

## Breve interpretación de *pecado* en perspectiva psicoanalítica del teólogo Eugen Drewermann

### Brief interpretation of sin from the psychoanalytic perspective of the theologian Eugen Drewermann

*Fecha recibido: 14/12/2022 - Fecha publicación: 23/01/2023*

Wilfrido Zúñiga Rodríguez <sup>5</sup>

#### Resumen

Esta iniciativa tiene como objetivo básico analizar brevemente el concepto de pecado en relación con las categorías filosóficas planteadas por Kierkegaard, a saber, finitud, infinitud, necesidad y posibilidad, en tanto, tales categorías existencialistas son utilizadas por el teólogo alemán Eugen Drewermann para fundamentar la hermenéutica psicoanalítica que busca aportar nuevos métodos para interpretar los textos bíblicos a la luz del psicoanálisis. La propuesta de este autor se convierte con su metodología en una posibilidad de comprender que los relatos bíblicos esconden mensajes para nuestros tiempos modernos, urgidos de ser leídos desde otras epistemologías. En este sentido, se intenta responder a la pregunta: ¿qué es pecado desde la postura de este autor? Para su respuesta se realizará un abordaje concienzudo desde el análisis de algunos pasajes de sus obras, con el propósito de mostrar que la comprensión de los textos bíblicos en perspectiva de su hermenéutica, se puede considerar un ejercicio beneficioso para la teología hoy, debido a que invita al lector a que se conecte directamente con el relato bíblico en miras a escudriñar los mensajes ocultos de esos textos básicos que suscitan interpretaciones de distintas áreas del conocimiento.

**Palabras Clave:** Angustia, Finitud, Necesidad, Pecado, Posibilidad

#### Abstract

This initiative has as basic objective to analyze briefly the concept of sin in relation to the philosophical categories proposed by Kierkegaard, namely finitude, infinity, necessity and possibility, while such existentialist categories are used by the German theologian Eugen Drewermann to support the psychoanalytic hermeneutics that seeks to provide new methods to interpret biblical texts in the light of psychoanalysis. This author's proposal becomes, with his methodology, a possibility to understand that the biblical stories hide messages for our modern times, urgently needed to be read from other epistemologies. In this sense, it tries to answer the question: what is sin from the position of this author? For your answer, a conscientious approach will be made from the analysis of some passages of his works, with the purpose of showing that the understanding of the biblical texts from the perspective of their hermeneutics, can be considered a beneficial exercise for theology today, because invites the reader to connect directly with the biblical story in order to scrutinize the hidden messages of those basic texts that give rise to interpretations from different areas of knowledge.

**Keywords:** Anguish, Finitude, Necessity, Sin, Possibility

5. Filosofía, Especialización en Docencia Investigativa Universitaria Universidad Católica Luis Amigó. Maestría en Humanidades. Correo electrónico: wilfrido.zuniga@uniclaretiana.edu.co.

En un primer momento, se hace referencia brevemente al texto bíblico de Génesis 2, 7-ss que habla de la falta cometida por la primera pareja según el mundo hebreo interpretado por Kierkegaard desde la filosofía existencialista, filosofía fundamental para llegar al segundo momento en donde se interpreta la angustia y pecado en perspectiva de la hermenéutica de Drewermann, en miras de acercarnos a entender un poco la relación de las cuatro categorías filosóficas de Kierkegaard y las posibles causas que generan los cuatro trastornos psicológicos planteados por el teólogo y terapeuta alemán. Para después exponer en un tercer momento algunas consideraciones finales en las que se exponen algunos beneficios con respecto a la interpretación de pecado, pero a la vez los riesgos suscitados con esta novedosa propuesta de Drewermann.

En lo que respecta a la interpretación de la transgresión de Adán en el jardín del Edén en perspectiva de la teología fusionada con el psicoanálisis, Drewermann exige acercarnos a la filosofía existencialista de Kierkegaard. Según la cual, en tal transgresión se inauguró el sentido trágico de la vida, como lo expone el mismo filósofo danés, tanto que “la existencia entera es de punta a cabo una organización trágica y, sin embargo, el hombre mismo, y solo él, son los culpables de sus desdichas” (Drewermann, 1997, p. 54). La inauguración de lo trágico expone en la vida humana como intención primordial que Dios no es el culpable de las desgracias del hombre. En cierto sentido:

La herencia del pecado de Adán y de Eva compete y trasciende a todas las generaciones posteriores; precisamente, porque, Kierkegaard ve que la causa del pecado es la angustia existencial, y esta se ha tornado universal, no simplemente por la dimensión moralista de la noción de pecado que la dogmática cristiana haya instaurado en la cultura de occidente, sino más bien porque hay un punto de intersección, y ese punto para Kierkegaard es la angustia. Por consiguiente, “el individuo posterior es, como Adán, una síntesis que debe ser sustentada por el espíritu” (Kierkegaard, 1982, p. 72).

En esta perspectiva, “la narración que del primer pecado hace el Génesis es considerada con bastante indolencia en nuestro tiempo como un mito” (Kierkegaard, 1982, p. 49); al contrario, intentar explicar el pecado original por medio de la lectura moral es sofocar la pregunta: “¿dónde se ve el origen del fallo humano?” (Drewermann, 1996, p. 369), debido a que se ha presentado dicho relato como un acontecimiento histórico, se incurre en asumir el relato como lenguaje fantasioso, y se omite que una búsqueda profunda tiene que ver con lo que sustituye investigar y comprender, qué intenciones hay en el relato.

En otras palabras, cuando el relato mítico se comprende como acontecimiento histórico, se llega a las instancias de eliminar símbolos e imágenes contenidas en un mundo posible donde consciente e inconsciente, sueño y vigilia, sentimiento y pensamiento, mitos y logos, fe y razón, materia y forma, se desvirtúan, y se deja de lado que en la vida del hombre estas realidades forman una unidad inseparable, cayendo en la sensación de que, “el mundo es sueño de evasión sin seguridad” (Drewermann, 1997, p.

210); de igual manera, la vida se convierte en un velero que el mar conduce sin puerto de llegada cuando no se tiene la menor intención de retornar a las manos creadoras, porque, precisamente, cuando esas manos asfixian, en el mayor de los casos se quiere huir y no soportar el tener que vivir. No obstante, al final de la vida tendrá el hombre que reconocer que la huida era una insensatez,

solo para aterrizar en la desesperación que los empujó a iniciar un viaje (muy anhelado por inalcanzable) de descubrimiento. El único descubrimiento que los humanos pueden hacer en este viaje es darse cuenta de que la ruta que escogieron no era más que un rodeo que, tarde o temprano, los devolverá al punto de partida” (Bauman, 2009, p. 47).

Estas apreciaciones constantes se convirtieron para el filósofo danés en un desinterés profundo por lo que en verdad sucede en el hombre frente a la angustia de existir. Si se habla, “del pecado como una enfermedad, de una anormalidad, de un veneno, de una desarmonía, también sea falseado” (Kierkegaard S, 1982, p. 19). En suma, el pecado no es un estado, propiamente, ni tiene carta de naturaleza en ninguna disciplina. Sin embargo, ha sido un error, la forma como se ha explicado por medio de la religión cristiana, que lo ha intensificado de una manera moralista y es ahí donde se ha incrementado en la vida la angustia. El pecado y su lectura moral es causa de angustia para Kierkegaard y ha sido la carta de presentación del fracaso en cuanto a lo que en verdad está sucediendo en el hombre.

Sin embargo, la lectura moral de pecado tiene relación con la presentación de la imagen de la serpiente en el relato del Génesis, cuando en su astucia presenta “... una imagen insoportable de Dios y de su prohibición” (Drewermann, 1976, p. 371). Asimismo, hace que la prohibición de “no comer del árbol del bien y del mal” por tal causa, “parezca insoportable y cuestionable, como Dios mismo, que es quien lo ha promulgado”

En el cierre de la narración mítica se dice que Adán y Eva fueron expulsados por desobedecer un mandato. En otro sentido, pregunta el teólogo alemán, “¿Pecó algún “Adán” en el comienzo de la humanidad?, ¿cómo se llegó a tener conocimiento de tal suceso?” (Drewermann, 1996b, pág. 118). Fuera de la pregunta, dado el caso si se asume la narración mítica como un hecho histórico o más bien no será que la condición de Adán y de Eva no es acaso la propia condición del hombre cuando desespera por hacer el bien y resulta haciendo el mal o acaso “¿lo que hace malo a los hombres en Gen 3, 1-7, no es manifiestamente el sentimiento del desamparo infinito?” (Drewermann, 1996b, p. 120).

Entre tanto, el punto común es la angustia, como se anotaba anteriormente en perspectiva de la filosofía existencialista de Kierkegaard, en contraste con el punto de la experiencia religiosa que ayuda a soportar la inseguridad ontológica que configura y desconfigura la vida en el mundo. En efecto, este es el problema central y existencial de muchos filósofos en la historia de la filosofía de occidente. Las características de este problema filosófico se han expresado como: soledad, indefensión, fracaso, huida,

sentimientos que Drewermann analiza y equipara a lo largo de la obra. Recordemos el ateísmo defendido por Nietzsche y Sartre, o por el mismo Saint-Exupéry cuando asevera que *lo esencial es invisible*.

A partir del psicoanálisis, Drewermann argumenta que estos sentimientos venidos y experimentados son productos de una contienda del hombre contra Dios, disputa que para Drewermann tiene como causa en la no aceptación de la condición de polvo, como lo expone la biblia (Gen. 3, 19), esto en cuanto a lo religioso y el temor por parte del hombre al sentimiento materno del mundo que se ha visto acrecentado por la predicación cristiana del cielo.

Es comprensible que, la narración del Génesis tenga una referencia profunda con la imagen del árbol en el centro, que no es más que "... una imagen mítica anti-quísima. Según la cual el hombre "está referido a un eje central, por el que encuentra su propia orientación anímica" (Drewermann, 1996a, p. 24), y toda la afirmación de la vida en el mundo. Asimismo, el narrador piensa que, "el mundo sigue siendo un jardín ordenado, mientras posee un centro. Y el hombre tendría el cometido de incorporarse a ese orden preestablecido" (Drewermann, 1996a, p. 24), sin embargo, la problemática se agudiza cuando no acepta la condición de *solo polvo*, en consecuencias, "[...] nadie puede sin Dios seguir siendo lo que es. De la angustia de no ser más que hombre, brota el querer ser "como Dios"; un ser que puede perder la angustia de existir sin razón de ser, cuando alcanza el estatuto de una absoluta ficticia" (Drewermann, 1997, p. 210). Más aún, el hombre angustiado, "dentro del campo de la lejanía de Dios, en el círculo inclemente del proyecto de un mundo sin Dios, no puede en absoluto más que eludir la verdad de su existencia y ser "mentiroso" desde el principio, mendaz de punta a cabo" (Drewermann, 1997, p. 211), actitud que muestra principio y fin posible de la realidad de la vida.

No hay otra manera de hablar del fracaso interno del hombre, sino a partir del contexto mítico-religioso. Es ahí, precisamente, donde el mito recobra su importancia, se redescubre y se recrea, con el propósito de intentar acercarse al origen del hombre, del mundo y de la divinidad. Entre tanto, para Unamuno citado por Drewermann:

la religión, no está destinada a resolver los conflictos económicos o políticos-sociales. Para él, una democracia cristiana era como una "química azul". La religión debe perdonar al hombre la culpa de estar en el mundo; debe darle el opio para dormir y soñar y ser buenos unos con otros; debe consolarle de haber nacido" (1997, p. 241).

Lo trágico de la vida es la supremacía de querer ser Dios, por tal motivo, "el hombre debe y tiene que concienciarse de sí, pero, al concienciarse, se aleja del punto ético-general y afirma su individualidad como culpa" (Drewermann, 1996b, p. 90), hasta el punto de llegar a comprender y vivir en este sentido que:

La fatalidad de la culpa dimana de las acciones remotas como de hontanar maldito de la existencia propia y arrastra a la vida a una zona donde no hay ya justificación alguna, salvo la de saber que jamás se es más obediente a los dioses que cuando se

aguanta y se acata la insoslayable maldición de la culpa con responsabilidad, pero allende lo responsable (1996b, p. 44).

Con base en esta argumentación se puede comprender que la mayoría de las narraciones míticas presentan en sus relatos argumentos e ideas de una culpa primitiva de toda la existencia y casi siempre la formulan en términos equívocos donde sale a relucir la infracción del orden de la naturaleza, por consiguiente, "... con la caída del principio irrumpieron sobre el mundo de la naturaleza y de los hombres unos daños importantes, pero, casi siempre se ocultó el sentimiento de la culpa bajo la idea de la necesidad del orden actualmente existente" (Drewermann, 1996b, p. 52). Entre tanto, pecado, pecaminosidad, tragedia, fracaso y culpa, van a anidar en el profundo misterio de la inocencia humana que en parte ha hecho que el hombre se angustie. Es el caso de la narración que constata que,

La primera pareja humana incurrió en una culpa, dando a la vida unas dimensiones de negatividad, sufrimiento y maldad, consideraban, pues, la vida entera como una interminable tragedia, como una culpa permanente, inevitable a pesar de las mejores intenciones" (Drewermann, 1996b, p. 51).

En concreto, tal trasgresión se ha asumido como una mácula, hasta el punto de considerar que en un hombre están todos en cuanto que "el ser del otro se manifiesta esencialmente en el lenguaje mientras que la sinceridad del lenguaje resulta posible solo por la sinceridad del ser: lo uno y lo otro se condicionan mutuamente" (Drewermann, 1997, p. 207); en esta afirmación, *mismidad* y *otredad* se hacen responsables mutuamente no por mera moral, mucho menos por obtención de un premio de acuerdo al comportamiento frente a los otros como pregonan las religiones, simplemente, el tú es intrínseco al yo.

Aquí, el concepto de *mismidad* debe entenderse como conciencia y relación de un sí que habita en el hombre cuando intenta comprender la propia vida en el mundo, y como antesala a la construcción de un "yo"; y *otredad* como configuración, conjugación y asidero de la *mismidad* de los otros. Entre tanto no se puede dar la primera sin la relación de la otra. Se refiere a que el *sí mismo* se construye y se hace responsable gracias a los otros, es decir, el otro o los otros son imágenes que refleja el espejo de la vida. Tal como Drewermann (1996a) lo argumenta por medio de la psicología profunda y su propuesta del redescubrir el ser personal del otro y también el propio, yendo al encuentro sin propósitos preconcebidos y dejando de lado la cuestión de si el otro es útil y provechoso; esta acción es impedimento absoluto de la construcción de un ser sincero y transparente en acciones frente a los otros.

En síntesis, para Kierkegaard solo es posible desarrollar sinceridad y transparencia como anulación de la "falsa relación consigo mismo" (Kierkegaard, 1984, p. 77) entre un *sí mismo* y un tú en la medida en que el hombre tenga conciencia de que:

El yo humano es una relación "derivada", "una relación que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a un otro" y tiene que "apoyarse en el Poder que la fundamenta", en el Poder que la ha puesto o creado. En una palabra, que

“la relación con Dios” del hombre es ínsita a su misma esencia como relación consigo mismo. Es la raíz de la existencia, lo que nos hace existir, lo que nos da vida. (1984, pág. 21).

Casi todas las formas religiosas contienen entre sus libros sagrados narraciones míticas, en el fondo buscan narrar desesperación, fragilidad y tragedia humana configuradas mediante símbolos. Asimismo, “... es, preferiblemente comprensible que los símbolos contenidos en el mito afirmen la inexplicabilidad del pecado” (Kierkegaard, 1982, p. 30). Todo símbolo, al parecer, oculta algo más allá de lo que los ojos caducos pueden ver que incurren en la naturaleza de la contradicción, en medio de la medida y desmedida, la luz y la oscuridad, salvación y perdición; en medio de la ascensión y el desgarramiento interno; en medio de la salud y la enfermedad.

### **Angustia y pecado en perspectiva de Drewermann**

La lectura de la angustia a partir de la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann y la filosofía existencialista de Kierkegaard permite desvelar el mensaje oculto de las imágenes y símbolos que aparecen en los relatos míticos. En esta perspectiva, Kierkegaard interpreta que la angustia en el hombre no dependía de la violación de un precepto dictaminado por Dios, más bien, se dio el cuestionamiento por comprender qué es eso a lo que el cristianismo de occidente ha denominado “pecado” y las implicaciones de su lectura moral en el hombre de occidente. De igual forma, el hecho del cuestionamiento condujo a Kierkegaard posiblemente a preguntarse: ¿qué debió pasar para que el hombre quebrantara dicho precepto?, y es viable que sospechara que nadie puede ser bueno simplemente a causa de acciones y voluntades. A tal efecto que, Kierkegaard dedicó años de reflexión que dejó por escrito en sus obras hasta el punto de poner en tela juicio la tradición de occidente por la que el cristianismo ha creído que la lectura de la vida es un asunto netamente moral, desviando el interés de lo que en verdad sucede internamente en el hombre. Con la ayuda de los criterios filosóficos de Kierkegaard, Drewermann propone una comprensión de la angustia bajo los parámetros de fragilidad, inseguridad e indefensión del hombre, frente a sí mismo y a los demás, frente a la vida con su grado de absurdidad y miedo que produce lo trágico de la existencia, por causa de la lejanía con respecto a su creador y el sentimiento obsesivo de querer ser Dios.

El intento de comprender la existencia está en términos de aceptar lo trágico de la vida inmersa en un vacío y en un sinsentido bajo configuración y confianza en Dios, es una de las tesis que defiende Drewermann en sus textos. Por tal motivo, la expresión “la angustia es un sentimiento de la nada” de Kierkegaard indica una nueva visión para la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann, que aporta a la teología una reflexión acerca de la existencia del hombre que vive en medio de la no aceptación de ser mera creatura. En cierto sentido, la angustia que engendra y recuerda al hombre la finitud de la vida se convierte en un fundamento para que descubra que su permanencia en el mundo no es eterna y no se esfuerce en afirmar la existencia con sus propios recursos, que a la postre son frívolos.

Es el caso de la experiencia de la vergüenza que experimenta el hombre por ser una simple creatura caduca. En otras palabras, tal experiencia conduce al hombre a que se constituya posiblemente en un ser que se deshonra de la propia constitución: biológica, finita, psicológica y espiritual. Entre tanto, “si se ve como simplemente nacido del polvo, cual criatura despreciable, cada uno se esforzará a su manera por sacar un diamante del polvo de carbón poniendo el mayor empeño, y comprobará que no lo consigue” (Drewermann, 1996a, p. 47), constatándose el sentimiento vergonzoso de pequeñez que sin Dios es angustioso.

La vida humana es aprender a respirar a través de Dios. La vida es respiración. No saber respirar está configurado a la pretensión por parte del hombre a vivir sin Dios. Por consiguiente, es acertado “... la escena última del cierre del paraíso-Dios se aparecerá a los hombres, como lo describen los mitos: como alguien que está allí con la espada flameante, amenazador, vigilante, desconfiado y envidioso” (Drewermann, 1996a, p. 47). En este sentido, Kierkegaard muestra que, la cuestión de la vida no es a dónde o qué lugar vamos a remitirnos después de la muerte, sino cómo hemos de vivir una existencia que es una donación de parte de Dios. La muerte en la vida humana es algo inevitable, por tal motivo, “es una herejía lógica y ética creer que la pecaminosidad se determina en un hombre cuantitativamente, hasta que por último produce, mediante una generación equivocada, el primer pecado de Adán” (Kierkegaard, 1982, p. 30). En este sentido, se da una contradicción dialéctica e insensata, porque, “la trasgresión de Adán y Eva no se puede entender como un acto único, que se dio en tiempos remotísimos, sin que realmente se sepa cuándo” (Kierkegaard S, 1982, p. 30). Esto deja comprender que, “la existencia total humana en su pura creaturidad sin Dios cambia la bendición por una maldición” (Drewermann, 1976, p. 378).

Es el caso de la interpretación de la narración mítica de Narciso, que un día sintió sed y se acercó a beber agua a un arroyo, quedando fascinado por la belleza de su reflejo y se enamoró de sí mismo, este ha sido el presupuesto de la teoría y defensa del narcisismo, es posible, pero es válido también afirmar que en perspectiva filosófica, por el desconocimiento de sí prefirió ahogarse no por su belleza, sino factiblemente por la incapacidad de no saber quién es, por consiguiente, se deduce que,

En medio de esta mundovisión, los hombres aparecen como figuras de un teatro, en el que los dioses inmortales o las potencias divinas, más poderosos que los hombres, las mueven en función de unos designios incomprensibles y nadie, por más que lo quiera, puede oponerles resistencia. (Drewermann, 1996b, p. 17).

En síntesis, cada hombre encarna al personaje mítico de Narciso, en cuanto hay un deseo de búsqueda absoluto que tiene su origen naturalmente en el desconocimiento de sí, y asimismo en uno de los contundentes problemas que, “... nunca está en que los hombres no consigan lo que quieren sino que viven ante un velo y lo que obtienen resulta ser totalmente distinto de lo que parecía” (Drewermann E, 1994, p. 92), lo que equivale a decir, la ambigüedad de la realidad de la vida que necesariamente tiene que ver en este apartado con la necedad de una definición de “pecado”, a



partir de un moralismo que es estéril por la forma como se presenta, hasta el punto de desconocer lo que realmente acontece en la vida interna del hombre, por no conocer las causas de la angustia.

Estos criterios filosóficos extraídos de la filosofía de Kierkegaard, Drewermann los va a usar para fundamentar la interpretación de las cuatro categorías filosóficas del filósofo danés: finitud, infinitud, necesidad y posibilidad, en relación con los trastornos psicológicos: esquizofrenia, depresión, neurosis coactiva e histeria según criterios de la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann, relaciones que tienen de fondo la “vergüenza de la pequeñez” que es uno de los motivos contundentes expuesto por Drewermann para comprender el miedo engendrado por la angustia en el hombre.

En perspectiva de la comprensión de la angustia de Drewermann nos podemos encontrar con una profunda gama de reflexiones para comprender de otra manera al hombre en su fracaso existencial y las circunstancias de la vida cuando esta se hace tan compleja en su desarrollo; pero no se queda únicamente en la reflexión que hace a partir de la filosofía existencialista de Kierkegaard, sino que brinda una serie de herramientas de orden psicoanalítico, con el noble pretexto de conducir al hombre a la libertad construida y establecida bajo la experiencia religiosa, lo que equivale a decir, la edificación de la vida con base en Dios que pasa necesariamente por un conocimiento de sí. Entiéndase el sentimiento de asco y odio de sí mismo que conducen al hombre a los intentos por afirmar la vida en función de ser mejor y superior a lo que en verdad es: “un ser nacido de algo divino”, para no seguir intentando superar su condición antes el giro existencial sería descubrir lo que es: *hombre*, que se acerca a su origen divino en la medida en que vive en comunión con Dios.

Drewermann por su formación en filosofía, teología y psicoanálisis y experiencia como terapeuta, combina a lo largo de sus obras magníficamente ambas posturas, sin violentar sus límites y sin perder los objetivos de cada una hasta proponer que estas disciplinas del conocimiento humano profundamente son complementarias, porque, el interés profundo tendría que ser: liberar al hombre del miedo. La hermenéutica psicoanalítica de Drewermann que no escapa a las preguntas: ¿cómo redimir al hombre del mal fundamental de la angustia y cómo brindarle la libertad de una confianza más profunda?, ¿cómo justificar la existencia, de manera absoluta, a pesar de las manifestaciones deficientes de la propia vida?, ¿qué es la verdad sin la vida?, ¿qué sabe hasta ahora el hombre de sí mismo?, y ¿cómo llega a apartarse del origen de su ser y qué significa querer vivir solo en lo creado?” interrogantes que están en relación con la re-construcción de un yo, con o sin Dios.

El concepto de que la desesperación es la causa del pecado, sale a relucir de la filosofía existencialista de Kierkegaard. En términos psicoanalíticos “la desesperación es la falsa relación del hombre consigo mismo. Es la construcción de una existencia superflua” (Kierkegaard, 1984, p. 77) y es así como la reflexión de la desesperación en perspectiva de la filosofía con base en el lente psicoanalítico de Drewermann adquiere significación a partir de la confrontación de no tener un yo-auténtico por parte del hombre, porque, “filosóficamente hablando, este siempre se pregunta por qué vive,



siendo un ser fundamentalmente marcado por los defectos, imperfecciones e impedimentos de toda clase a los que se halla encadenado, y cómo se las arregla con estas deficiencias para vivir” (Drewermann, 1997, p. 48). En este sentido, el psicoanálisis es asumido como un instrumento para explorar la angustia en el hombre y la filosofía se convierte en una actividad del pensar, únicamente, con el propósito de hacer de la vida una obra de arte mediante el beneplácito por parte del hombre de lo que es: gravedad, fracaso, tragedia, discapacidad, minusvalía y el deseo profundo de hallar una unidad armoniosa.

La aspiración del hombre por experimentar plenamente un estado de ataraxia, como lo buscaba la reflexión filosófica en parte del estoicismo griego, es una utopía inalcanzable, porque el sentido no es cambiar lo exterior cuando se sabe que es la consecuencia de lo interno gestado en el hombre. A tal efecto, “... no es posible encontrarse consigo mismo sin agradecer la gracia de existir y de ser como se es, gracia que ningún hombre puede otorgar, porque engloba a todo ser vivo” (Drewermann, 1996a, p. 37). En síntesis, escudriñar las posibles causas superficialmente de los trastornos psicológicos leídos en perspectiva de las categorías filosóficas de Kierkegaard es una posibilidad de entender la importancia de la búsqueda interdisciplinar en el contexto de la teología.

Una definición encontrada en la filosofía de Kierkegaard en cuanto a la naturaleza del hombre es que este “... es ante todo espíritu” (Kierkegaard, 1984, p. 19), posibilitando de forma primera la gran sentencia que recorrerá las escabrosas letras venidas de un puño que proclama la libertad, la individualidad y la experiencia propia desde lo particular, sin la influencia de lo colectivo. Tanto es así, que a partir de este escenario se restablece la reflexión de lo trágico a través de la filosofía existencialista de Kierkegaard. Por tal motivo, lo trágico se va a constituir:

en un conflicto entre la conciencia individual y las coacciones de lo general: el querer moral del individuo se encalla en las fatalidades del destino, y el mal, que a la postre tiene que cometer, es la consecuencia de un contexto, que él no ha causado, pero en el que queda intrincado y encarcelado de modo insoslayable. (Drewermann, 1996b, p. 18).

Es decir, la dimensión de tener espíritu es lo que constituye definitivamente al hombre, en cuanto se resalta que el tener espíritu lo convierte en un ser de relaciones que no solo se debe asumir como relaciones externas sino que también se constituyen en relaciones internas, en otras palabras, decir que el hombre es relación de un yo con un tú, a tal efecto, que “... el yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el retorno a sí misma de la relación” (Kierkegaard, 1984, p. 19).

Estos argumentos de Kierkegaard resaltan la dimensión espiritual del hombre, proporcionando definitivamente bases al hombre para constituirse como individuo de relaciones, pero, ¿relación con qué?, una relación con lo finito y lo infinito, ya que el “yo” de cada hombre es síntesis que ordena, orienta lo virtual y lo real, debido a que “el

hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos” (1984, p. 19) por tal razón el yo no existe, el yo auténtico se ama a sí mismo.

Sin embargo, debe darse un equilibrio en estos dos ámbitos, debido a que, si no es así, se estaría cayendo en una desesperación. Pero, “que el hombre tenga espíritu no significa que sea Dios. Su espíritu está ligado a los sentidos, al cuerpo, a la finitud, y así el hombre resulta ser una contradicción, que en su antítesis tiene que ponerse como síntesis” (Drewermann, 1996b, p. 136), es así que el hombre tergiversa la verdad de la condición finita porque no es Dios, en otro sentido, aspira vivir sin Dios, llegando a mostrar en la vida que, “nadie desespera por una exterioridad, por algo que no sea él mismo: siempre se desespera”. (Drewermann, 1996b, p. 135). La argumentación anterior conduce a comprender que, la desesperación de la finitud radica en que el hombre vive por el espíritu que ha infundido Dios, parafraseando a Drewermann puede decirse que,

cuando se comprende que al hombre sin Dios no les queda sino “merecer” por las propias “obras”, en exasperado empeño, la fallida justificación del ser. Arrojado a sí mismo, solitario, el hombre, en una dosis desesperada de querer ser recto, asume las máximas morales, buenas en sí, las leyes de Dios, verdaderas en sí, de una forma que, como pensaba Pablo de Tarso (Rom. 5, 8), acaba por abrumarlo, por llevarlo a la “muerte” (Drewermann, 1996b, p. 98).

Ahora bien, se puede afirmar que, la conciencia de finitud genera desesperación en el hombre. Finitud que puede leerse como una pavesa que se llevará el viento, un soplo y unos seres marcados por la muerte en el instante mismo de nacer; todo esto, a partir del sentimiento de pequeñez, genera en la vida interior de los hombres angustia. El conocer la realidad finita agobia la vida de los hombres. Conocer la finitud lo desespera y su intención radicarán en aislarse de todo aquello que les recuerde su condición y que no es un absoluto, en esta perspectiva, “... el hombre, sin el respaldo absoluto del creador, tiene que considerarse como horrenda maldición, como idea insoportable, su condición de creatura caduca, contingente e imperfecta. El hecho de ser mero hombre, no ser absoluto, y que en todo el campo pulsional –necesidad de pan (Gen 3, 1-7), de poder (Gen 4, 1-16) y de amor (Gen 6, 1-4)— avanza a su ruina por sus exigencias pretensiones” (Drewermann, 1996b, p. 115). A partir de esta realidad se entiende la equivalencia de la desesperación de la finitud con la esquizofrenia, enfermedad que, según la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann, tiene además de las anteriores descripciones por parte del enfermo, el “aislamiento con respecto a los demás y auto donación narcisista” (1996, p. 115) y desconoce que la primera cuestión de los hombres no es ¿qué deben hacer?, sino ¿quiénes son?, ¿cómo deben considerarse?” frente al mundo, frente a sí mismo y frente a los demás, sin excusas ni evasivas.

Entendiendo al yo inauténtico como falta armoniosa por la experiencia de que su interioridad se ha transformado en un vacío angustiado, en otras palabras, esta carencia acrecienta el sentimiento de la angustia, del malestar, del odio de sí, unido

a una impotencia y sumisión sin salida frente a lo que se impone desde el mundo exterior. Desde aquí, la segunda clase de desesperación (infinitud) de Kierkegaard se las tiene que ver con la importancia de la afirmación de la existencia, es decir, que si el hombre se desespera, es por no tener un “yo auténtico”, sino un “yo sumergido en apariencia”, en el ocultamiento, generando con esto, aún más miedos que desconciertan al individuo, alejándolo de la verdadera constitución del yo, que es cuando no se tiene ni se vive una experiencia sincera consigo mismo y con Dios, inaugurando la incertidumbre radical por alcanzar ser un absoluto, ser infinito, a través de este argumento se constata que:

la desesperación es la discordancia interna de una síntesis, cuya relación se refiere a sí misma. Pero la síntesis no es la discordancia, no es más que lo posible, o también, ella lo implica. Si no, no habría traza de desesperación, y despertar no sería más que un rasgo humano, inherente a la naturaleza, es decir, que no habría desesperación, sino que sería un accidente para el hombre, un sufrimiento, como una enfermedad que contrae, o como la muerte, nuestro lote común. (1984, p. 24).

En cierto sentido, ser consciente de la finitud con la nostalgia de infinitud desespera a los hombres. “La desesperación pues, está en nosotros; pero si no fuéramos una síntesis, no podríamos desesperar, y si esta síntesis al nacer no hubiera recibido de Dios su justeza, tampoco podríamos desesperar” (Kierkegaard, 1984, p. 24) pero, cuando ya se ha pasado debidamente por un pensarse y un tener conciencia de sí mismo, esto es lo que genera vida en el hombre, en cuanto tiene la necesidad y sed de transcendencia, pero desespera también.

Por otra parte, vemos que ese “yo tiene una relación hacia sí mismo” (Kierkegaard, 1984, p. 29), pero, cuando ese sí mismo es falso, es decir, una falsa constitución, un engaño hacia sí, queda desprovisto de libertad, de conciencia y de individualidad, ya que, al no ser una constitución auténtica, original, lo primero que ha de buscarse es reconstrucción del yo fragmentado. “El yo, como síntesis de finito e infinito, es planteado primero, existe; luego, para devenir, se proyecta hacia la pantalla de la imaginación y esto le revela lo infinito de lo posible” (Kierkegaard, 1984, p. 49).

En consecuencia, tener conciencia de un “yo fragmentado”, un “yo frágil” y de un “yo que tiene la necesidad de restitución para existir” -se convierte en un yo con posibilidades, en este sentido “el yo contiene tanto de posible como de necesidad, pues es él mismo, pero también tiene que devenirlo. Es necesidad, puesto que es él mismo, y posible, puesto que debe devenir” (Kierkegaard, 1984, p. 49).

La desesperación de la infinitud presenta la constitución del “yo como algo asfixiante”, de querer negar lo que es ese yo, y posibilitar una nueva imagen a partir del temblor, del miedo, de la hipocresía, de la inestabilidad e inseguridad ontológica. Situación que coincide con la filosofía de Jean-Paul Sartre, citado por Drewermann (1996<sup>a</sup>), que insiste y “vive de repetir que los hombres son una aspiración infinita, que se consume en sus propias inutilidades” (p. 40).

El hombre sufre la enfermedad de la desesperación de la infinitud porque en sus anhelos desarrollados en la existencia se encuentra que según Kierkegaard “no es un ser absoluto. Nada en la tierra es absoluto. A tal efecto, se refleja la forma más terrible de la angustia, que solo le es posible al hombre: saber que no es necesario” (1996a, p. 43). En otro sentido, la desesperación de la infinitud se agudiza, necesariamente, porque “la tragedia está en que el hombre tiene que procurar ser necesario en su angustia, para poder soportar la pregunta de por qué existe” (Drewermann, 1996a, p. 44). Incluso se puede decir que la posible respuesta está contenida en la única forma de que el hombre no viva en función de lo que le viene del mundo exterior para que pueda alcanzar una reconciliación de las fisuras que pueden ser visibles desde el exterior, a tal efecto, que trate de convivir con lo que es como individuo, aceptando sus talentos, sus cualidades, sus dones y limitaciones, en esta medida, asume la condición caduca para empezar a gustarse así mismo, y comenzar a formar un espíritu libre. En este aspecto psicoanalítico “la desesperación es precisamente la inconsciencia en que se encuentran el hombre sobre su destino espiritual” (Kierkegaard, 1984, p. 36). Entre tanto, el solo querer ser necesario,

... puede interpretarse, por ejemplo, como la actitud existencial que se da en la neurosis obsesiva. Personas, que no pueden cometer ningún error, que han de estar por encima de toda crítica, que todo lo hacen de un modo correcto y perfecto en sí, como Dios, que todo lo saben, que se rigen siempre por las leyes para evitar cualquier error. (Drewermann, 1996a, p. 44).

En el mayor de los casos son personas que sin saberlo tienen presente las insinuaciones propias de la astuta serpiente del paraíso, son “en definitiva como dioses poderosos y soberanos. Y continuamente necesitan la expansión del poder para calmar su angustia inmanente” (Drewermann, 1996a, p. 44). En esta medida, se está apelando a la subjetividad, que debe de estar transversalizada por lo ético, lo estético y lo religioso; cuando se ha conocido estos estadios previamente se puede presentar una dialéctica entre lo finito y lo infinito, “el hombre para realizar su mismidad, tiene la tarea de simultanear lo finito y lo infinito” (Drewermann, 1996b, p. 136), más cabe preguntarse “¿cómo responde el hombre a la angustia inherente de tener espíritu, a ser libre, a reconocer que no es necesario, que realmente no es más que criatura?” (Drewermann, 1996a, p. 44). En otras palabras, se daría por reconocer la finitud de la existencia, pero, sin anular la conciencia de la infinitud. Porque, para el hombre “salirse de las fronteras de la finitud, esa apertura de la vida a una serie infinita de posibilidades, es lo que confiere ante todo un sentido a la muerte” (Drewermann, 1995b, p. 107) y es la base del reconocimiento que se vive por un aliento que no le pertenece.

Entre tanto, la conciencia de finitud no es conocimiento sino existencia. La conciencia de que no es posible escalar lo ético, lo estético y lo religioso, estadios de la vida propuestos por Kierkegaard sin la relevancia del sufrimiento que se desprende de la conciencia de sí mismo hace que en el hombre padezca aún más la desesperación de la infinitud. Por consiguiente, el hombre se da a la aventura a toda costa de no sufrir, porque, sufriente no se considera útil y anida en sí mismo la experiencia de no

ser rentable. En suma, el hombre solo puede creer existir, sí solo sí, es útil. Bajo esta óptica se encuentra en la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann el paralelo a través de la enfermedad denominada: Depresión, debido a que tiene como característica existencial que:

no debería vivir por menospreciable, repulsivo, cargante y molesto y, para seguir viviendo a pesar de todo, le queda solo la suerte de la cabra en la cuadra, que tiempo habría sido degollada si no diera leche. Hay que resarcir la culpa mortal existencial por la superutilidad. (Drewermann, 1996b, p. 154).

Lo que equivale a decir que, es una agonía sofocante que no termina; un anuncio de muerte porque la persona depresiva no llega a tener conciencia de sí mismo; y según Kierkegaard, es la mayor perdición de los hombres, el no tener conciencia de sí. Por tanto, "... para desesperar de sí mismo, también es necesario que se tenga conciencia de poseer un yo; y, sin embargo, es de ellos que los hombres desesperan, no de lo temporal o de algo temporal, sino de ellos mismos" (Kierkegaard, 1984, p. 77). La desesperación de la infinitud y la depresión tiene un denominar común en las esferas de la existencia humana que es finitizar la vida y finitizar a Dios. "Los hombres que finitizan a Dios también se finitizan a sí mismos. La finitización de Dios va necesariamente acompañada de la construcción de una imagen férrea de los demás hombres" (Drewermann, 2008, p. 47). Ahora, se da una nueva sucesión, se presenta en un plano totalmente espiritual, una relación profunda que toca las fibras del yo; en términos de Kierkegaard un "yo teológico, un yo ante Dios" (Kierkegaard, 1984, p. 97), en una realidad infinita; "ese yo humano, pero ahora en la medida de Dios", una relación de lo particular a la altura espiritual, de lo infinito, y, es aquí donde se agreda tenazmente la desesperación y como consecuencia inmanente el fallo existencial, ya que, solo en este grado o estadio religioso, es donde el particular encuentra originalidad del yo, ya no un yo fragmentado y corrompido por su insensatez, sino en este caso, íntimo, integral en el complejo absurdo de lo espiritual, ante la presencia de Dios.

La toma de conciencia es solo el primer paso para entrar en la tercera clase de desesperación, pues, la necesidad es una enfermedad que socava al hombre. La búsqueda del sentido es una necesidad, aun cuando se quiera ignorar que el hombre no es más que "una tentativa de concienciación entre búsquedas, desplazamientos y tanteos" (Drewermann, 1995b, p. 202), más aún, en medio de afirmación e inseguridad de la existencia en el mundo, pero, a pesar de esta constitución real, aún hace falta el eslabón, que es la autenticidad del yo, que se presenta como la búsqueda de un yo-genuino a partir del cumplimiento de leyes externas que son el fundamento de la desesperación de la necesidad que se define por Drewermann como "falta de posibilidad" en el sentido de que priva al hombre de todo juego de posibilidad" (Drewermann, 1996b, p. 140). En esta perspectiva se está ahora frente a un "yo", que desea constituirse a partir de las esferas de un cumplimiento de códigos morales. Frente a un "yo" que por su experiencia de ser caduco considera que debe estar a la altura de importancia, A tal efecto, tiene que mostrar la necesidad de desapegarse de lo colectivo y de ser

auténtico ante la incertidumbre de las masas neuróticas, sin embargo, “la mismidad del desesperado se ahoga en la coacción de tener que respirar solo lo necesario y carecer de todo espacio para su desarrollo” (Drewermann, 1996b, p. 140) y entra al querer afirmar el “yo” a través de la obsesión del cumplimiento de las normas.

El desesperado de la necesidad exaspera cuando se proyecta hacia algo que no es. Por consiguiente, la falta de relación que se tiene hacia sí mismo cuando se hace referencia a la conciencia de ser individuo se sofoca, porque, “... se tiene la patética duda de sí mismo, ante la necesidad de aceptación y elección de sí” 1984, p. 11, en la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann esta reflexión de Kierkegaard tiene su comparación con el neurótico coaccionado, es decir, el hombre de la perfección moral. Asimismo, el desesperado de la necesidad desconoce que “la moral es incapaz de responder a la cuestión de la justificación de la existencia humana” (Drewermann, 1996b, p. 100), sin embargo,

a cada transgresión de la ley irrumpirá la terrible angustia de desplomarse en el vacío, y la coacción, a su vez, de tener que ser bueno, inhibe necesariamente, en el inconsciente, tantos intereses y deseos vitales, justificados en rigor, que la ley se deforma en algo letal, en un principio de rigurosa auto desintegración. (Drewermann, 1996b, p. 98).

Este autor sigue afirmando que el neurótico coactivo “cuanto haga, tiene que ser absoluto, no admite referencia a las deficiencias, todo tiene que ser correcto al cien por ciento” (1996b, p. 142). También, es un enfermo no solo por la obsesión de lo perfecto sino porque en el fondo quiere ser dios sin Dios. Entre tanto, el “yo” del neurótico coaccionado no admite competencia en ninguna instancia. Por tal motivo, “el neurótico coaccionado, el desesperado de la necesidad, no puede percibir al otro sino como mero concurrente; su única cuestión es si es superior o inferior” (1996b, p. 143). Las características del enfermo de neurosis coaccionada están en la repetida historia de Caín y Abel. “El rasgo esencial del desesperado de la necesidad es un sadismo sin límites, una agresividad subterránea eterna, que tiene que destruir al otro en lo que tiene de bueno” (1996b, p. 143).

Las características del desesperado de la necesidad y enfermo de neurosis coactiva se ve reflejado en las turbias aguas del ser, en las disonancias de la relación que plantean de forma inadecuada los hombres, y como se ha expuesto anteriormente, “los hombres son ante todo espíritu” (Kierkegaard, 1984, p. 19), en este sentido, las disonancias que se presentan en lo espiritual, que es la casa del yo, es la inadecuada relación entre lo finito y lo infinito. El hombre es una constante búsqueda, construcción constante en las disformidades de la existencia, apetitos que no sacia nunca, de alimentar la esperanza de poseer más; tiene la penosa tarea de saciarse a sí mismo, de ser completo ante la estupidez eterna de ser necesario, busca bajo los escombros del hundimiento del ser que vive de apariencia. De otro modo, el hombre ante el primer camino que se le presenta lo toma como el verdadero, como correcto y como adecuado, cuando lo único que está proporcionándose es la desaparición y la extinción

ante la relación espiritual, y la única responsabilidad que se puede adjudicar es a él mismo: ser de meras acciones e intenciones; en esta perspectiva se considera un tipo de “escisiones forzadas de interioridad y exterioridad” (Drewermann, 1997, p. 212), convertidas en trastornos psicológicos, que en consonancia “se trata siempre, en el fondo, del sentimiento y experiencia de no hallarse justificado y de ser superfluo, o bien de poder lograr la propia justificación existencial solo a base de rendir” (1996b, p. 144).

En concreto, para el neurótico coaccionado, el día o una jornada empieza con el imperativo: “tengo que ser útil para algo” (1996b, p. 144) de lo contrario, su existencia se le convierte en un vacío absoluto. En otras palabras, “el neurótico es originariamente un hombre que se empeña sobre medida en cumplir las leyes de la moral” (Drewermann, 1996b, p. 96); así, esta actitud es en parte la posible causa del trastorno psicológico que es tratado desde la visión de Drewermann en paralelo con la desesperación de la necesidad expuesta por Kierkegaard.

El hombre es un ser incompleto en cuanto a la necesidad de construir un “yo” por sí mismo, por ello, la incompletud se torna posibilidad. La posibilidad es aquello que se descubre por medio de la libertad. Entre tanto, “si lo posible derriba a la necesidad y de este modo el yo se lanza y se pierde en lo posible, sin vínculo atrayéndole a la necesidad, se tiene la desesperación de lo posible”, lo que aparece en estas instancias es que las consecuencias nefastas es que según Kierkegaard,

ese yo se hace entonces un abstracto en lo posible, se agota debatiéndose en él, sin cambiar de lugar, sin embargo, pues su verdadero lugar es la necesidad: devenir uno mismo, en efecto, es un movimiento en el mismo sitio. Devenir es una partida, pero devenir uno mismo, un movimiento en el mismo sitio. (1984, p. 49)

En este sentido, “lo posible, en verdad, contiene todos los posibles y, por lo tanto, todos los descarriamientos, pero profundamente dos. Uno, en forma de deseo, de nostalgia, y el otro, de melancolía imaginativa (esperanza, temor o angustia)” (Kierkegaard, 1984, p. 51).

Nostalgia en cuanto la existencia tiene sabor a retorno a un paraíso perdido. La paradoja de la construcción y de la constitución del “yo” está en responder la pregunta de ¿cómo justificar la existencia de manera absoluta, a pesar de las deficientes manifestaciones de la propia vida? Por tal causa, las circunstancias surgidas de la angustia desvirtúan la existencia y tergiversan cualquier imagen que se hace de Dios debido a la vergüenza de ser mero hombre.

Consecuentemente, “por un sentimiento de vergüenza uno se oculta a los ojos del otro, y con ello solo hace patente su impotencia y mortalidad” (Drewermann, 1996a, p. 39), en este sentido, cobra importancia las palabras del narrador del Génesis “cuando Dios volvió al edén (del mundo), preguntó a sus criaturas, los hombres, dónde estaban y quién les había infundido la vergüenza de su “desnudez” (1997, p. 214), por temor se cubrieron, y siguieron sin comprender las palabras del creador y sintieron vergüenza de lo que son: “Solo polvo”.



Las fuerzas de destrucción de la desesperación son un desasosiego para la vida. Pero, cabe preguntar: ¿De dónde viene, pues, la desesperación?, la respuesta que proporciona Kierkegaard es “de la relación en la cual la síntesis se refiere a sí misma, pues Dios, haciendo del hombre esa relación, le deja como escapar de su mano, es decir que, desde entonces, la relación tiene que dirigirse” (1984, p. 24) de este modo es lo más entoso para el hombre, el tener que vivir por el hálito de Dios. Por consiguiente, la angustia se da en el espíritu, por lo tanto, se podría argumentar que “la angustia es inmanente al espíritu en lo sucesivo, por razón del vacío que se entre abre en el hombre como unas fauces, pero esa inmanencia tiene una previa condición trascendental: el extrañamiento respecto a Dios” (Baltthasar, 1959, p. 129).

Es el caso del personaje de Saramago presente en la novela “El Hombre Duplicado”, se hace referencia al personaje de nombre incomprendido por los demás, y peor, por sí mismo; Tertuliano Máximo Alfonso, hombre solitario y perturbado, carente de autenticidad y que el descontento empieza por la no aceptación de su nombre, es decir, de su identidad; vergüenza, pena, es lo que le genera su identidad al personaje en un principio, un ejemplo de los muchos que tiene la literatura de occidente que muestra y afianza por medio del ejercicio noble de reconstruir emociones y retratar lo que el hombre es: insuficiencia, que por causa de la angustia se hace insoportable. La angustia es el factor para permanecer en la condición animal, en este sentido, se genera las consecuencias de las maldades, de la depredación del hombre, por consiguiente, la ecuación matemática  $1+1$  no es igual a 2 sino que es igual a 1, porque, el otro se convierte en enemigo y hay que eliminarlo. En fin, “el sentimiento de la angustia lo infla todo; fuerza al hombre a atornillar sus exigencias cada vez más arriba, y cuando menos firme se sienta, tanto más tardará de superarse en prodigalidad, fuerza y poder” (Drewermann, 1996b, p. 121) La angustia engendra en el hombre el miedo que lo convierte en ser mentiroso.

La filosofía existencialista de Kierkegaard cierra el círculo de las formas de desesperación en el mundo de la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann con la enfermedad psíquica de la histeria. Las características de la histeria propician la lectura de la vida bajo el acatamiento de varios roles que desvirtúan en el mayor de los casos todo intento de re-construcción del yo. Bajo el lente de la histeria:

todo hombre, en cuanto comienza a reflexionar su vida, se pregunta si pretende evadirse del déficit existencial por la sobrecompensación de un ficticio querer – ser- como- dios, o si tiene el coraje de afrontarlo viviendo como hombre seguro de estar justificado en sentido absoluto y de ser suficientemente aceptable para encontrar un puesto en la vida y reclamarlo. (Drewermann, 1997, p. 49).

Ahora bien, el puesto que el enfermo de histeria aspira a ocupar en el mundo no es posible porque tiene que lidiar con las imperfecciones de la propia vida. En esta perspectiva, el histérico es la contradicción del neurótico coactivo. En el sentido en que el histérico “desea evitar toda coacción, todo deber, cree poder sacudir su angustia latente a condición de asegurarse incansablemente de que todavía nada está decidido

y todo es posible; necesita las puertas de escape de la indeterminación, para asegurar su libertad en la espera de la posibilidad” (Drewermann, 1996b, p. 147), por tal motivo, el histérico al no poder construir una vida auténtica con base en sinceridad consigo mismo y con los demás se angustia. Como muestra el evangelio de Juan (4, 16 ss.), en la conversación de la mujer samaritana y Jesús. Ante la pregunta del hombre de Nazaret ¿dónde está tu marido?, la mujer responde que no tiene. La respuesta en sí, no es más que la historia de sus fracasos. La respuesta de la mujer interrogada es sincera. Sin embargo, encubre la verdad de la existencia de una persona de características de enfermo de histeria.

Por lo tanto, los argumentos con los que se puede responder a la mujer samaritana, utilizados por Drewermann en la lectura de la desesperación de la posibilidad con la enfermedad psíquica de la histeria serían “no puedes encontrar realmente el amor, que es tu mayor aspiración, mientras exijas del otro lo imposible; seguirás eternamente buscándolo, en tanto busques en el otro un sucedáneo de algo absoluto, un sustituto de Dios” (Drewermann, 1996b, p. 150). Algunos exigen a otros lo que no son capaces de ofrecer. Según este autor, las evidencias continúan para la mujer samaritana en su búsqueda fallida. Pues, ella tendría, antes que comprender,

a la inversa, no encontrarás al hombre hasta que hayas encontrado en ti misma, desde Dios, una solidez absoluta; solo cuando te hayas encontrado en Dios, podrás hacerle vivir al otro como hombre junto a ti, sin abrumarlo con expectativas absolutas y sin encerrarte en tus propios desengaños. (1996b, p. 150).

En esta perspectiva, el histérico “intenta evadirse de la inconsistencia de su existencia, refugiándose en el otro y declarándolo Dios” (Drewermann, 1996b, p. 152) Es así como se cierra la relación intrínseca de una intuición dejada por Kierkegaard y comprendida bajo la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann para analizar que las posibles causas de las cuatro enfermedades psíquicas padecidas en este análisis comparativo por el hombre tiene posiblemente sus causas en el sentimiento de la “vergüenza de la pequeñez” es lo que esta comparación presenta como argumento de este último apartado del segundo capítulo para dar paso a los elementos que ayudan a comprender la angustia hoy a partir de la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann.

### **Consideraciones finales**

La interpretación de pecado y angustia como dos realidades comunes a los hombres desde la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann es una posibilidad para la teología de repensar estas dimensiones humanas desde el psicoanálisis en medio de la escisión interior del hombre. Para Drewermann, el hombre no necesita de un Dios que venga de fuera, esto es lo que se torna problemático en su teología y su propuesta de leer los textos bíblicos en perspectiva del psicoanálisis, porque, la propuesta estaría en contra de la creencia de la revelación cristiana, pero, lo contrarresta argumentando que ese Dios como creador debe permitir e instruir al hombre a gustarse a sí mismo, enseñar a que acepte debilidades, desvaríos y errores en la vida bajo el acompañamiento de

un Dios que no lo intimida sino que lo acompaña y habla un lenguaje a partir de la instancia del amor, aun cuando, “no podremos ver a Dios con los ojos de nuestra caducidad, pero, podremos experimentar como poder del amor en el propio corazón y reconocerle en la tierra en los ojos de la persona amada” (1994, p. 139), ya que, solo la experiencia de amar en el hombre hace posible la trascendencia de la vida y posibilita la salida del laberinto que exige afirmación plena y reflexión de la vida en función y experiencia del amor. Estos criterios psicoanalíticos permiten que la teología retome el deber de reflexionar sobre la vida auténtica en medio del desierto, de la destrucción y sobre todo en medio de la violencia externa ejercida por el hombre que tiene su origen en su espíritu.

## Referencias

- Balthasar, H. (1959). *El cristianismo y la angustia*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Bauman, Z. (2009). *El arte de la vida*. Barcelona: Paidós.
- Drewermann, E. y Gaillot, J. (1998). *Diálogo sin término*. Madrid: Trotta, S.A.
- Drewermann, E. (1996). *Psicoanálisis y teología moral*. Tomo I. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Drewermann, E. (1994). *Lo esencial es invisible. El principito de Saint-Exupéry: Una interpretación psicoanalítica*. Barcelona: Herder.
- Drewermann, E. (1994). *No os dejéis arrebatar la libertad*. Barcelona: Herder.
- Drewermann, E. (1995a). *Tu nombre es como el sabor de la vida. El relato de la infancia de Jesús según el evangelio de Lucas: Una interpretación psicoanalítica*. Argentina: Galaxia Gutenberg.
- Drewermann, E. (1995b). *Clérigos. Psicograma de un ideal*. Madrid: Trotta, S.A.
- Drewermann, E. (1995b). *Giordano Bruno o Espejo del infinito*. Barcelona: Herder.
- Drewermann, E. (1996). *Psicoanálisis y teología moral*. Tomo I. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Drewermann, E. (1996a). *La palabra de salvación y sanación*. Barcelona: Herder.
- Drewermann, E. (1996b). *El mensaje de las mujeres. La ciencia del amor*. Barcelona: Herder.

Drewermann, E. (1996c). *Psicoanálisis y teología moral*. Tomo II. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Drewermann, E. (1997). *Psicoanálisis y teología moral*. Tomo III. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Drewermann, E. (1997). *Dios inmediato*. Madrid: Trotta, S.A.

Drewermann, E. (2008). *Los diez mandamientos*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Kierkegaard, S. (1982). *El Concepto de la Angustia*. Madrid: Espasa.

Kierkegaard, S. (1984). *Tratado de la Desesperación*. Buenos Aires: Santiago Rueda.