la primera renuncia de lo pulsional es arrancada por poderes exteriores, y es ella la que crea la eticidad, que se expresa en la conciencia moral y reclama nuevas renunciaciones de lo pulsional" (Freud, 1924, pp. 175-176, cursivas mías).

Para Freud, el melancólico -como el obsesivo- nunca tiene la conciencia tranquila, pues goza de la libido bajo la forma masoquista, y por eso comete compulsivamente "pecados" para luego expiarlos con reproches o penitencias de la conciencia sádica. Por eso, a medida que el penitente se somete al Superyó, paradójicamente más satisface y goza de las pulsiones, más exigentes se vuelven las compulsiones éticas, más se deprime y mortifica el sujeto en el empeño, llegando incluso al estupor.

En conclusión, la educación y la cultura reprimen las pulsiones para habilitar al Yo a convivir con los otros y crear una sociedad viable, y la libido objetal juega en este sentido, pero el mecanismo inconsciente que lo hace posible es la identificación oral y narcisista, la cual descansa en una clave dramática: como se acompaña irremediamente de la pérdida de los objetos de amor, la investidura se realiza sólo sobre imágenes, y más cuando éstas son primitivas, inclementes o vengativas (la moral entendida como una *ley* intachable, encumbrada a *ideal* del Yo). El carácter del sujeto, su personalidad, se edifica sobre estas imágenes del Ello proyectadas en los objetos, pues las identificaciones primarias son sin-objeto, y el Yo no existe al nacer -todo es narcisismo primario-. El origen de todo el aparato psíquico es muy vacío, la propia imagen reflejada del Ello en los objetos, y la introyección de estos como *imago*s brutales y temidas, que en el caso del melancólico (fijado a esta posición) machacan de continuo su frágil Yo, pues le producen una impotencia y una angustia de

muerte que han ser negadas para sobrevivir a las pérdidas, para domar inconscientemente la compulsión a la repetición del único modo que parece posible: a través del dolor, las penitencias, la mortificación masoquista.

El padre del Psicoanálisis nos ofrece una última lección al respecto, donde aparece una de sus más célebres frases en el contexto de dos párrafos en los que toma precauciones para que la teoría psicoanalítica no se entienda como un conjunto interrelacionado de instancias bien delimitadas, discretas y homogéneas, sino más bien al contrario, y que además lo determinante siempre va a ser el abordaje terapéutico -analítico, subjetivo- de la forma clínica que en cada momento presenten los sujetos. Lo compara con el trabajo laborioso que los holandeses han realizado durante siglos para ganar tierras al océano (*polders*), achicando permanentemente el agua que se filtra de las mareas en una lucha continua para sobrevivir y levantar una *cultura* frente a los elementos:

“Y ahora he de hacerles una advertencia para concluir estos difíciles y acaso no convincentes desarrollos. No deben concebir esta separación de la personalidad en un yo, un superyó y un ello deslindada por fronteras tajantes, como las que se han trazado artificialmente en la geografía política. No podemos dar razón de la peculiaridad de lo psíquico mediante contornos lineales como en el dibujo o la pintura primitiva; más bien, mediante campos coloreados que se pierden unos en otros, según hacen los pintores modernos. Tras haber separado, tenemos que hacer converger de nuevo lo separado (...)

De todos modos, admitiremos que los empeños terapéuticos del psicoanálisis han escogido un parecido punto de abordaje. En efecto, su propósito es fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello. *Donde Ello era, Yo debo advenir*. Es un trabajo de cultura como el desecamiento del Zuiderzee” (Freud, 1933, p. 74, cursiva mía, mayúsculas del autor).

## 5.-La melancolía en el Cristianismo.

Como venimos analizando, el hombre es una criatura desamparada ante la fatalidad del mal que observa y la incompreensión del dolor que sufre, que convierten la existencia humana en un aparente valle de lágrimas sin sentido, porque la vida se escribe como una historia de traumas. Aquí radica esa actitud subjetiva que en la Tesis Doctoral se ha asimilado a la melancolía: el lamento humano de existir en el mundo para padecer dolor y desdicha.

Los cristianos comparten la misma *verdad* del melancólico (así escrita, con minúscula), cuando reflexionan acerca de la vida inmanente, sola, alejada de Dios: el hombre es el mortal, el sufriente, el pecador... el impotente que sin Dios es todo miseria, debilidad, desgracia, desesperanza... cual *gusano* que dirá santa Teresa de Jesús (1967, p. 28). Para el cristiano todo lo bueno es de Dios, fruto de la *gracia* (del Amor todopoderoso y gratuito de Dios), y la

naturaleza humana inmanente es caduca y falaz, transitoria, abocada al aciago destino de la muerte. El hombre sin Dios es existencialista y melancólico, claramente. Aquí convergen las visiones freudiana y cristiana de la melancolía, forman un tronco común y compacto, escéptico con la naturaleza finita, caída de la humanidad. En el Cristianismo la melancolía es el pecado de tomarse a uno mismo por imagen y denostar la gracia y don del Padre, tachándolo además de *abandónico* (de mal padre, indiferente al sufrimiento, e incluso vengativo). Melancólico es el creyente virtual que niega el don de Dios, la salvación revelada, y se conforma con la finitud existencial abocada a la muerte, sin aliviar el *pathos* del prójimo ni alcanzar paz en el alma. Se puede observar que coincide con el concepto del narcisismo freudiano, ambivalente con los objetos buenos, preocupado nada más que de la subsistencia y desengañado de cualquier componenda con los demás, creyéndose uno su propio padre.

Igual que ocurría en el Psicoanálisis, para la religión cristiana el *locus* de la dignidad del ser radica en el sufrimiento, la naturaleza existencial dolorosa que constituye nuestra humanidad. Desde una perspectiva metafísica podemos definir el *pathos* como la limitación *ontológica* del ser humano, "la consciencia de no ser perfectos como Dios". El teólogo Leonardo Boff lo explica de la siguiente manera:

*"La esencia de la creación, en un sentido ontológico, es decadencia (...) Por el hecho de no ser Dios, el mundo es limitado y dependiente, distante y diferente de Dios. Por más perfecto que sea, jamás tendrá la perfección de Dios; comparado con él, el mundo es siempre imperfecto. El mal es la finitud consciente del mundo. Tal limitación se vive como sufrimiento en la vida consciente. Como afirmaba Hegel, "toda conciencia de la vida es conciencia del mal de la vida". La conciencia es finita, pero solamente puede sentirse como tal en el horizonte de la experiencia del Infinito. Ese desfase entre lo que experimenta de finito y de infinito provoca el sufrimiento y el dolor ontológico. Sin embargo, dicho sufrimiento constituye la dignidad del hombre y expresa su "hominidad"; es la forma a través de la cual siente la fugacidad del mundo, del amor, de las personas y se abre para el absoluto. Tal sufrimiento anticipa la muerte como posibilidad de estar totalmente en el Infinito y en Dios (...)*

Dios es exactamente lo imposible del hombre: infinito, inmortal, fundamento sin fundamento. El pecado consiste en querer ser lo que Dios es; en rechazar radicalmente aceptar la propia situación conscientemente limitada y por eso sufriendo y dolorosa. *Pecado es la tentativa absurda, por imposible, de hacerse a sí mismo, de querer ser aquello que el hombre jamás puede ser: fundamento de sí mismo, absolutamente independiente, creador de sí mismo.* De ahí que todo pecado sea aberración del sentido de la creación, separación violenta de Dios, retorno egoísta sobre sí mismo (Boff, 1993, pp. 1316-1317, cursivas mías).

Este dolor provocado por la finitud y el mal -y la culpa consciente o inconsciente alrededor del mismo- pueden conllevar un apego a la increencia cuando el individuo interpela a Dios, y a su juicio éste se comporta como ausente, callado u oculto (los cristianos dirán que

*en kenosis*); el creyente virtual lo vive como contradicción y se vuelve agnóstico, un escéptico que no cree ni espera de Dios para afrontar el problema del sufrimiento. La creencia en este Padre ya no es objeto de deseo, sino una amenaza intrusiva, una herida narcisista producida por un objeto ambivalente e incluso sádico, que es rechazado y reprimido.

Luego la desilusión que provoca el mal -que va unida al mismo hecho de sufrir, al *pathos*- se constituye como la prueba radical para el creyente, y se convierte en la "experiencia crítica por excelencia de *lo sagrado*" (Ricoeur, 1969, p. 239). Mas aquí caben no una, sino *dos* opciones de resolución: se puede abandonar la fe, en efecto, o reconocer que Dios no es como se pensaba, no es la imagen que el sujeto había formado de él. El personaje bíblico de Job constituye el mejor ejemplo de este proceso de elaboración dolorosa, que conlleva una des-ilusión religiosa: aceptar lo que de sin-razón tiene un mundo donde abundan tanto mal y sufrimiento sirve entonces para devolver a la fe su intencionalidad propia, que va dirigida a Dios mismo tal cual *se revela* en la historia, y no al interés que se espera obtener de un Creador omnipotente y bueno -imagen que parece, más bien, una burda idealización de las figuras parentales-.<sup>2</sup>

Por esta razón la fe religiosa presupone un pacto con la vida *real*, con la madurez de las relaciones personales, pues se trata de una adhesión *fiel* elaborada a través de renunciaciones y duelos, levantada de la herida de la melancolía, ya que la presencia divina no se puede vivir según el deseo narcisista. Aceptar el duelo de lo imposible, de la imagen caída de Dios -objeto primordial para el creyente- libera del resentimiento, y le hace disponible para acoger el goce real y posible, *finito*, que es siempre el que lleva la marca de la renuncia a la omnipotencia imaginaria. La clave para aceptar la impotencia humana entonces no estará en la queja y la reclamación -el temor y el rencor hacia Dios-, sino en el perdón, la empatía y la comprensión con las faltas ajenas; en suma, la disposición psíquica de la confianza básica que es indispensable para la fe cristiana. El misterio liberador de la religión consiste en transformar profundamente el odio vengativo y la tristeza resentida del *pathos*, en reconciliación, perdón y reparación hacia el objeto separado, muerto y resucitado, padre y madre: el Otro Absoluto Trascendente, es decir, Dios.

La fe religiosa se convierte por tanto en una elección, una responsabilidad (*homo capax Dei*, decía san Agustín), una *apuesta* subjetiva que implica un salto cualitativo y una renuncia pulsional: el Yo cede de los deseos inmanentes para entablar una relación especial, dependiente, entregada a los mandatos del Otro. Las tendencias naturales del psiquismo humano (impulsivas, autosuficientes) parecen jugar más a favor de la increencia. Sin embargo, hay que especificar que la renuncia pulsional y la interacción *verdadera* con el Trascendente sólo es posible cuando la experiencia religiosa *transforma de manera relevante la personalidad del sujeto en torno a ella*, es decir, la relación con Dios se convierte en el centro de una nueva organización dinámica del *self*: las experiencias místicas y proféticas, por ejemplo, o las conversiones profundas de las personas requieren un proceso de acomodación

y búsqueda del Trascendente, una trayectoria religiosa subjetiva que persigue alguna forma o símbolo *objetivo* más allá del *self*... una especie de estructura, en definitiva.

Así pues, la conducta religiosa genuina no se limita a proyecciones circulares que parten del Yo narcisista e ilusiones imaginarias que alivian el sentimiento inconsciente de soledad (de melancolía, en definitiva). Si así ocurriera, la adhesión religiosa sería fruto de una evanescencia subjetiva, una *falsa* experiencia de fe que es fantasma del deseo inconsciente y no busca encontrarse realmente con Dios, sino satisfacer caprichos y necesidades del Yo (así lo interpretaba Freud, de hecho). Por eso Antoine Vergote -sacerdote, teólogo y pionero en el psicoanálisis de la actitud religiosa desde una perspectiva creyente- plantea el análisis fenomenológico del hecho religioso en términos de una *elipse*, constituida por dos polos autónomos -el psiquismo humano y el Otro revelado- que tienen su propio funcionamiento interno y entran en interacción mutuamente a través de la simbolización; lugar donde se produce el *quiasmo* o unión entre la dimensión objetiva del lenguaje religioso y la subjetiva de la percepción orientada por la afectividad, y manifestada en la actitud de fe.

Dado que en una personalidad *creyente* se da una continua interacción entre los dos polos de la elipse, ello significa también que ambos han de evolucionar en el mismo sentido en que el individuo va madurando y recorriendo la vida, y no quedar arrinconados por el camino, estereotipados o descartados. Por ello el sistema religioso cultural -la estructura objetiva, la *ley*- ha de presentar significados y valores flexibles, identitarios y emocionales -o lo que es lo mismo: *encarnados*-, mientras el sujeto sostiene en el *self* la tensión entre autonomía y dependencia, y es capaz de lograr encuentros *reales y subjetivos* con el Trascendente -a través de sus mediaciones- que alimentan *de verdad* su experiencia religiosa.

Además, hay que apuntar que la representación simbólica del Dios cristiano integra las dos dimensiones parentales, pues aunque privilegia la figura compleja paterna -Dios es Padre-, en realidad la connota de más cualidades maternas que paternas, es decir, más amor incondicional que severidad de ley y castigos. Esto significa que la fe cristiana es simultáneamente ley paterna y presencia materna activa (Tamayo & Vergote, 1980, p. 215). el carácter condicional del amor paterno reconoce la autonomía del creyente, no de forma absoluta sino relativa, abierta a la dialéctica de dependencia amorosa con el Otro y liberación existencial a la par, sin las coacciones que teme el sujeto escéptico o no creyente; la cualidad materna del amor incondicional permite el apego con Dios y la confianza para afrontar con autonomía las angustias de la vida, que es donde se va a producir el gran cuestionamiento de la existencia, y por ende de la fe.

## 6.-La culpabilidad existencial.

En su análisis antropológico y ontológico del ser humano, Paul Ricoeur lo define por composición, como el "mixto" de la afirmación originaria y de la negación existencial: *el hombre es el gozo del "sí" en la tristeza de lo finito (el no)* (Ricoeur, 1969, p. 220). Somos a la vez infinitos y finitos: infinitos de deseo y voluntad, pero finitos de vida, acción y

conocimiento. El filósofo protestante llama *labilidad* a esta debilidad constitucional del ser humano que hace que el mal moral sea posible: estamos continuamente expuestos a resbalar, a sufrir deslices y errores... *a pecar* (p. 210).

Para Ricoeur la sexualidad es la *mancha* existencial que ensucia el fondo imaginario, *virginal* de la conciencia humana. El hombre accede al mundo ético no motivado por el amor a una pureza inmaculada, sino coaccionado por el temor dada la impureza -esto es: el mal y la melancolía-. Este *temor* tiene su raíz existencial en la vinculación primordial de la *vindicta* con la mancha: lo sucio ha de ser de alguna manera limpiado y castigado el culpable. Así *lo sagrado* -etimológicamente significa "lo separado, lo distinto de uno"- se erige simbólicamente como la Ley que exige al hombre tal retribución, pues el mal de pasión (padecer un sufrimiento) significa que ha habido algún mal de acción (el *pecado* cometido que conlleva culpabilidad consciente) que ha sido vengado. Éste es para el autor el primer esquema de causalidad moral: *si sufres, si fracasas, si enfermas o mueres, es porque has pecado* (pp. 274-275). Por eso, antes de que nadie le señale directamente, el hombre se siente vagamente acusado como culpable del dolor del mundo. Dios es inocente; más aún, su cólera es la *faz de la santidad para el hombre pecador* (p. 317).

Ahora bien: la *mancha* puede conjurarse para prevenir el sufrimiento. El castigo retributivo ya no es la muerte irreversible, sino la *penitencia*, un medio inscrito en la Ley: padecer tristeza y sufrimiento en aras de restaurar la felicidad del orden -la pureza-. El *temor* a la vindicta se desplaza y se transforma en *amor* al orden, a la Ley. Se trata de un proceso existencial de "reabsorción de la simbólica de la mancha en simbólica del pecado" -sigue afirmando Ricoeur, pp. 292-294-, lo cual significa que éste se va aproximando a una falta, una infracción o extravío del orden encarnado en la doctrina -en la etimología *pecador* significa "extraviado"- . De esta manera el sufrimiento se articula en alguna forma de reparación, de sentido: *el sufrimiento podrá purgar el pecado, reconciliar al hombre con Dios*.

Así, el perdón de Dios no suprime el dolor, pero sí lo consuela y le aporta significado, y da opción a la felicidad humana -a la esperanza- cuando todo parecía sucio, culposo, *melancólico*. Ésta es una ley judía -y griega- que se expresa jurídicamente por medio de la *alianza* entre Dios y su pueblo, y que se extiende con idéntica gravedad a lo largo de todos los preceptos éticos y normativos que comprenden dicha Ley. Ello significa que, en el fondo, ser culpable no implica sentirse autor del pecado -del mal del mundo-, sino *estar uno dispuesto a soportar el castigo* vindicativo del Otro y a constituirse en sujeto de una penitencia que repara la falta y logra la reconciliación con el orden original -con el bien- (pp. 367-368). En definitiva: la marca existencial de la culpabilidad en el hombre es la conciencia de su responsabilidad de padecer en aras de resarcirse de la labilidad que le inclina a cometer errores, que en sí es su misma naturaleza finita.

Ante esta tesitura, lo primero de todo que revela el Cristianismo es que la salvación no viene del pecado, del sufrimiento humano y su especulación intelectual, sino exactamente al



contrario: el pecado y su comprensión vienen del rechazo a la salvación, “que es lo primero que Dios ofrece con brazo extendido” (Sesboüé, 1990, pp. 33-34). Los hombres no se salvan de los pecados, sino que caen en ellos por rechazar el plan de Dios. Porque el *mal* para la religión judeo-cristiana no es falta de algo o un déficit existencial, sino algo activo, positivo, “algo que se pone”, pero que a la vez ya existía previamente, “estaba allí seduciendo, atrayendo”: estaba fuera del hombre y éste lo hace pasar dentro. En definitiva, el pasaje del Génesis 3 sobre el jardín del Edén y la caída nos revela que *pecar es simplemente ceder ante el mal, caer en la tentación*, mermar la propia libertad ejerciendo una responsabilidad, es decir: eligiendo, pero mal. La serpiente del Paraíso simboliza la proyección psicológica de la concupiscencia, el objeto culpable exterior con el que trata de excusarse el sujeto humano, pero a la vez es la representación del absurdo del mundo, lo desconocido e intrigante, lo fatal que se opone a la disposición original -divina- para el bien.

En consecuencia, la constante preexistencia del mal es el aspecto “ajeno” y alienado de ese mal, del que sin embargo *soy yo responsable*. Estamos ante un aspecto fundamental de la antropología humana, oportunamente recogido por el Cristianismo pero no por el Psicoanálisis freudiano, pensando en todas las implicaciones que luego tiene para la ética y las aspiraciones sociales y utópicas de la humanidad. Precisamente el paradigma relacional tratará de enmendarlo y trazar puentes entre estas dos orillas, la de la responsabilidad con el otro y la irresponsabilidad, como se verá más adelante.

El significado de la existencia humana para el Cristianismo está resumido en estas diez palabras: “el hombre está destinado al bien e inclinado al mal”. Para los cristianos el mal no es un valor simétrico del bien (ni menos aún preferente), ni la maldad un sustitutivo de la bondad del hombre: es más bien una inocencia marchitada, una belleza afeada, una luz oscurecida... Por muy radical que sea el mal -que lo es, no hay más que mirar alrededor-, nunca podrá ser tan original, tan *verdadero* como la bondad del hombre, creación amorosa de Dios a su imagen y semejanza (Gn 1,27). Creer personalmente en ello será ya una cuestión de fe *subjetiva*. No obstante, esto también significa que nuestro albedrío no es libre, sino *siervo*: la libertad se encadena a sí misma cuando escoge mal, y en adelante se encuentra ya siempre predispuesta a esa *labilidad* hacia el pecado, lo que se ha identificado con la melancolía. He aquí la doctrina que subyace al *pecado original*.

En conclusión, la respuesta del Cristianismo al problema del sufrimiento en el fondo no es tanto teórica (la *teodicea* de demostrar el lugar de Dios en él), sino práctica, ética: qué hacer para paliarlo y convertirlo en bien. Porque el mal en el mundo no lo representa el “pecado” en abstracto o la fatalidad, que siempre existirá, sino el *pecado en concreto*, el que se ceba en la multitud de víctimas que padecen el dolor infligido por otros seres humanos. En definitiva, el *mal moral* del hombre es la causa directa del *mal físico* que hay que remediar como la ética primordial, a través de la conversión de la fe, junto con la solidaridad y la acción de la misericordia, mandadas por Dios y la conciencia fiel (Castillo, 2007, p. 107).

## 7.-Los sacrificios de la Ley y la justificación de la fe.

El signo de los judíos, la Antigua Alianza entre Yavé y los hombres, reside precisamente en la *ética*: es la misma Ley entregada a Moisés en el monte Sinaí, en pleno Éxodo liberador de Egipto. Yavé es un Dios ético, protector del Pueblo que ha elegido, a cambio de la fidelidad de éste por generaciones. Pero la Ley se convierte en fuente de pecado y culpabilidad -éste es el apunte fundamental de Jesús, formulado luego por san Pablo de forma magistral- si la obediencia fiel se tiene que referir a una literalidad, a la manera *farisea*, que continuamente se multiplica para coartar todos los escrúpulos del hombre, cubrir toda la dimensión existencial de la *mancha* y conjurar el temor al castigo divino. La dialéctica expansiva de la propia Ley judía genera más y más culpa, causa impotencia en el creyente por la lejanía e inclemencia de Dios, y así transforma la existencia humana en un remedo de esclavitud, de melancolía y neurosis obsesiva, en definitiva. El pecado paradójicamente se sirve de la Ley para insuflar muerte al creyente (Ellacuría, 1993, p. 696). Así lo explica el Papa en su primera encíclica *Lumen Fidei*:<sup>3</sup>

“A partir de esta participación en el modo de ver de Jesús, el apóstol Pablo nos ha dejado en sus escritos una descripción de la existencia creyente. El que cree, aceptando el don de la fe, es transformado en una criatura nueva, recibe un nuevo ser, un ser filial que se hace hijo en el Hijo. “Abbá, Padre” es la palabra más característica de la experiencia de Jesús, que se convierte en el núcleo de la experiencia cristiana (cf. Rm 8,15). La vida en la fe, en cuanto existencia filial, consiste en reconocer el don originario y radical, que está en la base de la existencia del hombre, y puede resumirse en la frase de san Pablo a los Corintios: “¿Tienes algo que no hayas recibido?” (1Co 4,7). Precisamente en este punto se sitúa el corazón de la polémica de san Pablo con los fariseos, la discusión sobre la salvación mediante la fe o mediante las obras de la ley. Lo que san Pablo rechaza es la actitud de quien pretende justificarse a sí mismo ante Dios mediante sus propias obras. Éste, aunque obedezca a los mandamientos, aunque haga obras buenas, se pone a sí mismo en el centro, y no reconoce que el origen de la bondad es Dios. Quien obra así, quien quiere ser fuente de su propia justicia, ve cómo pronto se le agota y se da cuenta de que ni siquiera puede mantenerse fiel a la ley. Se cierra, aislándose del Señor y de los otros, y por eso mismo su vida se vuelve vana, sus obras estériles, como árbol lejos del agua.

San Agustín lo expresa así con su lenguaje conciso y eficaz: “*Ab eo qui fecit te noli deficere nec ad te*”, de aquel que te ha hecho, no te alejes ni siquiera para ir a ti. Cuando el hombre piensa que, alejándose de Dios, se encontrará a sí mismo, su existencia fracasa (cf. Lc 15,11-24). La salvación comienza con la apertura a algo que nos precede, a un don originario que afirma la vida y protege la existencia. Sólo abriéndonos a este origen y reconociéndolo, es posible ser transformados, dejando que la salvación obre en nosotros y haga fecunda la vida, llena de buenos frutos. La salvación mediante la fe consiste en reconocer el primado del don de Dios, como bien resume san Pablo: “En efecto, por gracia estáis salvados, mediante la fe. Y esto no viene de vosotros: es don de Dios” (Ef 2,8s)” (Francisco, 2013b, n.19, cursiva original).

Si nos fijamos, aun con un vocabulario muy distinto, el comentario anterior encierra la misma crítica que refería Freud a la crudeza del Superyó, “puro cultivo de la pulsión de muerte”, porque éste remite meramente a *imagos* paternas, ambivalentes y temidas, encumbradas a ideales rígidos e irracionales, que desde allí canalizan la agresión a través de compulsiones y penitencias de pecados, las cuales realmente no calman la conciencia sino que la exacerbaban. La culpa se hace así insaciable, los escrúpulos se multiplican por todas aquellas normas que el penitente no puede cumplir, y en consecuencia teme el castigo divino porque piensa que lo único que puede presentar ante Dios es el *mérito* (“pretende justificarse a sí mismo ante Dios mediante sus propias obras”). Se aísla de los demás para purgarse, y piensa que el Padre es un *todopoderoso* iracundo que juzga con dureza la desviación del ideal -como si fuera un Superyó-. En realidad este creyente *no* ha descubierto la fuerza del Amor que reviste la creación, que justifica la redención y se revela en la encarnación cristiana: no ha conocido al Padre *todomoroso* que predica Jesús de Nazaret; es más, reacciona incluso con intolerancia y violencia ante esta imagen buena de Dios, y anteponiendo el cumplimiento de la Ley a cualquier otra cosa, acusa de blasfemia al Hijo y procede a ejecutar con él la misma condena que dicta el narcisismo herido: la exterminación del objeto bueno, su asesinato, en definitiva la cruz (recuérdese: la melancolía que se nutre de la *imagen* del objeto y lo devora, pero sigue hambrienta y culpable).

De hecho, Jesús de Nazaret predica una Nueva Alianza que no se basa realmente en códigos de conducta escrita, *sino en la fe espiritual en la salvación*, en el perdón de los pecados, en la misericordia *fiel* con todos los hermanos, especialmente los pobres y sufrientes (Sesboüé, 1990, pp. 249-250). El núcleo fundamental de la enseñanza del *evangelio* es “la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado” (Francisco, 2013a, n.36), y esto va inseparablemente unido a la acción -a las obras-, siguiendo el ejemplo primero de Jesús: *Amaos unos a otros como yo os he amado* (Jn 13,34). En la revelación cristiana no importa la labilidad y la fragilidad humana, el *siervo albedrío* de la finitud, pues la fe auténtica socorre las fallas del hombre y la gracia actúa en la humanidad de cada persona: “Te basta mi gracia, pues mi poder triunfa en la flaqueza” (2Co 12,9).

Ahora el pecado logra su sentido completo cuando se le contempla sobre el fondo del perdón gratuito de Dios dirigido a la humanidad entera. En verdad *sólo el perdonado se sabe pecador* (Sobrino, 1993, pp. 581-582), ya que de lo contrario el pecado se convierte en carga tan insoportable y sin futuro que la conciencia del sujeto la reprimirá de una u otra forma, y la persona quizás llegue a no sentir culpa en su ética, sufrirla sin remedio o exhibirla sin pudor como los melancólicos. Así, la madurez cristiana pasa por el reconocimiento de la falta y la aceptación de la culpa, *más su reparación por vía de la gracia divina*. Por esta razón el cristiano realmente no cree en el pecado, en el mal, sino en el perdón de los pecados, que es la *justificación de la fe*. No cree en la muerte -la condena del pecador- ni tampoco en la inmortalidad del alma -la negación existencial de la finitud y de la muerte-, sino que *cree en la resurrección de los muertos* (Domínguez Morano, 1992, p. 348). Jesús condena el pecado de

igual manera que salva al pecador; con él termina el destierro alienante del género humano, arrancado en Adán, y triunfa la divinización del hombre: Jesús, cuanto más hombre, más Dios es, porque "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rm 5,20).

Además, ocurre que -en términos existenciales- el pecado no necesita tanto de un perdón, sino de una *liberación*, pues en el fondo es más consecuencia de la miseria que de la culpa de los hombres; por eso, para la teología contemporánea el hombre es más víctima que autor del pecado, y por ende *más digno de compasión de que culpabilización* (González Faus, 1990, pp. 98-100). Antes que de la maldad de los individuos, las responsables del sufrimiento evitable del mundo son las estructuras consolidadas de pecado, anónimas y colectivas, que funcionan continuamente por sistema -llámense capitalismo, consumismo, explotación, corrupción, etc.-. A ellas nos plegamos los individuos para sobrevivir.

Luego para la fe católica la gracia divina no puede ser *sólo* perdón y absolución del pecado (como si un acto mágico e instantáneo se produjera), sino que entraña toda una *liberación* del mismo, porque gracias a la fe la naturaleza fallida y culposa del ser humano se transforma radicalmente en semilla de vida nueva aquí, en la tierra. Por consiguiente el espíritu teológico contemporáneo no es una respuesta especulativa, sino práctica, profética, *existencial*: la liberación de los hombres, la salvación del dolor y del sufrimiento *mediante* la construcción del *reino* que Dios manda, y que Jesús predicaba. Y tal *liberación* lo es indistintamente de la miseria espiritual y de la corporal; es *resurrección soteriológica y material*, ética y política (Herráez, 1993, pp. 254-255). Significa, en síntesis, *el paso cristiano de lo óntico a lo ético*, del ser a la moral, y es tanto un don gratuito -un bien- como una tarea encomendada -un quehacer-, no plena naturalmente, sino llamada a emerger en la historia humana por la conversión de la fe y la caridad (Vidal, 1993, pp. 710-712).

### **8.-La redención cristiana es la encarnación de Dios en el hombre, por medio de Jesús.**

De todos los significantes que tiene, el que mejor define el Cristianismo es el de *religión encarnada*: Jesucristo, la persona que es a la vez Dios y hombre verdadero (la dos naturalezas perfectas y unidas en una sola persona, lo cual es el principio cristológico esencial de la dogmática cristiana), no redime solamente a los individuos concretos, sino también las relaciones sociales entre los hombres: las estructuras (Francisco, 2013a, n. 178). El enemigo diabólico radica en el individualismo, sea el pagano, agnóstico o ateo que niega la relación trascendente con Dios, sea el *idolátrico* que consume de él sólo lo que satisface al narcisismo. La sed de Dios no puede apagarse por tanto en propuestas alienantes o en un "Jesucristo sin carne" que ignore el compromiso con el otro, signo inequívoco del Dios revelado por Jesús de Nazaret. La *encarnación* significa que el Hijo ha nacido de mujer y *se ha hecho carne* entre los demás hombres, a los que iguala en todo salvo en el pecado. Por eso hay una reivindicación absolutamente digna de todo lo humano, del cuerpo, la historia, lo débil, oprimido, pobre... todo aquello donde Cristo se encarnó y por eso mismo redimió, no sólo en la glorificación tras su muerte, sino primero en el ejemplo de vida y testimonio que dejó a sus seguidores, en la

forma de organizar las relaciones fraternas que habrán de acercarse lo más posible al *reino* que Jesús predicaba.

La redención cristiana no reside por consiguiente en una determinada forma de morir, sino *en la forma de vivir*, siempre en conformidad con la voluntad santa de Dios. Para la teología contemporánea es la *existencia misma* de Jesús la que redime y quita el pecado del mundo, y no sólo una expiación o inmolación dolorosa en la cruz (Espeja, 1993, pp. 1119-1121). Pues para esto precisamente vino Cristo al mundo: para anunciar la misericordia de Dios y el poder gratuito del Amor, que triunfa sobre el dolor y la muerte, que imparte justicia a los desgraciados, a los últimos, a los crucificados de la historia porque son los preferidos de Dios. Toda la liberación de la gracia la revela el misterio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús; y todo este misterio es la consecuencia de una vida entera predicando el *reino*, defendiendo la causa de los afligidos, denunciando las injusticias y acusando a los hipócritas de provocarlas, obrando milagros para aliviar el sufrimiento de los hombres, dando ejemplo de amor y de justicia hasta el final, hasta el tormento al que le condenan los poderosos por blasfemo y subversivo.

De esta manera, Cristo ama al Padre en el sentido más hondo de la palabra, porque es fiel al *evangelio* y a la solidaridad humana por encima de todo sufrimiento y barrera; su caridad no se detiene ante la angustia de la cruz, a pesar de la incomprensión de los hombres y el abandono de los amigos: se sacrifica por todos y *restaura la vida donde hasta entonces la muerte se cobraba la victoria del pecado* (Sesboüé, 1990, p. 381). En esta gran mediación de la fe ha de interpretarse cómo Jesús intercambia con nosotros su justicia por nuestro pecado (p. 103). los hombres -de cualquier época y condición- cometemos contra él toda clase de males y decepciones, lo matamos y hacemos de él todo lo que el mal puede hacer; Cristo devuelve el perdón gratuito, la justicia divina reparadora, el amor hasta el extremo: "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen" (Lc 23,34).

Así la cruz es el símbolo excelso del *amor que transfigura el horror en belleza*, y que denuncia el pecado en el mismo momento en que lo perdona. El rostro crucificado devuelve la imagen de la finitud, y la santidad de Jesús en la forma de morir (impotente, abnegada, solidaria con los hombres, y especialmente con los *últimos*) provoca la conversión y traspasa el corazón del creyente. Esta nueva faz de Dios no embarga de temor y retaliación, sino de todo lo contrario: ilumina a los pecadores con la gracia del perdón e invita a una respuesta de gratitud.

Por eso la *resurrección* era la principal predicación de los Apóstoles, ya que significaba en sí misma la Buena Nueva de Cristo, la glorificación del hombre que ha vivido haciendo el bien hasta la muerte. La cruz es así la consecuencia última de la redención, y no su causa, de forma que irrumpe paradójicamente el poder de Dios en la "impotencia" o *kenosis* de la cruz: el Padre *soporta* que maten a su Hijo, como tiene que soportar sin quererlo el mal y las iniquidades diarias que ocurren en el mundo, porque por amor respeta el albedrío y la

responsabilidad del hombre; no obstante, está siempre al lado de quien sufre, si bien la insistencia del dolor tantas veces hace parecer su respeto como "abandono" (Mc 15,34). Mas, en cuanto la muerte rompe la constitución de la historia natural y le otorga una disponibilidad absoluta, Dios desborda la fuerza liberadora de la resurrección (Torres Queiruga, 1993, p. 760).

Ahora bien, hay un error básico originado en la teología escolástica y luego barroca<sup>4</sup> que reside en contraponer justicia y misericordia, y denunciar que el perdón divino requiere de una compensación previa y suficiente para justificarlo, porque "perdonar a quien no se convierte ni intenta reparar su falta es una injusticia y una burla a Dios" (Sesboué, 1990, pp. 366-368). Según esta perspectiva, el Padre está ofendido por los pecados de la humanidad y exige una *satisfacción*, un cierto rescate a cobrarse para liberar su perdón, de modo que las faltas hay que expiarlas para aplacar la justicia divina ofendida. La misericordia no es por tanto gratuita, sino pactada, transaccional, a la manera de los sacrificios antiguos: la sangre de un animal expía los pecados de los hombres, y sirve de *oblación* para propiciar la amistad de Dios. Será Jesucristo, el *Cordero de Dios*, inocente y justo, quien pague con su vida el rescate de las almas, ocupando el lugar de los auténticos culpables. La cruz sería así la causa de la redención, pues ésta se daría únicamente a partir de ella, por la preciosa sangre derramada.

Esta *satisfacción vicaria* echa por tierra la triangulación original de la cruz: Jesús muerto parece abonar toda la deuda, lo cual difumina la responsabilidad de los pecadores que, absueltos, sólo habrán de limitarse a prácticas sacramentales exteriores sin obligación moral de transformar el mundo circundante en *reino* de Dios. Es todavía peor: la *inmolación* de Jesús nos transmite una imagen sádica y perversa del Padre, quien sólo se muestra misericordioso cuando ha sido satisfecha su venganza -y más en la persona de un justo, su propio Hijo-. Ésta es una poderosa proyección obsesiva, ambivalente y narcisista humana, y no una revelación cristiana.

En realidad, el sacrificio *expiatorio* de Jesús da la razón al modelo económico psicoanalítico (por eso mismo Freud lo lleva a análisis en uno de sus últimos trabajos, *Moisés y la religión monoteísta*, de 1939), pues reconoce que lo gratuito es puramente imaginario, irreal, y toda la dialéctica existencial humana -y sobrehumana- se fundamenta en intercambios interesados, sumando y restando fuerzas, placeres, dones, bienes.... Si la misericordia divina tiene un precio, que Cristo paga por nosotros, el melancólico tiene razón, pues el Objeto es vengativo y conflictivo, no lo bueno que promete. Sin penitencia no habría perdón, y esto justifica las compulsiones neuróticas. *Si la cruz es causa y no consecuencia de la redención*, las pulsiones agresivas humanas no tienen transformación posible, ya que Dios mismo se remite a ellas y las incluye en la obra de la Salvación.

Ahora bien: la respuesta *auténtica* de la religión cristiana es opuesta a lo anterior, como ya se ha reiterado. La justicia divina del Nuevo Testamento no reside en el castigo, sino

en el perdón gratuito (obra de la gracia, no del mérito humano), y esto es revolucionario e inconcebible sin fe. Jesús no llama a los justos, sino a los pecadores (Lc 5,32).

El sacrificio de Cristo *no* es por tanto un sacrificio ritual o simbólico a la manera de las religiones antiguas o de la ley de Moisés. Se trata de un sacrificio *existencial* que entrecruza dos dimensiones: la *vertical* cumple la voluntad amorosa del Padre y la *horizontal* se solidariza con los hombres *hasta el final*, sin temer al tormento ni a la muerte, esperando la victoria sobre ella. Ofrecerse uno mismo no es ningún ritual, y tal *oblación* "se hace sagrada" -la etimología de *sacrificio* es "sacrum facere"- porque se impregna de Dios, a quien complace la entrega incondicional de su Hijo a la par que le apena la maldad y cerrazón de los hombres (Sesboüé, 1990, pp. 289-290). Luego en este sacrificio existencial, *en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo*, reside para los cristianos la felicidad del humano, que fuera de Dios se angustia y entristece. La comunión con Dios sólo es posible si la voluntad humana es libre, y -paradoja existencial- será libre si es *sacrificada* en alabanza a Dios por los hermanos. Y esto siempre es lo primario del sacrificio, porque toda renuncia, privación o sufrimiento son aspectos secundarios y *justificados*.

En conclusión, el sacrificio de Cristo en modo alguno sustituye al de los hombres, sino al revés: el misterio de la cruz permite a los cristianos -y les insta a- realizar *sus obras sagradas*, porque del Padre reciben, por mediación del Hijo, la gracia indispensable para acercarse a Dios, poniendo la fe al servicio del *reino*. Se verifica así la relación esencial entre *gracia y libertad*: el sacrificio de Cristo libera del pecado (de la melancolía, se puede añadir) y permite realizar el paso a Dios en los hermanos.

### **9.-La resurrección de la carne: "la unidad es superior al conflicto".**

Queda pues confirmado que el *evangelio* de Jesús va más allá de Dios cuando predica la obra deseada por el Padre, mandada a los hombres cual profecía: el *reino* de Dios que comienza necesariamente por el alivio del sufrimiento humano en el mundo, signo inequívoco de gracia y santificación. Para Jesús, afirmar la divinidad al margen de su proyecto histórico es *idolatría*: culto vacío, hipócrita, sacrificios materiales sin relevancia existencial ni espiritual (Aguirre, 1990, pp. 554-555). Aquí radica justamente la diferencia entre experiencia religiosa *verdadera y falsa*, simbólica *versus* imaginaria.

Se puede afirmar que la idolatría no llega a transformar realmente el *self* del creyente a la hora de servir al prójimo y luchar contra las injusticias y desigualdades de la sociedad; esa vivencia aparentemente espiritual es en realidad un fantasma del deseo inconsciente que se proyecta al exterior y cobra *pseudo*-legitimidad porque el sujeto la atribuye a la divinidad, habitualmente identificada con una *ley* religiosa codificada en una doctrina cerrada -dogmática-. Pero no existe una vivencia de *conversión* en el individuo, de alegría, de liberación hacia los demás; no hay frutos de obras buenas en el modo de actuar que atraigan a otros hermanos a la fe, pues ésta se vive de forma estereotipada, compatible con el narcisismo y las apetencias, y en el fondo indiferente al sufrimiento del prójimo, incluso partícipe del

mismo por acción u omisión. Como el melancólico, en el creyente superficial se ha producido una identificación oral e imaginaria con el Objeto, pero no con su símbolo y contenido -con su estructura- sino con la *sombra* del mismo, con la imagen oscura de Dios, que más pronto que tarde se convierte en remedo de agresión hacia otras personas (casos de tantos fanatismos religiosos que imponen sus creencias violentamente a los demás, o tratan de impedir "pecados" ajenos causando dolor y traumas), o de depresión: el sujeto se melancoliza con la que es su imagen reflejada y vuelta sobre sí, vacía de significantes, sumada al temor a la retaliación de la moral.

Jesús denuncia continuamente la idolatría, como hacían los profetas del Antiguo Testamento, pues la voluntad divina no está ligada a unos escrúpulos o mandatos rituales que conducen a una salvación individual (las penitencias y sacrificios religiosos), sino volcada en amar al Padre y al hermano para construir con ellos a diario el *reino* (la misericordia). Por eso, una vez que el fantasma de la muerte ha sido desenmascarado, la *nueva creación* de Dios inaugurada por Cristo se hace primero terrenal y comunitaria: es la *resurrección de la carne*, la histórica y material de la persona y del pueblo entero, llamados a la nueva vida aquí en la tierra y más tarde en el cielo. La comunión cristiana necesaria es aquella que surge alrededor de los crucificados del mundo para liberarlos; no la que justifica, acepta o escuda el pecado, y no llama a la conversión efectiva y pronta de los pecadores (Ellacuría, 1990, pp. 210-211). La Teología de la Liberación va más allá y afirma que la ética social no puede partir del criterio liberal occidental, porque la razón cristiana siempre será comunitaria y conciliadora, universal ("católica"), fundada en que *las víctimas y los pobres son los preferentes*, como lo fueron para Jesús de Nazaret.

En consecuencia, la respuesta al *pathos* es también la cruz de Jesús, con su inmenso e injusto dolor: en la cruz el sufrimiento se transmuta en vida, en resurrección; el dolor toma la forma del perdón, la intercesión y el ejemplo para la conversión de los hombres. El *evangelio* invita a seguirlo sin obviar los sufrimientos de la vida, sobre todo los del prójimo que claman al cielo y concitan nuestra *compasión*. De este modo, es *la causa justa lo que hace digno el sufrimiento*, y no el dolor por el dolor -ni por el placer: el masoquismo-. La fe cristiana es toda una praxis revolucionaria: el paso de la existencia humana a la divina por la cruz. No cabe por ningún lado la resignación.

Si lo comparamos ahora con la ética freudiana, vemos que parecen casi contrapuestas, como dos ramas que, aunque han surgido del mismo tronco, luego han crecido cada una por su lado hasta distanciarse enormemente en la copa. Freud se identifica en el fondo con la *verdad* del melancólico, con la pobreza existencial, pues la gracia en modo alguno está admitida (todo son proyecciones y fantasías de la omnipotencia narcisista perdida), de manera que el mortal se topa siempre con su propia imagen sufriente, impotente, insalvable. El único remedo es el artificio griego que el autor rescata con el nombre de *la transitoriedad*: postergar en la medida de lo posible, y con la fortuna del azar y la sabiduría de la experiencia, el terrible sino de la muerte y el dolor (Freud, 1915c, pp. 309-



311). El sujeto puede adoptar una posición realista y humanista, de asumir culpas e integrar opuestos en una existencia finita y narcisista, que se reconoce en la acomodación del *self* a la naturaleza pulsional, al individuo solo y vulnerable, deseante nada más que de objetos fútiles. Las *utopías* son una pérdida de tiempo y de energía, pues la única aspiración viable es la individual de poner de nuevo en marcha la rueda de duelos y deseos, que tarde o temprano volverá a empantanarse ante otra pérdida objetal, pues el esquema narcisista se mantiene inalterado y no hay salvador u objeto real que atempere la autosuficiencia del sujeto.

Frente a la razón solipsista freudiana, en el Cristianismo el *pathos* encarna la dignidad del ser humano por un *doble* motivo: además de estar unido a nuestra naturaleza finita y pecadora, el sufrimiento representa como ningún otro símbolo la solidaridad del Crucificado y el Amor de Dios. Y aunque sea nuestra mayor humanidad, es más digno aún *qué* hace la persona con su sufrimiento, para *qué* le sirve y *cómo* lo transforma en algo mejor. La solución freudiana ya la sabemos, y la cristiana la estamos sondeando continuamente, y cada cual puede juzgar la diferencia. Para el cristiano *de verdad* la razón de la melancolía es imaginaria, y la estructura simbólica del *self* descansa en la conversión a la divinidad; en definitiva, en la fe. La paz de Jesús puede que no desplace el *pathos* de su cuerpo, pero sí transforma de raíz la melancolía, porque el cristiano ya no se resigna a las pérdidas, a los objetos, sino que convierte su alma en *llama de amor viva*, y se entrega a una vida que es libre en el sentido más hondo de la palabra, que mueve montañas y salva a los caídos, que trasciende dentro de sí mismo y otorga un valor salvífico a la caridad con el prójimo, un significado existencial al sacrificio (Castillo, 2007, pp. 192-193).

Por eso Francisco repite una y otra vez: “la Buena Nueva de Jesús de Nazaret se concreta simple y llanamente en la alegría” (*Evangelii Gaudium*, n. 1). *El ser más verdadero del hombre es el bien por antonomasia*, el mismo Dios que habita en el alma y llama a trascender en nuestra humanidad -esto es, en el *pathos*-. El bien tiende por sí mismo a comunicarse con alegría -a evangelizar-, pues la experiencia auténtica de verdad y belleza se comparte por naturaleza. Y así finalmente acontece la máxima que destaca el Papa, que la “unidad es superior al conflicto”:

“De este modo se hace posible desarrollar una comunión en las diferencias, que sólo pueden facilitar esas grandes personas que *se animan a ir más allá de la superficie conflictiva y miran a los demás en su dignidad más profunda*. Por eso hace falta postular un principio que es indispensable para construir la amistad social: *la unidad es superior al conflicto*. La solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierte así en un modo de hacer historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y *los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida*. No es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro, sino por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna” (Francisco, 2013a, n.228, cursivas mías).

En este párrafo -tan analítico- el Papa alude a la melancolía, de una forma implícita pero certera, y de un modo tan elocuente que parece rebatir con rotundidad las afirmaciones que la *metapsicología* de Freud ha expuesto acerca del tema y se han comentado con anterioridad. Incluso cuando explica que “no se trata de un sincretismo o la absorción de un polo por el otro (una dialéctica esquizoide, paranoide u obsesiva), sino una resolución en un plano superior, que conserva en sí las virtualidades valiosas” de las partes, en un todo superior a la suma o confrontación de éstas; parece estar refiriéndose al concepto analítico de *sublimación*, aunque Francisco no se meta en tales jardines, evidentemente. Lo que sí declara es que en la profundidad más honda del hombre no radica el mal, el narcisismo, la melancolía o el temor, sino la dignidad y la paz: el Dios revelado y *encarnado* desde siempre en los hijos. Así la justicia y el amor fraterno se convierten en modos de hacer historia, en ámbitos de vida donde los conflictos, tensiones y opuestos pueden alcanzar una “unidad pluriforme” que engendra nueva vida, más allá de la muerte y la finitud: la *resurrección de la carne*, la nueva vida descubierta en Dios, recibida gratis y directamente de él y compartida con los hermanos para liberarlos. Lo dice san Pablo: “llevamos este tesoro en vasos de barro, para que parezca claro que esta pujanza extraordinaria viene de Dios, y no de nosotros” (2Co 4,7).

#### **10.-Qué puede enseñar el psicoanálisis relacional en torno a la melancolía.**

La tercera hebra de esta trenza que teje la melancolía es el paradigma relacional, del cual plantearé un recorrido breve por algunos autores que se han referido a ella -habitualmente de manera implícita- antes de hacer una propuesta particular al respecto, conclusión general de la investigación. Empezando por Heinz Kohut, representante primero de la *Psicología del Self*, quien conceptualizó cinco transformaciones del narcisismo primitivo: la creatividad del hombre, la habilidad para ser empático, la capacidad para contemplar la propia finitud, el sentido del humor y la sabiduría. El humor triunfa sobre el narcisismo porque éste se repliega del “acento físico del Yo” (el cuerpo) y se transpone al Superyó, a la parte ideacional, moral y trascendente del *self* (*narcisismo cósmico*, lo llama Kohut).

El hombre hábil con el humor se sitúa en un plano superior y consigue afrontar con éxito el miedo a su inminente muerte; tolera el reconocimiento de la finitud y domina con eficacia las exigencias del *self* narcisista. Y no lo hace con manifestaciones de grandiosidad o de euforia, como una máscara maníaca, sino como un triunfo tranquilo “mezclado con una innegable melancolía”. Es la actitud humana que llamamos *sabiduría*, la cual se logra a través de la habilidad para superar el narcisismo inmodificado, y se basa principalmente en la aceptación razonable de las limitaciones de las capacidades físicas, intelectuales y emocionales. Así, puede ser definida como una actitud estable de la personalidad hacia la vida y el mundo, formada a partir de la integración de la función cognitiva del humor, la aceptación de la *impermanentia* -que sería semejante a lo que Freud llama *transitoriedad*- y un sistema de valores firmemente libidinizado (Kohut, 1966). La idea a destacar es la conexión de estas cualidades con la melancolía, con su parte creativa y genuina, que asimila las pérdidas y traumas no de forma destructiva o compulsiva, sino como limitaciones

saludables para entender las emociones, los objetos, los significados... desde una perspectiva no estereotipada o rígida, sino conciliadora, abarcadora, sintética, etc.

De manera parecida se expresa Stephen Mitchell, quien propone una metáfora de partida para captar esta forma alternativa de entender la naturaleza humana: la *matriz relacional* del sujeto, configuración de las relaciones que lo constituyen (Mitchell, 1993); la cual está pensada para unificar y *trascender* en un todo la serie de dicotomías que habitualmente separan términos que realmente no debieran distanciarse de forma discreta, dentro de un paradigma relacional *post-cartesiano*. Esto es: ni el sujeto separado de los objetos, ni tantos otros fenómenos interactivos dicotomizados y cosificados en la teoría: biológico y psicológico, *intra e inter*-psíquico, afectivo y cognitivo, pulsional y relacional, etc.<sup>5</sup> La estrategia clave que el autor propone es no ceder ante las categorías discretas, sino replantear el problema fundamental del ser humano en términos abarcadores, que sólo podrán ser relacionales, continuos, dimensionales... existenciales.

Mitchell teoriza que el intercambio personal en una escena y un momento dados no es la simple puesta en acto *-enactment-* de las representaciones internas que un individuo ha adquirido a lo largo de su vida a partir de los objetos con los que ha entablado relación, ni tampoco es el reflejo de las relaciones interpersonales presentes en ese contexto. Para el paradigma relacional el ser humano *no* es un cuerpo físico independiente que entra en contacto con otros cuerpos, ni menos aún que la mente pueda existir en aislamiento *-individualidad-*, separada de las otras mentes; la persona *no* es un ser instrumental que utiliza objetos como estímulos de los esquemas conductuales aprendidos, ni como fines de simple descarga pulsional. No es que los humanos usemos los objetos de alrededor para satisfacer nuestras necesidades, sino que *-en verdad-* tenemos necesidad primaria de *relacionarnos con* tales objetos *-con los otros seres, con nuestro entorno empezando por las relaciones de apego-, fines en sí mismos y parte de nosotros mismos*. La mente se estructura únicamente a partir del vínculo con los otros, y las necesidades biológicas y psicológicas cobran sentido en la predisposición básica a "estar-con" los demás. "La personalidad no es algo que uno posee, sino algo que uno hace" (p. 38, parafrasea a H.S. Sullivan).

Así dicho suena bastante a la concepción que tenía Vergote de la experiencia religiosa *-por ejemplo-*, pues para este autor la religión *no* es una respuesta innata o solipsista, sino individual y relacional que surge en el contacto con la estructura externa pre-existente (el sistema religioso "objetivo", que es la doctrina espiritual y ética proporcionada por la cultura, en la mayoría de los casos por la propia familia del niño/a); de modo que "el hombre no nace, sino que se hace religioso" (Domínguez Morano, 1992, p. 116). En concreto, la importancia del Cristianismo radica en que la dialéctica religiosa se establece con otra *persona* sobrenatural: Dios encarnado. Esto significa que, en el paradigma relacional que estamos tratando, ni los componentes pulsionales/libidinales se pueden reducir a los culturales, ni al revés, ni se pueden explicar unos por los otros, ni sin los otros. Lo psíquico *-ínter e intra-* es precisamente el mediador entre naturaleza y cultura, entre biología y lenguaje en el análisis de Vergote -

considerados ambos de forma fluida, no discreta-, pero reconociendo además que lo religioso *trasciende* lo psíquico para establecerse como algo relacional con la Alteridad, con el Otro Absoluto y Trascendente. Este aspecto relacional y transicional es lo que suscita en el individuo una polarización dinámica hacia el Trascendente, y lo que justifica que el modelo de análisis del fenómeno religioso corresponda hacerlo atendiendo a una *elipse* de dos polos (sujeto y Objeto revelado, esto es, el Yo y la Divinidad), autónomos pero interdependientes, como se ha expuesto páginas atrás. La *elipse*, por cierto, es un formato de análisis que puede completar la metáfora de la *matriz relacional* de un sujeto dado, cuando éste entra en interacción con otros sistemas y personas -con otras matrices, otros centros autónomos, etc.-

Para Mitchell la *matriz* se constituye a partir del conflicto relacional básico que ha devenido en el *self* del sujeto, por el cual éste se ha podido vincular de manera estable y satisfactoria con los objetos primordiales, aunque sea al precio de los síntomas. Pero esta matriz relacional está en permanente conflicto con uno o varios objetos, o consigo misma, porque la acomodación de ese *self* múltiple y voluble con un objeto también múltiple y voluble está en constante movimiento por su propia naturaleza, y además tiene que lidiar con varios objetos al mismo tiempo -los dos progenitores, los hermanos, las parejas, las amistades y deseos, etc.- y con las pérdidas, que le exigen distintas configuraciones, acomodaciones, equilibrios... Cuando el individuo encuentra la estabilidad y reciprocidad con una figura parental, por ejemplo, puede fallarle la otra, o él mismo sufre por dentro en la elaboración de su identidad, en la transacción con los otros.... Los modos de conexión dentro de la *matriz* nunca son únicos, sino prevalentes, variables, sutiles, y siempre van a quedar "hilos sueltos" en este "conflicto de lealtades" (Mitchell, 1993, p. 317).

Los *hilos* que no quedan cosidos a una relación de objeto o a la continuidad del propio *self*, sino que van por libre y crean una "tensión dramática", representan la psicopatología y los síntomas neuróticos del individuo, aquellos elementos que dentro del psiquismo se dedican a deshacer lo que ya estaba hecho: deseos insatisfechos, pérdidas de objeto, regresiones.... Ocurre que los humanos tenemos lealtad a lo conocido, mientras que lo desconocido nos aterra; para vincularse a lo nuevo es necesario haber hecho antes una transición lenta desde lo viejo, arriesgada e incierta, que es lo que supone el proceso analítico. Las relaciones que se salen de la matriz relacional conocida son demasiado conflictivas para enfrentarlas, y el molde es difícil de ampliar si no es con ayuda confiable. La melancolía no sería otra cosa que agarrarse el sujeto a la representación del objeto fallido sin poder abandonarlo, renunciando a toda opción alternativa de duelo y de cambio.

Mitchell simboliza la idea anterior con el mito del *viaje* de Ulises y el *telar* de Penélope, porque lo hecho por el día era deshecho por la noche, y la dialéctica continuaba siempre en el mismo punto (pp. 311-312), que es lo que le pasa al melancólico. Se pretende que el terapeuta sea un interlocutor válido y respetuoso que ayude al paciente a inscribirse dentro de una nueva *matriz* más amplia y adaptativa al marco de relaciones; una versión particular de lo humano que replantee el problema donde antes sólo se veían dicotomías y sumisiones a

modelos ajenos, y así *trascender* los “conflictos de lealtades” con alguna solución creativa, genuina del *self*. Como se ha explicado páginas atrás, ello no es sino reemplazar la sumisión a la *ley* coercitiva de los ideales externos -superyoicos, normativos- por una vivencia libre de la personalidad auténtica, esto es, la virtud subjetiva en interacción saludable con el entorno de relaciones, lo que recuerda bastante a lo que predicaban Jesús y san Pablo: la fe espiritual que libera de rigideces y culpas obsesivas, mientras apuesta decididamente por la caridad y la salvación, sin temer por ello a ninguna retaliación.

En una línea complementaria, los teóricos de los *Sistemas Intersubjetivos* (el grupo de Robert Stolorow, Donna Orange & George Atwood, más el afín Bernard Brandchaft) insisten en que el conocimiento se genera por medio del intercambio de subjetividades, a través del juego simultáneo y emergente que ocurre de manera natural entre todas las partes. Una buena relación terapéutica, por ejemplo, ha de ser personal y basarse en una alianza de expectativas y confianza recíproca: la relación confiable se convierte entonces en la propia herramienta para solventar las tensiones. Los autores afirman que la *ética de la responsabilidad* expone radicalmente la figura del profesional (el psicoterapeuta, pero también el educador, el sacerdote, el referente de alguien en cualquier contexto) al encuentro con el otro, con la parte sana y desafiante del otro que sufre y reclama una ayuda y una implicación *de verdad*: una *compasión* en el sentido propio de la palabra -sentir algo equiparable al dolor que el otro sufre para poderlo entender-. No es la autoridad técnica de un analista, por ejemplo, la que entra en juego, sino la persona entera de éste (Orange, 2011).

La clave reside por consiguiente en lo que los intersubjetivos han llamado la “hermenéutica de la confianza”, que es nada menos que toda una *revolución analítica* que deja atrás -tanto en la teoría como en la clínica- la “hermenéutica de la sospecha” clásica de Freud: la de leer el discurso del paciente desde un criterio crítico y sintomático -ergo *deficitario*-, de procesos primarios encubiertos por resistencias que denotan de un modo u otro narcisismo y/o conflictos caracterizados por la falta, el déficit de algo. La nueva hermenéutica se basa en la posición técnica igualitaria entre terapeuta y paciente, recíproca, simétrica, que descubre aspectos positivos, proactivos y tiernos en las intimidades de cada uno, y los valida como punto esencial de partida; más aún, como una oportunidad para el encuentro y la alianza entre las partes -la relación saludable-, no para el desengaño de una de ellas o la instrumentación del *rapport* en beneficio propio y no compartido.

Lo cual nos conduce de nuevo a la *ética* de las relaciones humanas, dentro y fuera de la terapia, dentro y fuera de cualquier sistema -también dentro y fuera de la religión-. Un aspecto que, como se viene exponiendo, constituye la clave central no sólo de la melancolía, sino de nuestro devenir *existencial* para afrontar el *pathos* y dotarle de un significado. A este respecto, los autores intersubjetivos piensan que la psicoterapia en realidad no es una técnica, sino una especie de arte, de creación y liberación de emergentes en el encuentro entre dos o más subjetividades, las cuales no tendrían que estar constreñidas por un determinado medio o protocolo de actuación que recoge las responsabilidades y

obligaciones de las partes -una norma o una *ley*, podemos decir-. En vocabulario griego clásico, afirman que todo proceso terapéutico relacional y genuino es *fronesis*, y no *techné*. Ellos toman varias fuentes para justificarlo, además de su propia labor clínica e investigadora, pero en concreto uno de estos autores -Donna Orange- se identifica mucho con la obra filosófica y ética de Emmanuel Levinas, y no descuida ocasión de difundirla y ponerla en práctica. A ello me referiré a continuación.

### 11.-La ética de la responsabilidad *infinita* -y de la fe-

Levinas es uno de los filósofos contemporáneos más conocidos en la reconstrucción del pensamiento ético tras la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, partiendo de las aportaciones de la fenomenología, el existencialismo, la filosofía judía y la ontología. Su idea de la metafísica no significa una creencia sobrenatural o escatológica en Dios -él se define ateo-, sino que redunda siempre en el aspecto terrenal, en las relaciones morales entre los hombres mortales. Este autor defiende que la subjetividad es el modo mismo de la metafísica, y que la *trascendencia* es la cara íntima -estructural- de la subjetividad, de modo que el sujeto mismo es "la fuente de la trascendencia" (Levinas, 2014, p. 10). Luego no hace falta referirse a una Providencia ni a ninguna clase de gracia divina; la *trascendencia* significa etimológicamente un movimiento de travesía o viaje -*trans*- que se hace subiendo -*scando*-, y por consiguiente remite a la idea de superación, de un movimiento hacia lo alto o a un más allá, que no tiene por qué estar más allá de la humanidad.

El autor defiende que buscar la *trascendencia* es buscar al otro dentro de uno mismo. No es buscarse a sí mismo a través del otro, porque esto sería egoísmo e instrumentación del otro como medio para un fin impropio. El otro debe concernir al Yo, pero permanecer en el exterior, como otro, como una alteridad; nada por tanto de fusión o de absorción del otro en el *self*. Dice Levinas que la relación con el otro es el comienzo mismo de la filosofía, de la ontología, y no una clase de *cógito* (a la manera racionalista de la modernidad occidental, *cartesiana*). El ser está en la relación, como insisten todos los autores de este paradigma que se han citado con anterioridad.

Y la base de toda relación es siempre la responsabilidad -esto es: la respuesta al otro-, el vínculo ético con el otro. "Vínculo" es palabra latina que significa en su origen atadura, cadena, y es que para esta ética de la exigencia la responsabilidad con el otro es previa incluso al lenguaje, a una norma moral consciente, pues surge inmediatamente de mirar el rostro del otro; la mera presencia del otro concreto se hace odiosa para mí porque me obliga, me concierne aunque yo no lo quiera, independientemente de necesidades o estructuras:

"Cuando hablo de filosofía primera me refiero a una filosofía del diálogo que no puede no ser una ética. Incluso la filosofía que cuestiona el sentido del ser lo hace a partir del reencuentro con el *otro*. Se trataría de una manera de subordinar el conocimiento, la objetivación, al encuentro del *otro* presupuesto en todo lenguaje (...) Todo pensamiento está subordinado a la relación ética, a lo infinitamente otro en *otro* y a lo

infinitamente otro del cual siento nostalgia. Pensar el *otro* procede de la irreductible inquietud por el otro. El amor no es conciencia (...), de modo que la ética es anterior a la ontología” (Levinas, 2014, p. 79, cursivas originales).

“El Yo trascendental, en su desnudez, procede del despertar por y para el *otro*” (p. 80). Este rostro del otro es para el autor algo infinito, irreductible, interpersonal, se extiende más allá de todo límite y es en sí mismo trascendente, y por ende subjetivo (y viceversa). Y además es perfecto, en tanto que infinito, pues la imperfección empieza con la propia finitud de los límites, las distancias, los errores. Lo infinito es atributo clásico de Dios, pero también debe ser atributo contemporáneo -diríamos que *post-cartesiano*, y por consiguiente *postmoderno*- de la ética laica, del sentido de las relaciones humanas en nuestro mundo actual (p. 64).

Para Levinas el “tú” ha de ser siempre sujeto y nunca objeto, nunca un “esto” tomado como un medio para cualquier fin; por esta razón la relación “yo-tú” se da siempre entre sujetos, o sea, entre seres ontológicos. Además, esta relación ética con el “tú” es un amor “desde la asimetría”, es decir, desde la obligación absoluta de yo con el otro pero no del otro conmigo. Es una *gratuidad* con el otro independientemente de la respuesta de éste hacia mí, igual que para los cristianos hace Dios con sus hijos. Resume Levinas: “No tenemos derechos: es siempre el otro quien tiene derechos” (p. 82). Los derechos son siempre inalienables, naturales; *no se merecen sino que se tienen*, sin otra justificación añadida:

“En la relación con el *otro*, el otro se me aparece como aquél a quien debo algo, respecto del cual tengo una responsabilidad. De ahí la asimetría de la relación yo-tú puesto que toda relación con *otro* es una relación con un ser hacia el cual tengo obligaciones. Insisto, pues, en la significación de esta gratuidad “para otro”, que descansa en la responsabilidad ya latente” (Levinas, 2014, p. 81, cursivas originales).

Esta relación amorosa con el otro, abnegada, entregada al *rostro* que llega con una faz de impotencia, desarmado, desnudo, mortal... es el sufrimiento del otro el que clama y suscita en mi subjetividad la responsabilidad inexcusable, inmediata, no asociada a otros medios ni fines narcisistas, dice el autor. Luego la autoridad reside justamente en la debilidad, en la miseria, en la finitud, y por consiguiente todas estas claves remiten a lo que se ha expuesto acerca de la melancolía, en el paradigma relacional y antes en la perspectiva cristiana de cómo abordar el dolor y los pecados del mundo. También declara Levinas que la bondad reveladora no es social, estratégica u organizada, sino que es individual, espontánea, corriente. Es una “bondad sin pensamiento” (p. 86), gratuita, fuera de todo sistema social y/o religioso. En verdad para el autor la ética que se organiza bajo una norma comunitaria tiende a extinguirse, a llevarse por modos ajenos a su propio ser -instrucciones, *leyes*, promesas- que conllevan su disminución progresiva, distorsión y finalmente enmascaramiento. Es una crítica a las formas instrumentales de la bondad humana, que persiguen una recompensa distinta al mero servicio al otro (aunque sea una promesa escatológica, un premio de salvación por amar al prójimo).

“Esta santidad de lo humano no puede decirse a partir de ninguna categoría. ¿Estaremos entrando en un momento de la historia en la que el bien debe ser amado sin promesa? Es, quizá, el fin de toda predicación. ¿Estaremos en puertas de una nueva forma de fe, una fe sin triunfo, como si el único valor incontestable fuera el de no alcanzarla? La primera y última manifestación de Dios sería la de ser sin promesa” (Levinas, 2014, p. 86).

La paz para Levinas es relación con la alteridad, nunca con la identidad, con uno mismo; la paz es siempre con el otro como otro, no como parecido a mí. La alteridad significa el amor a la diferencia, no a la semejanza y la identificación con mi narcisismo, y tampoco la aspiración a una síntesis. El otro es no asimilable, sino irreductible, único, distinto a mí y absolutamente otro. Vemos que es como atribuir al otro, a cada otro -a cada *prójimo*-, las cualidades y propiedades que en la religión cristiana se dirigen a Dios. En definitiva es la noción máxima de *encarnación*, aunque sea laica o atea: amar al otro hasta el extremo, siempre, no porque Dios lo mande o lo premie. Y no como uno se ama a sí mismo, sino más, mucho más, porque admite incluso la muerte propia para procurar la vida del otro. Por eso dice el autor que es un “amor sin concupiscencia” (p. 107), y que la muerte lejos de ser una desgracia o un mal, es el *pathos* final del ser humano, la finitud, la dignidad de la humanidad que evoca el rostro del amor (queda clara la melancolía).

“Para el superviviente hay en la muerte de *otro* su desaparición y la soledad extrema de esta desaparición. Pienso que lo *Humano* consiste precisamente en abrirse a la muerte del otro, en preocuparse por su muerte. Lo que digo puede parecer pensamiento piadoso pero estoy convencido que alrededor de la muerte de mi prójimo se manifiesta lo que denominaba la humanidad del hombre” (Levinas, 2014, p. 120, cursivas originales).

Luego el amor por el otro, la entrega y la abnegación, van unidos en cierto modo a la muerte, al sufrimiento, pero no al masoquismo -una forma de reverter la libido y gozar en el dolor-, sino a la ética, la responsabilidad infinita con el otro concreto. La inmortalidad es un engaño y una falsa promesa si deja caer al prójimo por el camino. Concluye Levinas: “¿amar o no amar será, por cierto, la forma más profunda de la cuestión: ser o no ser?” (p. 121).

Y respecto al enigma de la muerte, que tanto teme y desea el melancólico: “Cuando la muerte está ahí, nosotros ya no estamos. ¿Se trata de un término o de un comienzo? Digamos, en efecto, que no sabemos nada” (p. 122). En efecto, la respuesta no está en el saber, en la ciencia o la ontología, sino en el creer, en el apostar.... en resumidas cuentas: en la fe, aunque no sea la religiosa.

¿Pero qué es la fe? *Fe es fiarse del otro*, confianza en alguien distinto de mí, de mi propio narcisismo. La fe religiosa cree en Dios, en la gracia divina que libera de la *melancolía*



-recuérdense los puntos expuestos páginas atrás-. La laica no cree en Dios, sino en el ser humano, por encima de todo; mas lo hace con una tónica melancólica, *digamos*. La conclusión no es distinta a la que ordena la revelación cristiana, pues ambas desembocan en el sentido de la vida, del ser, que es *ser para amar*, o en otras palabras, *ser para la relación*. Levinas afirma que los humanos tenemos *vocación de santidad*, no que lo seamos o lo lleguemos a ser (p. 128). Y que en este camino a la santidad, a la ética -la *trascendencia*- debe distinguirse bien entre lo verdadero y lo falso, lo genuino y su sombra, la ética de la responsabilidad de aquella simuladora del bien que en realidad encierra dolor y mal. En definitiva es diferenciar a Dios de los falsos ídolos, pero dicho con otro lenguaje:

“¿Cómo estar seguros de que la Palabra así aceptada es efectivamente la que dice Dios? Hay que buscar la experiencia original. La filosofía -o la fenomenología- es necesaria para reconocer Su voz. He pensado que es en el rostro del *otro* como me habla por “primera vez”. Es en el reencuentro del otro hombre como me “viene el espíritu” o “cae bajo el sentido” (Levinas, 2014, p. 131, cursiva original).

Se trata de la misma advertencia que lanzan profetas, teólogos, místicos... y también analistas: no mezclar imágenes y símbolos, lo virtual y lo real, las regresiones y las sublimaciones, el narcisismo proyectivo con la -hipotética- revelación auténtica. Consiste en ir al espíritu de la ley y no a la letra, que es lo cognitivo, lo instrumental, lo propio del Yo. Lo demoníaco (“lo seductor”, para el autor) reside en querer ayudar con palabras piadosas pero provocar sufrimiento, culpa, angustia. En definitiva la clave de la filosofía está en la praxis y sus determinantes, “la transformación de categorías ontológicas en categorías éticas” (p. 133). Y es justamente aquí donde recordamos ese aforismo de la Teología de la Liberación: “el Cristianismo es el paso de lo óntico a lo ético”. Este paso sólo puede darse por la combinación de fe y amor, y no si falta cualquiera de estos dos elementos.

Personalmente creo que la fe laica o atea de Levinas no llega a renegar de Dios, sino de su utilización miserable para ideales mezquinos, doctrinarios, aquellos enmascarados de espiritualidad que luego se alejan del prójimo concreto, quien sufre a tu lado y clama por una esperanza. Luego esta crítica no es escéptica o destructiva de la religión, sino conciliadora con el mandato del amor, que es la vocación del ser humano por encima de su Yo, más allá de cualquier horror. La Cristiandad -dice el autor- está marcada por las terribles experiencias del siglo XX, y no debido a reclamos expiatorios ni sacrificios cruentos cometidos al margen de la *trascendencia*, sino más en afinidad a la misericordia del amor que va mucho más allá de toda comprensión lógica y justificación racional. Júzguese si no la fe implícita en la reflexión que pone broche final a su libro *Alteridad y trascendencia*:

“Cuando sentimos verdadero dolor, podemos mencionarlo en la oración. ¿Pero vamos a suprimir así un sufrimiento que borra justamente los pecados al expiarlos? Si queremos escapar al propio sufrimiento, ¿cómo expiaremos las faltas? La cuestión es más compleja. En nuestro sufrimiento Dios sufre con nosotros. ¿El salmista acaso no

dice (Sal 91,15) "Yo estoy con él en el dolor"? Dios es el que sufre más en el sufrimiento humano. El Yo que sufre ora por el sufrimiento de Dios, el cual sufre por el pecado del hombre y por la dolorosa expiación del pecado. ¡*Kenosis* de Dios! La oración, toda ella, no es para uno" (Levinas, 2014, p. 135, cursiva original).

La oración, como toda forma de amor genuino, no es para uno mismo sino para el otro; esto es, para el Otro y los otros. Volvemos a encontrarnos con el misterio de la *kenosis* de Dios, que en realidad entraña una especulación metafísica acerca de la *kenosis* del ser, o sea, la de nosotros mismos y nuestra bondad original, albedrío sometido a la miseria de la melancolía y del mal. Es el misterio central de la religión lo mismo que de la naturaleza humana, también del Psicoanálisis, de cualquier formulación existencialista. Igualmente del paradigma relacional, tan humanista y *creyente* (no necesariamente en Dios, por supuesto, sino en el *ser del hombre*). La respuesta, o la responsabilidad si se quiere nombrar así, no sólo radica en la ética del amor -de la entrega infinita al otro, sin límites, sin contrapartidas-, sino en una ética complementaria, compatible y necesaria conjuntamente a ésta: *la ética de la confianza*, la hermenéutica de la confianza que destierra la sospecha de las cavilaciones humanas, proyecciones vanas del Yo narcisista. De un modo u otro estamos hablando de la fe, a la que damos muchas vueltas y con la que voy a concluir la argumentación de estas páginas.

## 12.-La compasión como *apuesta* ética en la era de la postmodernidad.

Donna Orange (2016) parafrasea a S. Chritchley cuando expresa la concepción del sujeto como un trauma en sí mismo, lo que significa que *la propia ética es un traumatismo*: consecuencia del trauma y a la vez rehabilitación del mismo. Las teorías del narcisismo primitivo de Freud y Abraham -expuestas al principio de este texto-<sup>6</sup> tienen aquí su lugar, pero la conclusión no es la melancólica e individualista de los padres del Psicoanálisis, sino la responsabilidad relacional recién aludida. Lo dice Katz (2013, pp. 72-73) en un comentario a la filosofía ontológico-existencialista de Levinas: "No se trata de negar al *self*, como en el ascetismo, pues el *self* ya no es lo que interesa. No se trata de elegir *entre* el yo y el Otro, pues dicha elección ya no es posible. Más bien el yo se ha girado hacia el Otro". Es la célebre "curvatura del espacio intersubjetivo" en la que el otro siempre ocupa el lugar más alto. Con estas nociones en la mano es posible -necesario también- una ética social, emancipadora, utópica incluso:

"Históricamente el masoquismo es el deseo inconsciente de sufrir por los propios pecados del deseo edípico. Con el giro ético consideramos la constitución del sujeto ético, no como alguien que quiere sufrir, sino como alguien dispuesto a ello cuando se enfrenta al sufrimiento de los otros. Creo que la rendición-cesión (*surrender*), según Emmanuel Ghent, ante la tarea ética no equivale a una sumisión automática, a un falso *self*, sino a lo que Winnicott denominó "nada menos que todo". No es algo trivial. La vida ética se efectúa mediante el sometimiento al otro. Respondemos a la pregunta de Caín: "Sí, yo soy el guardián de mi hermano" (Orange, 2016).

La cita bíblica es la *enmienda relacional* a Gn 4,9<sup>7</sup> una conclusión *idéntica* a la que da el *evangelio* a tamaña pregunta existencial. No puede sorprender, pues conecta con toda la filosofía clásica que al comienzo situábamos como caldo de cultivo de la melancolía, de la perspectiva positiva y creativa de ésta, no de la morbosa y estigmatizante concepción moderna de la enfermedad depresiva. Para los antiguos la filosofía no era un modo de pensar aisladamente, sino de vivir a diario de manera ética y terapéutica, y por eso la autora cita a Sócrates cuando afirmaba que es mejor sufrir que hacer el mal, y que la muerte no constituye ninguna amenaza para un buen ser humano.

La clave seguramente radica en entender la naturaleza humana como un “espíritu encarnado”, en la línea tanto griega clásica como judeocristiana. Es la *antítesis* de la conclusión freudiana del animal pulsional, dominado por la compulsión a la repetición y con una libido desfalleciente y arrinconada (más si cabe en el caso melancólico); pero se trata de una antítesis posible, hipotética, *falible*: no se formula en términos tajantes o *dogmáticos*, como fruto del saber y sin cabida a la réplica -como una norma o una *ley-*, sino más como una manera de pensar, un paradigma de trabajo e investigación de la realidad que expone al profesional a una responsabilidad con los otros, antes que consigo mismo. Más bien se plantea como una creencia o fe subjetiva en que el sacrificio y la entrega ética infinita al otro, por encima de la propia vida, en efecto *salva* al otro y juntos encuentran la libertad y la alegría. Que no es exactamente el alivio del *pathos*, sino la significación de éste, una subjetividad del mismo que no busca reprimirlo o eliminarlo, sino acogerlo y *trascenderlo*, mirando siempre el rostro de los demás. Es la razón de la nueva esperanza que en el Psicoanálisis ha inaugurado el paradigma relacional o intersubjetivo, pero que en la filosofía ya venía de antiguo con todas las escuelas humanistas, ontológicas y no-sofistas.

Luego no se trata tanto de teorías especulativas y circulares, sino de actitudes *existenciales*, sensibilidades, praxis... formas de vida, revolucionarias además. Cómo se practican determina en gran medida qué se cree y qué se defiende ante el otro. Es lo que resume el aforismo de Husserl: “el cómo determina el qué”, y la reflexión de Badaracco: “creer para ver”. Creer primero, antes de ver, antes de saber, para poder crear esta realidad. No creer sólo lo que se ve, sino *creer para crear*. En otras palabras: si la existencia constituye el mismo ser del humano, la clave que ilumina su sentido no es una certeza de las cosas, inmanente y fanática -de un modo u otro impostora, idolátrica-, y tampoco una sospecha persecutoria y melancólica a la defensiva; la pista es la fe, que inicia una apertura a la trascendencia más allá del *self*.

La revelación cristiana es la apuesta espiritual que nos ofrece nuestro sistema cultural, que promete la liberación por medio de la gracia y redención de Jesucristo, y salva de pecados y vacíos al Yo melancólico. La ética de Levinas es la apuesta laica, ajena a la religión -conciliadora con ella, nada opuesta- pero igualmente poderosa y desafiante para el mundo contemporáneo. Por consiguiente ambas son actitudes de vida y compromiso con el

sufrimiento, de lucha y combate contra la injusticia y el dolor, y ambas son *apuestas de confianza* que responden positivamente a ese "círculo virtuoso" de la hermenéutica moderna que adelantaba Ricoeur (1969, pp. 705-706). "hay que comprender para creer, y hay que creer para comprender". Se trata de conciliar en la historia, tanto en nuestro tiempo como en el pasado -y en las esperanzas de futuro-, partiendo de símbolos humanos y promoviendo interpretaciones *creadoras* -críticas, existenciales-, la creencia positiva y confiable de un lado y la comprensión fenomenológica del sujeto de otro, o lo que es lo mismo: la fe con la razón.

No podemos por tanto *fiarnos* de la sospecha freudiana para desenmascarar al sujeto, pues lo único que arroja es la miseria de las defensas, la melancolía de la existencia de sombras y apariencias de objetos. La alternativa es la apertura a una *intersubjetividad* que trasciende a los sujetos y anhela de un modo u otro lo divino, aquello espiritual que libera del mal y trae alegría. Y todo esto mientras comparte a diario el *pathos* y lo convierte en vida, en *resurrección* que dirían los cristianos. Este misterio o *kenosis*, por la apuesta de la fe y la abnegación de la caridad, transforma la melancolía en esperanza, el ser individual y triste en relación viva, semilla de vida. Es una "unidad superior al conflicto": la relación que continúa a pesar de los dolores, el sufrimiento de la cruz que salva a los caídos. Es la razón de la psicoterapia que cree en el ser humano y en la curación de las heridas.

La propia *apuesta* por la confianza significa pasar de una posición melancólica a otra ética y posibilista, falible pero luchadora, que tiene sentido y ser en sí misma (óptica) porque está entregada a la práctica y al otro (relacional). El fanatismo o dogmatismo del saber, que siente desengaño por la fatiga de la existencia -porque se aferra a la duda y al escepticismo-, si se transforma en una *apuesta* de confianza por el otro -por el Otro más si cabe-, ya supone en sí mismo una especie de gracia, de rescate, de providencia en la que uno cree -no sabe, pero cree- y en cierto modo la crea, la construye, la difunde a los otros, la va haciendo cultura y comunidad: va creando esperanza. Si Dios existe, además, Él alimenta esta esperanza como virtud de la gracia, alienta la fe, reanima la caridad a pesar de los traumas adversos. La propia experiencia cobra sentido al servicio del otro, para salvación del otro, se revela como útil y no vana o imaginaria. Ésta es la promesa de la liberación cristiana, que parte de cualidades humanas para creer lo divino que hay en la *psiké*. Semejante ética se convierte progresivamente en una *liberación* que trasciende el fideísmo obsesivo, el racionalismo existencialista, el constructivismo subjetivista, para abrir la mente *post-cartesiana* a una "comunidad intersubjetiva" -esto es: a la compasión- con los que sufren.

Cuando la *compasión* se vive como ética primordial, la misericordia que siente los dolores ajenos en el corazón propio sin rendirse a ellos, lo espiritual *se encarna en el pathos*, en la miseria de la existencia. Creer que esto no tiene sentido o solución es apostar por la melancolía, disfrazada de supuesto saber como teorizaba Freud. Creer que sí tiene sentido, solución, es el alma de cualquier psicoterapia humanista, de cualquier relación *salvífica* que suma trascendencia a la inmanencia porque se libera al compartir el ser con los otros; en

definitiva, vive en Cristo tanto si cree en él como si no, porque sin saber cómo la persona es capaz de amar *infinitamente* como pide Levinas.

La conclusión a la reflexión de la melancolía, que ha llevado consigo la realización de una Tesis Doctoral y la comparación entre varias perspectivas trenzadas entre sí, encuentra en el paradigma analítico relacional un pilar fundamental: la salvación reside *en la fe humanista y trascendental*, la apertura del *self* al otro por entero, como símbolo y no como imagen, la liberación de uno mismo *en el trauma, en el pathos* -en la cruz cristiana-, para resucitar sirviendo al otro; es la carne melancólica que, analizada y curada de sombras e ídolos, recibe del otro la salvación. En la vida, como en la terapia, el otro me salva, y si esto no basta, si no tengo paz es porque aún en verdad no conozco suficientemente al Otro, no creo tanto como para apostar mi vida en ello y sufrir.

### 13.-Epílogo: "la fuerza de la ternura".

El Papa Francisco repite estas lecciones -estas promesas- continuamente, de una manera directa pero tierna, hablando al corazón y dando testimonio de fe, esperanza y caridad. Véanse la belleza de los siguientes pasajes de *Evangelii Gaudium*, y de qué modo unen la creencia religiosa con la actitud humanista ante la vida, la ética con la política, la expectativa con la experiencia del dolor y la melancolía. Sirvan de epílogo a esta reflexión *intersubjetiva*:

"A veces sentimos la tentación de ser cristianos manteniendo prudente distancia de las llagas del Señor. Pero Jesús quiere que toquemos la miseria humana, *que toquemos la carne sufriente de los demás*. Espera que renunciemos a buscar esos cobertizos personales o comunitarios que nos permiten mantenernos a distancia del nudo de la tormenta humana, para que aceptemos de verdad entrar en contacto con la existencia concreta de los otros y *conozcamos la fuerza de la ternura*. Cuando lo hacemos, *la vida se nos complica maravillosamente* y vivimos la intensa experiencia de ser pueblo, la experiencia de pertenecer a un pueblo" (Francisco, 2013a, n.270, cursivas mías).

"Su resurrección no es algo del pasado; entraña una fuerza de vida que ha penetrado el mundo. *Donde parece que todo ha muerto, por todas partes vuelven a aparecer los brotes de la resurrección. Es una fuerza imparable*. Verdad que muchas veces parece que Dios no existiera: vemos injusticias, maldades, indiferencias y crueldades que no ceden. Pero también es cierto que en medio de la oscuridad siempre comienza a brotar algo nuevo, que tarde o temprano produce un fruto. En un campo arrasado vuelve a aparecer la vida, tozuda e invencible. Habrá muchas cosas negras, pero el bien siempre tiende a volver a brotar y a difundirse. Cada día en el mundo renace la belleza, que resucita transformada a través de las tormentas de la historia. *Los valores tienden siempre a reaparecer de nuevas maneras, y de hecho el ser humano ha renacido muchas veces de lo que parecía irreversible*. Ésa es la fuerza de la resurrección y cada

evangelizador es un instrumento de ese dinamismo" (Francisco, 2013a, n.276, cursivas mías).

## REFERENCIAS

- Abraham, K. (1916). "La primera etapa pregenital de la libido", en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, pp. 203-226.
- Abraham, K. (1924). "Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales", en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, pp. 333-395.
- Aguirre, R. (1990). "Justicia", en Ellacuría, I. & Sobrino, J. -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 539-561.
- Álvarez, J.M., (2014). "Retrato del melancólico", en *Cuadernos de Psicoanálisis*, 36, 89-108.
- Aristóteles (2007). *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*. Barcelona: Acantilado.
- Biblia (1964). *Santa Biblia*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Boff, L. (1993). "Sufrimiento", en Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1308-1318.
- Castillo, J.M. (2007). *Víctimas del pecado*. Madrid: Trotta.
- Colina, F. (2011). *Melancolía y paranoia*. Madrid: Síntesis.
- Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A. (2005). *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC.
- Conti, N.A. (2007). *Historia de la depresión. La melancolía desde la Antigüedad hasta el Siglo XIX*. Buenos Aires: Polemos.
- Domínguez Morano, C. (1992). *Crear después de Freud*. Madrid: San Pablo.
- Ellacuría, I. (1990). "El pueblo crucificado", en Ellacuría, I. & Sobrino, J. -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 189-216.
- Ellacuría, I. (1993). "Liberación", en Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 690-710.
- Ellacuría, I. & Sobrino, J. -comp.- (1990). *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I y II. Madrid: Trotta.
- Espeja, J. (1993). "Redención", en Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1112-1122.
- Esteban Ágreda, A. (2005). *El aporte de Antoine Vergote a la comprensión psicodinámica de la actitud religiosa*. Tesis Doctoral. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Francisco, papa (2013a). *Evangelii Gaudium*. Madrid: BAC.
- Francisco, papa (2013b). *Lumen Fidei*. Madrid: BAC.

- Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.- (1993). *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Freud, S. (1895). "Manuscrito G. Melancolía", en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 239-246. Edición de 1986.
- Freud, S. (1896). "Manuscrito K. Las neurosis de defensa (un cuento de Navidad)", en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 260-269. Edición de 1986.
- Freud, S. (1897). "Manuscrito N. Anotaciones III", en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 296-299. Edición de 1986.
- Freud, S. (1912). "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos", en *Obras Completas*, XIII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 7-162. Edición de 1986.
- Freud, S. (1914). "Introducción del narcisismo", en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 71-98. Edición de 1984.
- Freud, S. (1915a). "De guerra y muerte. Temas de actualidad", en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 277-301. Edición de 1984.
- Freud, S. (1915b). "La transitoriedad", en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 309-311. Edición de 1984.
- Freud, S. (1915c). "Duelo y melancolía", en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 241-255. Edición de 1984.
- Freud, S. (1920). "Más allá del principio del placer", en *Obras Completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 7-62. Edición de 1984.
- Freud, S. (1921). "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras Completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 67-136. Edición de 1984.
- Freud, S. (1923a). "El yo y el ello", en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-66. Edición de 1984.
- Freud, S. (1923b). "Neurosis y psicosis", en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 155-159. Edición de 1984.
- Freud, S. (1924). "El problema económico del masoquismo", en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 165-176. Edición de 1984.
- Freud, S. (1933). "31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica", en *Obras Completas*, XXII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 53-74. Edición de 1986.
- González Faus, J.I. (1990). "Pecado", en Ellacuría, I. & Sobrino, J. (comp.). *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II*. Madrid: Trotta, pp. 93-106.
- Herráez, F. (1993). "Conversión", en Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 239-256.
- Jackson, S.W. (1989). *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid: Turner
- Jones, E. (1987). *Freud*, vol. II (edición de L. Trilling & S. Marcus). Barcelona: Salvat.

- Juan de la Cruz, san (1991). "Noche oscura", en *Obra completa*, vol. 1, pp. 437-575. Madrid: Alianza Editorial. Edición de 2011.
- Kohut, H. (1966). "Forms and Transformations of Narcissism", en *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 14, 243-272.
- Levinas, E. (2014). *Alteridad y trascendencia*. Madrid: Arena Libros. Original de 1995.
- Martín Fernández, J.D. (2015). *Aproximación a la melancolía. Una comparación entre dos perspectivas: la freudiana y la cristiana*. Tesis Doctoral de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid.
- Mitchell, S.A. (1993). *Conceptos fundamentales en psicoanálisis. Una integración*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Katz, C. (2013). *Levinas and the crisis of humanism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Orange, D. (2011). "La actitud de los héroes". Bernard Brandchaft y la hermenéutica de la confianza, en *Clínica E Investigación Relacional*, 5 (3). 507-515.
- Orange, D. (2016). "El guardián de mi hermano. Recursos para un giro ético en psicoanálisis" & "Una actualización: de la Teoría de los Sistemas Intersubjetivos al Giro Ético en Psicoanálisis". Conferencias leídas los días 15 y 16 de enero de 2016 en el Instituto de Psicoterapia Relacional - Ágora Relacional de Madrid (ambas en prensa).
- Pellion, F. (2003). *Melancolía y verdad*. Buenos Aires: Manantial.
- Ricoeur, P. (1969). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno Editores. Edición de 1990.
- Sesboüé, B. (1990). *Jesucristo: el único mediador*, vol. I. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Sobrino, J. (1993). "Identidad cristiana", en Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 568-587.
- Starobinski, J. (1962). *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900*. Basilea: Geigy.
- Stolorow, R.D., Orange, D.M. & Atwood, G.E. (2012). "Horizontes del mundo. Una alternativa post-cartesiana al inconsciente freudiano", en *Clínica E Investigación Relacional*, 6 (3). 434-451
- Tamayo, A. & Vergote, A. (1980). *The parental figures and the representation of God. A psychological and cross-cultural study*. Lovaina-La Haya: Leuven University & Mouton Publishers.
- Teresa de Jesús, santa (1967). *Las moradas*. Barcelona: Juventud.
- Torres Queiruga, A. (1993). "Mal", en Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 753-761.
- Vergote, A. (1969). *Psicología religiosa*. Madrid: Taurus.
- Vergote, A. (1999). *Amarás al Señor tu Dios. La identidad cristiana*. Santander: Sal Terrae.
- Vidal, M. (1993). "Libertad", en Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.-: *Conceptos fundamentales del Cristianismo* Madrid: Trotta.

Original recibido con fecha: 15/02/2016 Revisado: 28/02/2016 Aceptado: 28/02/2016



## NOTAS:

---

1 Cien años después de estos hechos, en nuestros días vivimos también una época de crisis generalizada, con múltiples consecuencias en los planos económico, político, social, moral... El ambiente depresivo parece ahora como entonces bastante extendido, pues la corrupción y la ruindad acaparan la mayoría de los focos y atenciones, el drama de muchas personas aparenta ser insalvable, víctimas de la pobreza, de la codicia, también de la guerra a las puertas de Europa, etc.

2 En este sentido, la *mística* se concibe como la búsqueda subjetiva de la autenticidad divina, renunciando a toda imagen mediadora (representación, memoria, voluntad, deseo), para alcanzar el encuentro y fusión con la divinidad. San Juan de la Cruz -por ejemplo- identificaba el pecado como un infantilismo de la fe, o simplemente una regresión: buscar a Dios sólo para lo cómodo y lo fácil del cuerpo, o dicho de otro modo, la *acedia* -melancolía- de preferir lo sensible a lo espiritual. El creyente vacilante cree que si no saca algún gusto o beneficio de la oración (algún sentimiento sensible), Dios no le ha hecho nada o directamente ni le ha escuchado. El místico sabe que tiene que purgar todas estas "niñerías" en el transcurso de la *noche oscura*, cuando camina a solas guiado de una fe ciega, como única vía espiritual y efectiva para llegar al *verdadero* Dios y amarlo aunque no se entienda nada (san Juan de la Cruz, 1991, pp. 457-458).

3 La primera encíclica de Francisco estaba ya casi redactada en su primer borrador por su antecesor Benedicto XVI, antes de que éste renunciara al Papado el 11 de febrero de 2013.

4 En sus orígenes atribuido a san Anselmo de Canterbury, monje y obispo erudito del siglo XI, considerado el iniciador de la Escolástica en Europa, la distorsión teológica que rompía con la tradición Patrística del primer milenio de la Cristiandad estuvo bastante contenida durante la época medieval, pero fue luego exaltada en los ss. XVIII-XIX con ocasión de las duras disputas católicas para frenar la influencia protestante y liberal, enarbolando así la teoría de la *satisfacción vicaria* de Cristo y su *inmolación* sacrificial en el altar de la cruz deseada supuestamente por el Padre. El giro antropológico en la teología contemporánea, que triunfó a partir de las constituciones del Concilio Vaticano II (1962-1965), trata de corregir progresivamente estos rigorismos en la catequesis católica, sin caer con ello en el peligro de algún cisma o herejía.

5 Todos estos fenómenos o dimensiones dicotomizadas no serían otra cosa que bandas de Moebius donde la cara interna pronto se vuelve ella misma externa, para más tarde volver a internalizarse y parecer el opuesto, siendo en el fondo lo mismo, y al contrario.

6 Los objetos son primero persecutorios y en consecuencia devorados con sadismo; luego pasan a ser catectizados y controlados por el *self*, en una evolución precaria que va desde el temor hasta el amor pero sin separarse del sufrimiento.

7 Yavé preguntó a Caín: "¿dónde está tu hermano?", y él respondió: "no lo sé, ¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?"