

EL CUERPO EN LA IDEOLOGÍA Y EN DIVERSAS EXPRESIONES SINTOMÁTICAS

Carlos Rodríguez Sutil

Introducción

Capítulos precedentes consideran las nuevas modalidades para lograr la procreación a partir de la reproducción asistida, lo que, en ocasiones, involucra la ovodonación como recurso. Avances científicos, cuerpos y trascendencia humana se reúnen abriendo un abanico de inéditas vicisitudes que requieren ser consideradas multidisciplinariamente y desde múltiples dimensiones simbólicas. En un intento por brindar líneas que permitan pensar desde diversos enfoques, contextual e históricamente situadas, en este escrito, de algún modo, me aparto de lo que se refiere específicamente al interjuego de dificultades y posibilidades de reproducción humana, y me ocupo, desde una perspectiva psicoanalítica relacional, a las interrelaciones entre cuerpo, ideología y ciertas expresiones sintomáticas.

El hecho de tomar "Occidente" como concepto unívoco es una decisión cuando menos arriesgada. No obstante, en este trabajo se mantiene la tesis de que las expresiones psicopatológicas no sólo adoptan formas específicas dependientes de la cultura en nuestra sociedad occidental, idea generalmente aceptada, sino que estas formas se comprenden mejor en el marco de la religiosidad cristiana y su rechazo del cuerpo. Esta afirmación se muestra paradójica cuando son tan abundantes las voces, de uno y otro signo, que proclaman la creciente secularización de nuestra sociedad. Muchos pacientes se sorprenden si se les señala que sus síntomas, al menos en parte, expresan la vivencia profunda del pecado, cuando ha largo tiempo que abandonaron toda práctica religiosa o nunca llegaron a mantenerla. Nietzsche anunciaba la muerte de Dios, pero añadió, con perspicacia, que el tremendo hueco producido por la desaparición un ente de tal envergadura sería rellenado con otras creaciones.

El pensamiento científico ha creído superar la dualidad “alma-cuerpo”, pero sólo para sustituirla – a partir de Descartes - por dualidades no menos "metafísicas" y, desde luego, problemáticas como es la dualidad "mente-cuerpo" o, si se quiere, "cerebro-cuerpo". La revolución cartesiana, no obstante, favoreció el impulso que experimentó la investigación en medicina – con la analogía del cuerpo-máquina - y en otras ciencias merced al punto de vista materialista y empírico que pudo fructificar a su amparo.

Descartes respondía con humor en sus *Meditaciones Metafísicas* (1642/1977) las objeciones de Arnauld que le acusaban de seguir a San Agustín:

No me detendré aquí a darle las gracias por la ayuda que me ha prestado, fortificándome con la autoridad de San Agustín, ni por haber propuesto mis razones de tal modo que ha parecido temer que los demás no las hallasen lo bastante fuertes y convincentes.
(p. 179)

San Agustín de Hipona vivió entre el siglo IV y comienzos del V e introdujo el dogma del “pecado original”, desconocido en las sagradas escrituras (Cf. Agustín, 1988). Sería fecundo conectar conceptualmente esta idea con otra aportación del santo - antecedente del *cogito* cartesiano – contenida en sus *Confesiones*¹, la de que el alma llega ya formada al mundo, contando con sus capacidades intelectuales. El niño pequeño, por tanto, aprende el significado de las palabras al mirar los objetos que señalan los adultos cuando pronuncian cada una de ellas; de alguna forma es como si viniera con un “lenguaje” – el de los objetos y conceptos – y no tuviera más que hacer la traducción de las palabras del lenguaje natural que le tocara en suerte. Ese sería el “lenguaje-máquina” de algunas teorías cognitivistas contemporáneas. Wittgenstein (1953) se enfrentó con dicho supuesto – el del *lenguaje privado* - desde las primeras páginas de sus *Investigaciones Filosóficas*, hasta llegar a demostrar, a nuestro entender de forma plenamente satisfactoria, que la mente no es algo innato sino – como diálogo interno en sentido platónico - producto de la interacción humana, dentro de una *forma de vida* particular².

¹ En esa obra se encuentra un razonamiento muy semejante a la duda metódica de Descartes, puedo dudar de todo menos de mi propia existencia como alma que duda.

² La filosofía de la psicología que elabora Wittgenstein guarda un destacado parentesco con la Escuela Sociohistórica de Moscú: Vygostsky, Luria, Leontiev, y también con los postulados de Mijaíl Bajtín.

El concepto moderno de sujeto puede concebirse como en parte como un derivado del alma cristiana, matizado con la exacerbación del individualismo postromántico. Recordemos, no obstante, con el primer Wittgenstein (1918) que el *yo*, bien mirado, se reduce a un punto inextenso (parágrafo 5.64 del *Tractatus*), punto donde se articula toda una variedad casi infinita de representaciones del “yo”, representaciones inevitablemente influidas por el espíritu de los tiempos (*Zeitgeist*). El “sujeto” contemporáneo es modelado por el modo de representación postrenacentista, deudor de las reglas de la perspectiva (Todorov, 2006) y de la cámara oscura y su perfeccionamiento en la cámara fotográfica y el cinematógrafo (Kofman, 1973).

La venerable idea aristotélica de “el alma como forma del cuerpo” (Aristóteles, 1982) es ignorada durante muchos siglos y reformulada en versión cristiana por Santo Tomás en el siglo XIII (Cf. Ferrater Mora, 1986, Földényi, 2008). Esta recuperación del alma como forma del cuerpo – esto es, figura y acción – es problemática cuando la plena unidad, según el cristianismo originario, se lograba tras la resurrección de la carne, idea luego casi “enterrada” por el predominio abrumador de las almas. El cuerpo fue colocado progresivamente en un lugar inferior e inevitablemente pecaminoso. Así, según Santo Tomás, el cuerpo no forma parte de la esencia del alma, pero el alma se relaciona, según su esencia más profunda, con el cuerpo (Cf. Földényi, 2008). La garantía de la existencia de las cosas individuales es la existencia de Dios, pero Dios no es sólo la garantía, sino también el fundamento. En la separación entre alma y cuerpo, desconocida por la Antigüedad, el cuerpo lleva la peor parte. San Buenaventura avisa de los peligros del cuerpo:

Así como los jugos corrompidos y melancólicos producen, al desbordarse, sarna, erupciones y lepra, los cuales perjudican la pureza del cuerpo, los pensamientos impuros, los impulsos desordenados y las fantasías vergonzosas de mujeres, al desbordarse en el corazón, provocan jugos corrompidos y el deseo desordenado de la carne (Földényi, 2008 p. 256).

Hasta finales del siglo III y principios del IV no se estableció el ayuno como práctica religiosa: el cristiano se unía a Cristo, y mantenía la regla de abstinencia que Adán había violado (Toro, 1996, p. 5). El alimento se vuelve espiritual (la sangre y el cuerpo de Cristo en la Eucaristía). Hoy en día, sin embargo, los ayunos y abstinencias sobreviven bajo motivaciones “estéticas” con nuestros pacientes de anorexia nerviosa y vigorexia. ¿Pero existe alguna estética que no se empareje con una ética?

Cristo murió por los pecados de cada uno de nosotros (Pascal); la salvación, por tanto, es individual, de cada uno en su relación amorosa con lo divino. La relación del hombre con lo divino – dice Evelyne Pewzner (1992), autora muy recomendable para adentrarse en estos asuntos – se modifica desde el judaísmo hasta el cristianismo, pasando de la relación con la Ley a la relación individualista con el Amor. El pecado y su confesión necesitan de un espacio interior cerrado, la *conciencia* en las dos acepciones de la palabra – “conciencia” y “consciencia”. El alma viene de arriba, pero es ensuciada y corrompida en su contacto con el cuerpo; el alma está exilada de su auténtica patria superior, según la tradición órfica, el platonismo y el cristianismo y su mística. *Qué larga es esta vida*. La verdadera vida comienza después de la muerte: Porque los pensamientos de la carne son la muerte; los pensamientos del espíritu son la vida y la paz (Epístola a los Romanos, San Pablo, 8, 5-13).

Otras culturas – a veces llamadas “primitivas” – proporcionan un contraste radical con concepciones a las que dotamos de validez no cuestionada. Tomemos, por ejemplo, la vivencia de los antiguos aztecas como advierte el gran poeta mexicano Octavio Paz (1950, p.190) en el siguiente fragmento de *El Laberinto de la Soledad*:

Del mismo modo que su vida no les pertenecía, su muerte carecía de todo propósito personal. Los muertos - incluso los guerreros caídos en el combate y las mujeres muertas en el parto, compañeros de Huitzilopochtli, el dios solar - desaparecían al cabo de algún tiempo, ya para volver al país indiferenciado de las sombras, ya para fundirse al aire, a la tierra, al fuego, a la sustancia animadora del universo. Nuestros pasados indígenas no creían que su muerte les pertenecía, como jamás pensaron que su vida fuese realmente “su vida”, en el sentido cristiano de la palabra. Todo se conjugaba para determinar, desde el nacimiento, la vida y la muerte de cada hombre: la clase social, el año, el lugar, el día, la hora. El azteca era tan poco responsable de sus actos como de su muerte. (...)

Los únicos libres eran los dioses. Ellos podían escoger - y, por tanto, en un sentido profundo, pecar. (...)

El sacrificio y la idea de salvación, que antes eran colectivos, se vuelven personales. La libertad se humaniza. Encarna en los hombres. Para los antiguos aztecas lo esencial era asegurar la continuidad de la creación; el sacrificio no entrañaba la salvación ultraterrena, sino la salud cósmica; el mundo, y no el

individuo, vivía gracias a la sangre y la muerte de los hombres. Para los cristianos, el individuo es lo que cuenta.

Ruth Benedict (1946), en un famoso estudio sobre la cultura japonesa, contrapuso la cultura oriental, menos individualista, en la que predominan, o predominaban, los sentimientos de vergüenza, con la cultura occidental, cultura de la culpa y del individuo. E.R. Dodds (1951) también describe en la antigua Grecia el paso de una cultura de vergüenza a una cultura de culpabilidad. Los personajes de Homero no padecían de remordimientos, sino que temían ser rechazados por sus grupos sociales. Los héroes eran crueles, pero temían salirse de los caminos trazados. Que aquella fuera una cultura de la vergüenza y en la nuestra predomine la culpa no quiere decir que, aquí y ahora, no haya sujetos en los que los sentimientos negativos predominantes están teñidos por la vergüenza, e incluso otros (perversos, psicópatas) en los que el sentimiento negativo predominante sea el temor a ser dañado por los otros, temor paranoide, sin vergüenza ni culpa.

Los antiguos estoicos, griegos y romanos, establecían listas de emociones a partir de dos dimensiones: a) si la causa era un bien o un mal, b) si el bien o el mal era presente o futuro (Nussbaum y Levmore, 2018, p. 172). En cambio, no otorgaban categoría alguna a las emociones que incumbían al pasado, como la culpa o el remordimiento. Sin entrar en el arriesgado debate de si sentían o no dichas emociones y hasta qué punto, nos quedaremos con la versión débil de que no les daban tanta importancia como nosotros, podemos añadir, en nuestra cultura judeocristiana.

El cristianismo se centra en el individuo para negarlo, para rechazarlo, nuestra moralidad nos impide cuidarnos de nosotros mismos: egoísmo, soberbia. Los dos mandatos de la antigüedad griega eran "Cuídate a ti mismo" (*epimeleia heautou, cura sui*) y "Conócete a ti mismo" (*gnôthi seauton*) y el segundo ha terminado oscureciendo al primero (Foucault, 2001). Para ellos, ocuparse de uno mismo tenía una connotación positiva, no sólo del alma, como en los ejercicios espirituales, sino también el adecuado cuidado del cuerpo: el ejercicio, el disfrute, el goce moderado, en el que en el fondo estaban bastante de acuerdo estoicos y epicúreos.

Sociedades de larga tradición cultural – como China, Japón, India, Roma y las sociedades arabo-musulmanas – habían contado con un *ars erótica*, centrada en la obtención del mayor placer, impartida por maestros expertos a un grupo de elegidos, no porque su difusión fuera infame sino porque no ponerle limitaciones rebajaría la calidad del arte (Foucault, 1976). En cambio, nuestra sociedad occidental es la única que ha dispuesto de una *scientia sexualis*, originada en el secreto de confesión, el examen de sí mismo y la búsqueda del sentimiento de culpabilidad.

Estamos habituados a separar las vivencias emocionales, pasionales, como los sentimientos de culpa, orgullo u otros, y la moral que gobierna dichas vivencias, de la comprensión intelectual del mundo, como si la emoción y la cognición camparan por terrenos alejados. Sin embargo, los cambios morales siempre acontecen acompañados de cambios en la perspectiva intelectual. Una obra ejemplar de la perspectiva moderna toma forma en *Las Meninas*, de Velázquez, cuadro al que Foucault dedicó un extenso análisis (1984). En esta pintura, realizada por el gran maestro sevillano en 1656, se logra acaso por vez primera una integración imaginaria del espacio situado delante del lienzo, es decir, el que el espectador ocupa, al que vierten las miradas principales representadas en la escena, y cuyo reflejo es transmitido por el espejo situado en la pared del fondo. El espejo muestra al rey Felipe IV y a la reina Mariana³. Descartes había publicado su *Discurso del Método* diecinueve años atrás. Unos cincuenta años antes ya Shakespeare y Cervantes habían jugado con los planos narrativos. La representación pictórica parece ir un tanto a remolque de esta innovación.

Desde entonces existen dos sujetos. El que observa, el pensador, el que maneja el lenguaje (el yo gramatical o metafísico), y el imaginario que vemos reflejado en el espejo o la fotografía. La religiosidad - oficial o laica - ordena que cultivemos sobre todo al sujeto inextenso. Se podría objetar que en el presente más actual esto ha cambiado y que lo que predomina es el hedonismo, el cultivo del cuerpo. Basta observar la disciplina con la que los deportistas y los modelos de pasarela, supuestos “modelos” de ese cambio, castigan su cuerpo hasta la destrucción para descubrir que la autonegación cristiana no está tan lejos. Véase otra forma de autodestrucción culposa en el otro extremo de la pareja anorexia-bulimia, en el síndrome recientemente descrito de la *vigorexia*, u obsesión por verse musculoso, en pacientes que llegan a tomarse la construcción gimnástica de su cuerpo como una monomanía, del espejo a la báscula, dietas ricas en proteínas y anabolizantes, aislamiento social. Nada más alejado de la *areté* de los antiguos griegos, que traducimos habitualmente por *virtud*, pero que en ellos significaba un ideal educativo, la búsqueda del equilibrio y del perfeccionamiento en las actividades gimnásticas y la lucha, pero también en la oratoria y el conocimiento.

Los hijos ya no son un seguro de supervivencia, como en las culturas rurales tradicionales, sino una carga frente a nuestro estilo de vida volcado en la producción de productos y servicios. Los avances de la medicina nos ofrece nuevos campos de exploración en la superación de los límites corporales con la posibilidad de tener descendencia en edades impensables, mediante técnicas avanzadas de fertilización, donación de óvulos, etc. Estas prácticas producen un radical contraste con el descenso alarmante de la natalidad en nuestra sociedad.

³ Un tratamiento más extenso de esta temática puede encontrarse en el capítulo 2, primera parte de mi *Psicopatología Psicoanalítica Relacional* (Rodríguez Sutil, 2014).

Nos hemos librado de la conexión genética sexualidad-procreación, experimentada como una condena a lo largo de los siglos, para echar de menos la descendencia en el momento del declive vital.

Por otra parte, ese declive toma tintes dramáticos. Los estigmas y estereotipos modernos asociados con la edad derivan de la sobrevaloración de la juventud y la belleza y el modo en que se establece la defensa del cuerpo, de acuerdo con los valores de hoy. Hacia el anciano se da una “repugnancia proyectiva”, según la expresión de Marta Nussbaum (Nussbaum y Levmore, 2018, p. 151), repugnancia hacia lo que el joven siente que es la edad y que explica la práctica desbordante de la cirugía estética, el lifting y el botox.

El Hombre Culpable en el Psicoanálisis

A Freud debe reconocérsele la gran aportación de colocar la sexualidad en el centro de la motivación humana, razón sin duda por la que ha sido y sigue siendo atacado con acritud. Sin embargo, nada más lejos de su intención que pretender la “liberación” sexual; toda vida en sociedad requiere la inhibición de las pulsiones (Freud, 1929).

Ahora bien, la naturaleza sexual de la libido freudiana puede resultar chocante para pueblos que no se hayan educado en la dogmática judeo-cristiana. La sexualidad es omnipresente en occidente, tal vez desde hace doscientos años para acá, no así en otras culturas. La situación de “crispamiento” sobre la sexualidad y el pecado (sexual) puede ser totalmente extraña a una mentalidad no occidental, y suele estar en correlación con una antropología dualista (Pewzner, 1992, p. 421).

La represión surge en un determinado momento evolutivo del niño - aunque no de todos los niños - y contribuye a la estructuración primordial del aparato psíquico: la separación entre consciente, preconsciente e inconsciente (Freud, 1915). Si se satisface la pulsión asociada a la representación reprimida, eso provocaría placer en un sitio (ello) y displacer en otro (super-yo). En resumen, la represión consiste en rechazar y mantener alejadas de lo consciente ciertas representaciones. Una interpretación legítima, aunque infrecuente, del pensamiento freudiano - véase su artículo sobre *La Negación* (1925) - consiste en sugerir que el ser humano no nace individualizado en un mundo con el que comienza a relacionarse, sino que la diferencia entre el interior y el exterior es un complejo proceso que se logra en el desarrollo. Es el pensamiento abstracto (el juicio) el que termina asegurando esa diferenciación de dos espacios.

Una vez separados esos dos espacios podemos hablar - junto con Freud, Melanie Klein y la mayoría de los autores psicoanalíticos - de “conflicto

intraprésico”. Sin embargo, esta noción sólo es comprensible desde una visión antropológica occidental, aquella que hace de la persona un sistema cerrado y autosuficiente, con el sentimiento de culpabilidad como motor del funcionamiento psíquico interpersonal (Cf. Pewzner, 1992, p. 429).

En el esquema de la segunda tópicica vemos un *yo* sometido a las presiones del *ello* y del *super-yo*. También soporta las presiones de la realidad “externa”. La sublimación y los mecanismos de defensa neuróticos son la resultante de ese juego de fuerzas, una solución de compromiso (Freud, 1923). El *superyó* adquiere en Freud una dimensión ontológica:

Después de indicar que el *yo* encuentra su función en unir y conciliar las exigencias de las tres instancias a cuyo servicio se halla, añadiremos que tiene en el *super-yo* un modelo al cual aspirar [el *ideal del yo*]. Este *super-yo* es tanto el representante del *Ello* como el del mundo exterior. Ha nacido por la introyección en el *yo* de los primeros objetos de los impulsos libidinosos del *Ello* – el padre y la madre -, proceso en el cual quedaron desexualizadas y desviadas de los fines sexuales directos las relaciones del sujeto con la pareja parental, haciéndose de este modo posible el vencimiento del complejo de Edipo. El *super-yo* conservó así caracteres esenciales de las personas introyectadas: su poder, su rigor y su inclinación a la vigilancia y al castigo. Como ya hemos indicado en otro lugar [1923] ha de suponerse que la separación de las pulsiones [*Triebentmischung*], provocada por tal introducción en el *yo*, tuvo que intensificar el rigor. El *super-yo*, o sea la conciencia moral que actúa en él, puede, pues, mostrarse dura, cruel e implacable contra el *yo* por él guardado. El imperativo categórico de Kant es, por tanto, el heredero directo del complejo de Edipo. (Freud, 1924, p. 2757)

El síntoma neurótico cumple la función de gozo sustitutivo y de expiación inconsciente de la culpa, compromiso del *yo* con las tres instancias (*ello*, *super-yo* y realidad). Esta culpabilidad necesaria del neurótico puede ser de origen endógeno, surge de la pulsión de destrucción, interna, según Klein (1935, 1957) y también según el Freud de *Tótem y Tabú* (1912-13) y de *Moisés y la Religión Monoteísta* (1934-38)⁴. O puede tener un origen exógeno: la culpa vendría provocada por una antigua falta y el aprendizaje de las normas morales. Aunque

⁴ En esta última obra aduce Freud un fundamento filogenético de la culpa que tendría cabida en las antologías de la literatura fantástica.

sospechamos que cierto aprendizaje riguroso de las normas morales produce la culpa, es decir, el sentimiento de ser culpable en sí mismo, y que la antigua falta o pecado son buscados en un segundo momento. Primero aprendemos a sentirnos culpables, después buscamos el motivo. La supuesta culpabilidad de origen endógeno es heredera del pecado original, como las atribuciones de una maldad innata en el ser humano.

Evelyn Pewzner (1992, p. 368) manifiesta que el psicoanálisis presenta un hombre culpable *a priori*, cuya salvación pasa por una toma de conciencia dolorosa. Sophia Foster y Donald Carveth (1999) llegan a afirmar que las revisiones del sistema freudiano emprendidas por Melanie Klein, con su insistencia en la envidia y en la destructividad innata, pero también las llevadas a cabo por otros autores, como Hartmann, Winnicott, por ejemplo, permiten comprender la aplicación de diversas formas de creencia cristiana en la práctica terapéutica. Salvo en Klein, en otras propuestas se advierte la posibilidad de una creencia religiosa no culpabilizadora sino positiva y favorecedora del crecimiento.

En el mecanismo de la *identificación proyectiva* (Klein, 1957) – muy relacionado con la dinámica de la envidia – se transparenta una versión psicoanalítica de la doctrina del *pecado original* (Orange, 2002). Según Dona Orange, la identificación proyectiva kleiniana presenta al ser humano luchando por desprenderse de la maldad innata y lanzarla a los demás. Se supone la existencia de una agresividad innata, la pulsión destructiva o de muerte, en las profundidades de una *mente aislada* de tipo cartesiano. Este modo de pensar permite al analista repudiar aspectos indeseables de su propia afectividad, atribuyéndolos a mecanismos originados en la mente del paciente.

Ronald Fairbairn (1940, 1943, 1944) representa, dentro de la historia del psicoanálisis, una de las primeras excepciones en conceder a la culpa un lugar nuclear en la estructuración del psiquismo. Dice que la resistencia sólo logra superarse cuando, en la relación de transferencia, el analista llega a ser un objeto tan bueno que el sujeto se siente dispuesto a liberar los objetos malos reprimidos en el inconsciente. Pero para que esto se produzca no conviene analizar la culpa en las neurosis: la culpa actúa como una resistencia, es una defensa adicional a la represión. La misión del analista no es perdonar los pecados, sino desalojar los demonios, papel que se asemeja más al chamán primitivo que al sacerdote. Podríamos pensar que no ganamos mucho si pasamos de una concepción del ser humano culpable por sus deseos, el neurótico de la teoría clásica, a un ser humano culpable por su propia identidad, como propone Fairbairn. Pero este sujeto, el esquizoide de Fairbairn, no es tanto culpable por sí mismo como por haber sido rechazado por su entorno familiar, por no haber recibido el adecuado reconocimiento.

Formas Sintomáticas

Los estudios parecen indicar que la depresión se refiere a un grupo de trastornos que se distribuyen regularmente en todo el mundo (Tanaka-Matsumi y Chang, 2002, Marsella, 2003). Sin embargo, como el propio Anthony Marsella advierte, es muy complejo elaborar investigaciones comparativas fiables; los profesionales y los científicos occidentales que se ocupan de la salud mental están guiados por dos supuestos que dificultan su captación de otras formas culturales:

- 1) los problemas residen en los cerebros y en las mentes individuales y, por tanto, el tratamiento y la prevención deben ir dirigidos a esos cerebros y mentes individuales;
- 2) el mundo en el que vivimos puede ser entendido de manera objetiva a través del uso de datos cuantitativos y empíricos.

No obstante, sí parece demostrado a partir de su revisión que las depresiones en otras culturas raramente incluyen los sentimientos de culpa habituales en occidente. Otro fenómeno curioso es la gran infrecuencia de anorexia nerviosa en esas latitudes.

La melancolía posee una dilatada tradición en la teología cristiana, cuya distancia con la política siempre ha sido escasa. Según la concepción médica de la Edad Media, el enfermo mental –es decir, también el melancólico- se curaba mirando largo rato una imagen de Jesucristo o de María. El melancólico es considerado un hereje, un compañero del diablo, aunque también puede ser melancólico quien piensa demasiado en Dios. El melancólico, caviloso, buscando sus causas llega a poner en duda el mismo universo. Se le acusa de un doble pecado: además del pecado original y colectivo, lo oprime un pecado individual, pues rechaza el Bien en un acto de libre albedrío. Es un pecado mortal. El monje melancólico se queda solo no únicamente en lo físico, sino también en su alma, se aparta de la casa de Dios y se convierte en presa del Diablo. La depresión en occidente es en su origen, como muchas otras, una enfermedad diabólica. La bilis negra es el humor en el que el diablo se complace, las plantas utilizadas por los exorcistas para su curación son eficaces porque expulsan al diablo (Pewzner, 1992, p. 221 y ss.). La *acedía* llama al diablo, quien suscita el humor negro de la melancolía, o la melancolía le prepara el terreno. Entre las faltas que engendra la *acedía* cabe destacar la mención que se hace de la desesperación (*desperatio*):

Oscura y presuntuosa certeza de estar condenado de antemano, tendencia complaciente a sumergirse en su ruina, como si nada, ni siquiera la gracia divina, pudiera asegurar la salvación (id. p. 223).

El verdadero “atleta de Cristo” es el que la enfrenta valientemente mediante el trabajo. Tratamiento que se postula como igualmente eficaz contra el aburrimiento (o *spleen*). Esta “redención por el trabajo” encuentra su expresión depurada en la ética protestante, aunque nos parece escuchar ciertos ecos de la misma inspiración en los intentos reales de economía marxista.

Leemos en el magnífico libro de László F. Földényi (2008) que, en la Antigüedad griega y romana, la melancolía no era considerada propiamente una enfermedad sino un modo de funcionamiento, con grandes dotes y algún que otro inconveniente. Sin embargo, el melancólico prototípico medieval, contrariamente al griego, no emprende nada, sino que se queda inmóvil. El frío seco es una de las características de Saturno, es decir, del planeta de la melancolía. San Pablo distinguía dos tipos de tristeza: la tristeza según Dios, que lleva a la bienaventuranza, y la tristeza según el mundo, que lleva a la muerte (Epístola a los Corintios). La tristeza según el mundo hace que el ser humano se congele en su naturaleza de criatura. El hastío y el aburrimiento, la *acedía*, son consecuencia de una curiosidad imposible de satisfacer. Según san Buenaventura (siglo XIII) (Cf. Földényi, 2008), la *acedía* tiene dos raíces: la curiosidad (*curiositas*) y el hastío (*fastidium*), el hastío sigue a la curiosidad imposible de satisfacer, y la pregunta inicial “¿Vale la pena vivir para Dios?”, se convierte sin solución de continuidad en “¿Vale la pena vivir?”.

El concepto de “aburrimiento” surge en la Edad Moderna, y quizá no es lejano a la “futilidad” característica del esquizoide, según Fairbairn (1940). No habría aburrimiento si el ser humano fuera inmortal; pero en el aburrimiento, precisamente, se demuestra que el ser humano está condenado a morir. Quien se aburre siente que desaprovecha innumerables posibilidades, y al mismo tiempo ve al mundo de un modo negativo, ante el deterioro causado por el paso del tiempo. En el aburrimiento se demuestra que el ser humano está condenado a morir y que acabará como cualquier objeto inanimado, es decir, pierde la fe en la vida eterna.

Si el melancólico es culpable, por tanto, no es por accidente sino por propia decisión. El ser humano eligió el pecado por propia voluntad, dice santa Hildegarda en el siglo XII, anticipándose a Kierkegaard (Cf. Földényi, 2008). Ambos relacionan los conceptos de temor y temblor con el pecado: Adán arranca el fruto del árbol para asegurarse la libertad, pero con la libertad elige también el pecado. Esto se acompaña de una nueva teoría, la teoría dual del “trastorno exclusivamente psíquico” o del “simple cambio físico”, que rompe con la unidad originaria e indiferenciable de cuerpo y alma que caracterizaba la concepción griega clásica de la melancolía.

La Edad Media no conoce la neurosis: las ataduras culturales son tan fuertes que sólo se puede “elegir” entre unas facultades mentales intactas o la

locura (Földényi, 2008). El neurótico, en cambio, no está loco, pero tampoco está sano. Va y viene entre imperativos contrapuestos; de ahí que ni la desesperación ni la perspectiva irónica sean ajenas a su estado. El melancólico medieval podía “decidir” entre el mundo cerrado y la nada, lo cual explica su locura; el melancólico renacentista, por su parte, no puede “elegir”: el mundo es, de entrada, abierto y abismal.

El hombre es de entrada melancólico, dirá Robert Burton, a comienzos del siglo XVII. Las causas de la melancolía son innumerables y de ahí que la enfermedad resulte incurable. Ahora bien, si todo el mundo está enfermo, la salud es un concepto desconocido; la salud es un parámetro utópico que, como toda utopía, sólo conduce a más melancolía. La melancolía es interpretada como una enfermedad, cuando se la considera peligrosa desde el punto de vista del poder. Se la reviste de un matiz político, de lo cual existen numerosos ejemplos en la historia moderna. De ella podemos extraer el optimismo revolucionario como continuación del “soldado de Cristo” que nunca desfallecía en su santa labor, actitudes que vienen en cada momento histórico impuestas por el poder. La Edad Media redujo todas las almas a una sola sustancia y había que diferenciar, “diagnosticar”, al melancólico, porque confiaba única y exclusivamente en sí mismo, se coloca conscientemente fuera de la comunión y de la comunidad.

En la Edad Moderna, aunque se demostró que el yo no puede atribuirse a una sola sustancia, se descubrió que, a pesar de su independencia, no es omnipotente. Kant sugirió que la impotencia que acompaña a la soledad y al aislamiento como la condición normal del ser humano. El melancólico, según Kant:

...tiene, sobre todo, un sentido de lo sublime. Las exigencias de lo general ofenden al ser humano en su individualidad, pero, por otra parte, el ser sensible y concreto no es capaz de alcanzar por sí solo un significado generalizado, lo cual, según Kant, sería el requisito indispensable para cualquier autonomía. El ser humano es humano precisamente por pertenecer a dos mundos sin ser ciudadano de pleno derecho de ninguno de ellos. No obstante, el precio, de la libertad es la “inexpresabilidad”, porque, así como la infinitud no puede ser expresada ni imaginada sin volverse finita (quien habla con Dios, o bien acaba siendo Dios o muere), la libertad individual crece en proporción directa con el crecimiento invisible de las barreras externas (Földényi, 2008, p. 211).

Como continuación del problema medieval de los universales, la cuestión se planteó de la siguiente manera: hasta qué punto es el hombre un ser

independiente, singular y transitorio y hasta qué punto una parte, un “caso”, del infinito universo divino. Según san Agustín, definidor de la sustancialidad del alma individual, el “yo” no es la suma de nuestras acciones (es decir, no es un elemento que se pueda ensamblar en un momento dado a partir de los componentes eternos – y externos - del universo), sino una realidad finita e independiente; también interna, me permito añadir. Con esta idea, sentó las bases del concepto europeo de libertad y de individualidad y planteó de una manera que sigue vigente el conflicto del alma entre su singularidad e independencia, por un lado, y su repetibilidad y dependencia, por otro.

Con Kant se inicia la distinción entre el mundo percibido, el fenómeno, y el mundo tal como es en sí. El mundo es como yo lo veo, pero ¿cómo será el mundo de verdad? Con el desarrollo de la perspectiva en la pintura, desaparecen los parámetros de la experiencia común, que era la verdad única y superior. Todo se torna dudoso, incluso la exclusividad del punto de vista perspectivo. El melancólico de la época topa con este hecho. Los cuadros de la época que más reflejan la melancolía son también los que tematizan las contradicciones inherentes al punto de vista perspectivo.

El melancólico de la era moderna ya no es culpable, sino que se alza a la categoría de “enfermo”, y no hay otra enfermedad que la física. Con la psiquiatría se intenta recoger la realidad de la melancolía desde la perspectiva de la medicina positiva, por lo que el concepto de melancolía desborda los esquemas clasificatorios, es un estado existencial que no permite ser fijado en categorías, por lo que es sustituida por la depresión con sus síntomas. La ciencia desconoce al alma como objeto de estudio y se centra en el cuerpo. Kraepelin consideraba que el examen patológico-anatómico de los cadáveres como un camino legítimo en la delimitación de las enfermedades mentales porque el ser humano, la persona viviente, queda excluida de esta investigación:

El médico trata la enfermedad tácitamente como un objeto que aguarda una explicación y cuya “objetividad” es independiente tanto del médico como de la situación existencial del enfermo. No obstante, la relación entre la comprensión y su objeto no es en absoluto externa; el simple hecho de su interdependencia demuestra que existe la relación interna. De todos es sabido que el conocimiento requiere una profunda identificación entre quien conoce y lo que se conoce.

Es frecuente descubrir que trastornos como el síndrome de fatiga crónica, la fibromialgia, el síndrome de colon irritable, la hipocondría o la dismorfofobia, son secundarios a la depresión. La *depresión enmascarada*, como se la conoce en la actualidad, afecta a muchos pacientes que acuden a su médico por quejas de tipo físico como: astenia, anorexia, cefaleas, enlentecimiento, fatigabilidad, insomnio, dolores musculares, etc. Son pacientes “difíciles” que no admiten que

su malestar pueda ser de naturaleza psíquica y, en consecuencia, rechazan acudir a psicoterapia o a servicios de salud mental. Cuando van son poco productivos y bastante resistentes a la indagación. Estos pacientes incluso se organizan en grupos de autoayuda o de presión, al no sentirse atendidos con seriedad por el sistema de salud

Para recuperar el concepto clásico de “melancolía”, es necesario una revalorización radical de la relación entre cuerpo y alma, entre salud y enfermedad, y entre interior y exterior. Esta relación-delimitación es algo que supera con creces los límites del conocimiento médico, afecta a la sociedad en su conjunto. El internamiento en un pabellón psiquiátrico depende más de la tolerancia de la sociedad a determinados comportamientos que no al diagnóstico médico, a dónde se trace la frontera entre la cordura y la locura según el medio cultural y político. La explicación freudiana fue un intento serio por superar esas dicotomías, como muestra sin duda la adherencia pertinaz del creador del psicoanálisis a hablar del alma (*die Seele*) y de los múltiples y diversos fenómenos anímicos. Bruno Bettelheim (1982) acusó a Strachey -traductor de Freud al inglés- de dar una versión del pensamiento freudiano en exceso cientifista, que pierde toda la riqueza humanística, ilustrada y romántica de los textos originales. “Die Seele” – vertida al inglés como “*the mind*” – “la mente”, mientras que “*Trieb*” - “pulsión” o “impulso” – fue traducido ineludiblemente siempre por “*instinct*” - igualmente “instinto”, en castellano. Pero, por mucho que maticemos las versiones de los términos, para Freud todo proceso anímico está motivado por las pulsiones que enfrentan al yo contra el mundo, la interioridad frente a la exterioridad. Es una forma de solipsismo.

La contrapartida metafísica de la mente aislada, que siempre la ha acompañado, es el “problema de las otras mentes” - ¿cómo puedo estar seguro de la existencia de otras mentes a parte de la mía? – tema con variaciones recurrente en la filosofía contemporánea, en especial en lengua inglesa. Freud lo “resuelve”, en su obra *Lo Inconsciente* (1915 c, p. 2063), recurriendo el argumento *per analogiam* – más arriba citado - de John Stuart Mill, autor a quien tradujo en su juventud al alemán. Freud cita con aprobación el argumento *per analogiam* en el original alemán, no sólo en la traducción inglesa. Cuando se trata de los demás sabemos interpretar muy bien su comportamiento, dotándole de coherencia, mientras que esa interpretación, afirma, se resiste con nosotros mismos, que debemos tomarnos como si nuestros actos “pertencieran a otra persona”, pues parece como si la investigación fuera desviada por un “obstáculo especial”. Uno de los frutos del mito de la mente aislada es la creencia en la telepatía – asunto sobre el Freud mantuvo una postura ambigua- primero separamos las mentes, como receptáculos herméticos, después imaginamos que se pueden comunicar sin intermediarios (Cf. Rodríguez-Sutil, 2007).

Esa interioridad se apoya en la promesa de la inmortalidad y, al mismo tiempo, se siente amenazada por la realidad innegable de la muerte, o se ha creado como refugio endeble ante ella. La angustia ante la muerte es la fuente principal de toda angustia, aunque en el pánico psicótico adopte la forma del horror ante la fragmentación y el desmoronamiento. Si descubrimos que nuestra interioridad no es una sustancia, sino que se trata de un reflejo engañoso de la exterioridad, una exterioridad en continuo cambio, podremos superar en parte el temor a la muerte. Digo en parte por la misma razón que la angustia es inherente a nuestra existencia. Pero, fuera del dolor y del sufrimiento, el temor a la muerte no es en el fondo más que la pena ante la soledad absoluta e irreversible.

Acaso esa angustia ante la soledad es el descubrimiento de lo desconocido, del saber absoluto. Siguiendo un poema de Schiller, *La Imagen Velada de Sais*, un joven deseoso de llegar al saber absoluto levanta el velo de la imagen de Isis y un ojo terrible capta su mirada aterrorizada: el caos, el abismo insondable, la anarquía de la existencia. Tal vez el estado de soledad absoluta.

Anorexia y bulimia son trastornos eminentemente “occidentales” (Cf. Toro, 1996). Tanto en el anoréxico como en el bulímico hay un fondo depresivo, alteraciones del estado de ánimo, ansiedad y tristeza. No son infrecuentes los sentimientos de culpa, sobre todo tras la ingesta desmesurada.

Freud no dedicó excesiva atención a los trastornos alimentarios. Para él la anorexia nerviosa es un rechazo de los alimentos por su significado sexual; una repulsa sexual causada por una fijación a la fase oral (1914). Con posterioridad se ha creído ver en la anorexia una denegación o renegación de las diferencias sexuales, aproximándola a las perversiones (Kestemberg y Decobert, 1972). Sin embargo, consideramos que la anorexia es un trastorno neurótico, no perverso. La anoréxica niega su propia sexualidad, no intenta la sexualidad fálica.

Santa Wilgefortis, o santa Librada, muerta en el 689 D.C., se puede diagnosticar como anoréxica: “Solicitó ayuda de Dios para perder cualquier atisbo de belleza que ostentara su cuerpo. En verdad lo consiguió, viendo cómo brotaba pelo por todo su cuerpo, incluso en la barba” (Toro, 1996, p. 19). Recordamos el comentario de una paciente anoréxica que cuando pasaba al lado de una obra y los trabajadores se metían con ella, *sabía* que se tenía que ir inmediatamente a su casa para ponerse a régimen.

Por mucho que el ideal femenino se haya estilizado en los últimos decenios, la búsqueda de estas enfermas se acerca de forma asintótica a la pérdida de toda estética, entendida como atractivo hacia el varón, al desprecio de la sexualidad con repugnancia. Esto explica el repudio de las zonas corporales con mayor ‘carga’ erótica: pechos, nalgas, piernas, boca.

Vamos a nombrar a continuación las dos formas clásicas de la neurosis, con fondo depresivo: la obsesión y la histeria. Dicho sea de paso, en la anoréxica restrictiva creemos encontrar una afinidad con el carácter obsesivo, mientras que la anoréxica "purgativa" nos parece predominantemente histérica.

El obsesivo está en una lucha permanente consigo mismo, escindido entre alma y cuerpo, contra todas las manifestaciones de su carnalidad. La sensación de suciedad está muy presente, con rituales obsesivos de limpieza: las manos, los dientes (blanqueo), el ano. De manera sorprendente estos mismos pacientes manifiestan su incredulidad y desacuerdo cuando se intenta una aproximación interpretativa en la línea suciedad = pecado. Aprovecho para señalar que es infrecuente que esta equivalencia llegue a ser elaborada de forma plena, por lo que deberemos concluir que no es tanto patrimonio de lo inconsciente individual sino, si se quiere, de un acervo inconsciente "sociológico" – lejos de nosotros la tentación de postular un "inconsciente colectivo" innato.

Según Pewzner (1992, p. 172 y ss.), en el obsesivo se presenta a modo de caricatura el dualismo típico de la cultura occidental, que opone el espíritu a la carne, y el bien al mal. La histeria es la pareja neurótica de la obsesión - aunque Pewzner no se ocupa de ella en su interesante ensayo -. En la histeria nos encontramos el mismo dualismo, pero encarnado en la práctica. El histérico no "teoriza" como el obsesivo su horror ante la suciedad, sino que la actúa, muy a menudo mediante su repugnancia ante el contacto sexual. Con frecuencia se producen la frigidez, el vaginismo y otros trastornos genitales. En estos tiempos de supuesta "liberación" dichas carencias pueden estar tapadas bajo un tupido manto de promiscuidad, pero una promiscuidad que se confiesa como insatisfactoria, la paciente rara vez ha alcanzado el orgasmo o sólo cuando la relación ha rozado el comportamiento "pornográfico". El cuadro se solapa con el síntoma clásico del obsesivo, la impotencia ante mujeres idealizadas, consideradas puras, y la satisfacción sólo ante mujeres tomadas como inferiores, criadas o prostitutas.

En mujeres con personalidad de base tanto histérica como obsesiva nos hemos encontrado a veces una incapacidad semejante para mostrarse en público, por ejemplo, en traje de baño. Una paciente que atendí durante varios años por sus trastornos distímicos y dificultades en mantener pareja, bastante atractiva, se quejaba permanentemente de su físico, se veía gorda especialmente por sus nalgas. Ante la pregunta "¿qué necesitarías para disfrutar de tu cuerpo?" respondió: "Pues no puedo disfrutar de mi cuerpo porque estoy gorda, si yo fuera como Claudia Schiffer los demás en la playa me mirarían, y yo me sentiría bien". Todos estaremos de acuerdo en que para "disfrutar de nuestro cuerpo", en condiciones normales de aspecto y salud, lo único que necesitamos es permitirnoslo. Quedar prendado hasta lo morboso de la mirada y opinión de los demás lleva a estos pacientes a impedir todo disfrute directo y sensual.

El rechazo del propio cuerpo puede llevar incluso a la alteración de las sensaciones interoceptivas, como es la sensación de insoportable pesadez de estómago en la anoréxica cuando ingiere algún alimento, o la hiposensibilidad del glande en la eyaculación retardada de algunos pacientes obsesivos, por poner dos ejemplos.

En el esquizoide de Fairbairn, que se corresponde con el las estructuras narcisistas y límites de la psicopatología contemporánea, predomina la falta de objetivos, el sentimiento de futilidad, la angustia de separación. El niño pequeño cree que su amor es rechazado cuando su madre lo frustra, dando lugar al sentimiento de futilidad, más profundo y absoluto que la desesperación melancólica. Cierta grado de disociación está presente en todo individuo, en el fondo de su psiquismo: "la posición básica de la psique es invariablemente una posición esquizoide" (1940, p. 23).

La escisión es el mecanismo esquizoide: aislamiento, marginalidad, extrañeza de sentimientos, carencia de empatía y temor al desmoronamiento (Winnicott). Los sujetos con organización límite tienden a la marginalidad, ocupando lugares secundarios, cuidando poco su presencia física y llegando a las conductas de riesgo - p. ej. conducción temeraria - o autolesivas en situaciones de crisis. Esa es la manera de "metabolizar" la maldad captada en el ambiente familiar dentro de su propio núcleo de personalidad y físico. Cuando el mal está dentro la forma definitiva de eliminarlo es el suicidio.

Volviendo a la reproducción asistida, en ocasiones una idea que surge en la clínica es la contradicción entre el deseo de la madre (y la pareja) por producir una nueva vida y la incapacidad, muchas veces condicionada por una ideología implícita o "procedimental", que impide su producción... no digamos "natural" pues, como decía Ortega, el ser humano no tiene naturaleza sino que tiene historia, pero sí, más acorde con los tiempos y métodos tradicionales. El estado anímico de la mujer lleva, como comentaba el gran antropólogo Bronislaw Malinowski (1982) tras estudiar los pueblos de las islas Trobriand, a controlar de modo inconsciente su capacidad generativa. A partir de la creencia de la tribu de que es un espíritu el que, al entrar en la mujer, la fertiliza. Ciertamente aceptaban la necesidad de que se produjera una distensión mecánica para que el espíritu del hijo futuro penetre por la vagina, pero rechazaban el poder generativo del acto sexual. Ante los comentarios críticos del etnólogo o del misionero, responden con enfado que las solteras desarrollan una vida erótica muy activa y nunca quedan embarazadas. Existían ejemplos en contra, pero eran sumamente escasos, anecdóticos. Las consideraciones precedentes delimitan un marco de fantasías universales propuestas por la antropología, en la que se puede alojar la singularidad, tal como nos enseña el psicoanálisis.

Conclusiones

En la dinámica de fondo de las pacientes anoréxicas parece descubrirse el rechazo de la propia sexualidad, del propio atractivo femenino, históricamente repudiado como pecaminoso. En depresivos, obsesivos e histéricos este tipo de rechazo del cuerpo es evidente ante una observación cuidadosa y en síntomas como la anhedonia, anorgasmia, vaginismo, falta de deseo, etc. Los pacientes de organización límite desarrollan un rechazo más global y absoluto al propio cuerpo y al sí mismo, descuidando su presencia y llegando a la autodestrucción. A veces estos fenómenos son oscurecidos por argumentos estéticos, pero observando las actitudes corporales y reacciones de nuestros pacientes, pensamos que la vivencia del pecado puede estar integrada en un nivel profundo del psiquismo, llamémoslo “memoria procedimental”, “memoria no declarativa”, “inconsciente no reprimido” o “inconsciente caracterial”. Nos referimos a patrones afectivo-somático-motóricos infantiles, codificados en un nivel neurobiológico, pero nunca representados mentalmente.

Por ejemplo, Davis (2001) utiliza los términos *memoria declarativa* y *memoria procedimental*: La memoria declarativa procesa y codifica la información y luego la archiva de forma accesible para su uso posterior, recuperándola a demanda mediante el procesamiento verbal. La memoria procedimental utiliza esquemas afectivo-motores, procedimientos afectivamente cargados no representacionales.

Estas memorias no están reprimidas, o no son dinámicamente inconscientes. Son procedimientos automatizados de cómo relacionarse con el otro y con el mundo; adquiridos en edad muy temprana, y tienden a persistir en forma de patrones de conducta que se repiten.

Por eso las interpretaciones y declaraciones verbales son tan poco eficaces si no van dirigidas más a las sensaciones que a los pensamientos y se centran adecuadamente en las actitudes corporales y reacciones. Sin embargo, si llevamos razón en la atribución de un fondo ideológico como responsable, al menos parcial, de muchas formas de la psicopatología, el tratamiento y curación de estos trastornos no puede alcanzarse en exclusividad desde la clínica. Su solución no depende de esta o aquella forma de terapia, sino de un cambio cultural que nos proponga las tareas de cultivo del sí mismo y del autocuidado como actividad gozosa sin sombra de culpa y que, de forma paralela, no intente compensar las tendencias a los hábitos autodestructivos, nacidos del fondo depresivo occidental, con una “reculpabilización” como la que caracteriza las campañas dirigidas contra el consumo de sustancias. Muy probablemente, culpabilizar al consumidor incrementa su motivación para el consumo.

El pensamiento científico en psicología ha creído superar la dualidad “alma - cuerpo”, pero sólo para sustituirla por dualidades no menos "metafísicas" y problemáticas. La idea aristotélica de “el alma como forma del cuerpo” es ignorada. El alma o la mente llegan ya formada al mundo, contando con sus capacidades intelectuales. Cristo murió por los pecados de cada uno de nosotros y la salvación, por tanto, es individual, de cada uno en su relación amorosa con lo divino. El alma viene de arriba, pero es ensuciada y corrompida en su contacto con el cuerpo; el alma está exilada de su auténtica patria superior, según la tradición órfica, el platonismo y el cristianismo y su mística. La mente no viene, en cambio, de arriba, pero sí mantiene un lugar privilegiado con respecto al cuerpo, o el cerebro con respecto al resto del organismo. El “crispamiento” sobre la sexualidad indica una antropología dualista. Una vez separados los dos espacios podemos hablar junto con el psicoanálisis clásico, de “conflicto intrapsíquico”. El superyó, decimos, adquiere en Freud una dimensión ontológica, es tanto el representante del Ello como el del mundo exterior. Pero a la culpabilidad necesaria del neurótico es origen endógeno, surge de la pulsión de destrucción, interna, el psicoanálisis, presenta un hombre *culpable a priori* - que el mito cultural de la mente aislada favorece - cuya salvación pasa por una toma de conciencia dolorosa.

Esto se acompaña de una nueva teoría, la teoría dual del trastorno exclusivamente psíquico o exclusivamente físico, que rompe con la unidad originaria e indiferenciable de cuerpo y alma. El “yo” moderno y posmoderno no es la suma de nuestras acciones, una abstracción a partir de nuestro deambular, sino una realidad finita, interna y separable, encerrado en la cabeza algo, sin dejar de ser algo, eterno como las formas platónicas, que nos dota de inmortalidad. Por mucho que maticemos las traducciones a partir del alemán, para Freud todo proceso anímico está motivado por las pulsiones internas que enfrentan al yo contra el mundo, la interioridad frente a la exterioridad:

Mientras el ser del hombre se defina y localice en la mente, es decir, como una entidad existente aparte de un cuerpo enclavado en el mundo biológico, se puede mantener la ilusión de que existe una esfera de inmunidad interna a las constricciones de la existencia animal y la mortalidad. (Stolorow y Atwood, 2004, p.37)

Ahora bien, si las posiciones clásicas en psicoanálisis y en otras psicoterapias centradas en la culpa tenían un sentido por su concordancia con el fondo cultural eso es algo que está cambiando de manera radical. Cada vez son menos los pacientes que consultan por padecer trastornos del orden de las neurosis clásicas, y más por la desorientación y el sinsentido de una cultura “líquida”, con el adjetivo que se ha puesto de moda tras las penetrantes observaciones de Zigmud Bauman (2000). La culpabilidad está siendo progresivamente rebasada en nuestras

sociedades por el aburrimiento y la futilidad. La acedía llama al diablo, quien suscita el humor negro de la melancolía, o la melancolía le prepara el terreno. La acedía tiene dos raíces: la curiosidad y el hastío, el hastío sigue a la curiosidad imposible de satisfacer. La “futilidad” característica del esquizoide, pero también de las personalidades límite, que impregna nuestra vida.

Futilidad (Wilfred Owen)

Ponlo al sol –

Pues su toque gentil ya una vez lo despertó,

Susurrando, en casa, sobre campos en barbecho.

Siempre lo despertó, incluso en Francia,

Hasta esta mañana y esta nieve.

Si algo levantarlo ahora pudiera

El amable viejo sol lo sabría.

Piensa en cómo despierta las semillas-

Despertó una vez las arcillas de una estrella fría.

¿Unos miembros tan amorosamente torneados, unos costados
tan vigorosos – todavía tibios – tan difíciles son de conmover?

¿Para esto maduró la arcilla?

¡O! ¿Por qué se esforzaron los fatuos rayos solares
en interrumpir si quiera el sueño de la tierra?⁵

⁵ Futility

BY WILFRED OWEN

Move him into the sun—

Gently its touch awoke him once,
At home, whispering of fields half-sown.
Always it woke him, even in France,
Until this morning and this snow.
If anything might rouse him now
The kind old sun will know.

Think how it wakes the seeds—

Woke once the clays of a cold star.
Are limbs, so dear-achieved, are sides
Full-nerved, still warm, too hard to stir?
Was it for this the clay grew tall?
—O what made fatuous sunbeams toil
To break earth's sleep at all?

No sabemos hasta qué grado la sensación de futilidad y aburrimiento, de una sensación abrumadora de falta de sentido, lleva a algunas parejas a buscar descendencia o adopción, no como generosidad ante los nuevos seres sino como búsqueda de autocompletamiento narcisista. Es decir, no desde la plenitud sino desde la carencia.

Referencias Bibliográficas

- Agustín (1988). *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1982). *Sobre el Alma*. En "Obras". Madrid: Aguilar.
- Bauman, Z. (2003). *La Modernidad Líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benedict, R. (1946). *El Crisantemo y la Espada*. Madrid: Alianza, 2003.
- Bettelheim, B. (1982). *Freud and Man's Soul*. Londres: Pimlico, 2001.
- Davis, J.T. (2001) Revising psychoanalytic interpretations of the past: An examination of declarative and non-declarative memory process. *International Journal of Psychoanalysis*, 82, 449-462.
- Descartes, R. (1642/1977). *Meditaciones Metafísicas. Con Objeciones y Respuestas*. Madrid: Alfaguara. Edición de Vidal Peña.
- Dodds E R. (1951). *Los Griegos y lo Irracional*. Madrid: Alianza; 1999.
- Fairbairn, W.R.D. (1940). Factores esquizoides de la personalidad. En *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad*. Buenos Aires: Hormé, 1978.
- Fairbairn, W.R.D. (1943). La represión y el retorno de los objetos malos. Con especial referencia a las "neurosis de guerra". En Fairbairn, W.R.D. (1952a). *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad*. Buenos Aires: Hormé, 1978.
- Fairbairn, W.R.D. (1944). Las estructuras endopsíquicas consideradas en términos de relaciones de objeto. En Fairbairn, W.R.D. (1952a). *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad*. Buenos Aires: Hormé, 1978.
- Ferrater Mora, J. (1986). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.

- Forster, S.E. y Carveth, D.L. (1999). Christianity: A Kleinian Perspective. *Canadian Journal of Psychoanalysis/Revue Canadienne de Psychanalyse*, 7, 2, 187-218.
- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du Sujet*. París: Seuil/Galimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la Sexualité. La volonté de savoir*. París : Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Las Palabras y las Cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Freud, S. (1912-13). *Tótem y Tabú*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973, vol. II.
- Freud, S. (1914). *Historia de una neurosis infantil. Caso del "Hombre de los Lobos"*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, vol. II.
- Freud, S. (1915). *La Represión*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973, vol. II.
- Freud, S. (1925). *La Negación*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973 vol. III.
- Freud, S. (1923). *El Yo y el Ello*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973, vol III.
- Freud, S. (1924). *La pérdida de la realidad en las neurosis y en las psicosis*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973 vol. III.
- Freud, S. (1929). *El Malestar en la Cultura*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973, vol III.
- Freud, S. (1934-38). *Moisés y la Religión Monoteísta*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, vol. III.
- Kestenberg, E.J. y Decobert, S. (1972). *La faim et le corps*. París: PUF.
- Klein, M. (1935). *Amor, Culpa y Reparación*. En Obras Completas. Buenos Aires: Piados; 1980.
- Klein, M. (1957). *Envidia y Gratitud*. En Obras Completas. Buenos Aires: Piados; 1980.

- Kofman, S. (1973). *Cámara Oscura. De la Ideología*. Madrid: Taller de Ediciones JB.
- Földényi, L.F. (2008). *Melancolía*. Barcelona: Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg. Traducción de Adan Kovacsics.
- Malinowski, B. (1982). *Estudios de Psicología Primitiva*. Barcelona: Paidós.
- Marsella, A. J. (2003). Cultural aspects of depressive experience and disorders.. In W. J. Lonner, D. L. Dinnel, S. A. Hayes, & D. N. Sattler (Eds.), *Online Readings in Psychology and Culture (Unit 9, Chapter 4)*, (<http://www.wvu.edu/~culture>), Center for Cross-Cultural Research, Western Washington University, Bellingham, Washington USA.
- Nussbaum, M.C. y Levmore, S. (2018). *Envejecer con sentido. Conversaciones sobre el amor, las arrugas y otros pesares*. Barcelona: Paidós.
- Orange D.M. (2002). Por qué el lenguaje es importante para el psicoanálisis. *Intersubjetivo*, 2, 206-227.
- Paz, O. (1950). *El Laberinto de la Soledad*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Pewzner, E. *El Hombre Culpable. La locura y la falta en Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica; 1999 (1992), pág. 300.
- Rodríguez-Sutil, C. (2007). Epistemología del psicoanálisis relacional. *Clínica e Investigación Relacional*, 1 (1): 9-41. [ISSN] [http://www.psicoterapiarelacional.es/CeIRREVISTAOnline/Volumen11Junio2007/CeIR_V1N1_2007_1CR_Sutil/tabid/258/Default.aspx].
- Rodríguez Sutil, C. (2014). *Psicopatología Psicoanalítica Relacional. La Persona en Relación y sus Problemas*. Madrid: Ágora Relacional.
- Rodríguez Sutil, C. (2017). La verdad en psicoanálisis (Relacional). *En SER humano Naturaleza interactiva e intersubjetiva de su contextualizado devenir*. San Luis. Nueva Editorial Universitaria.
- Robert D. Stolorow y George E. Atwood (2004). *Los Contextos del Ser. Las Bases Intersubjetivas de la Vida Psíquica*. Barcelona: Herder.

- Tanaka-Matsumi, J., & Chang, R. (2002). What questions arise when studying cultural universals in depression? Lessons from abnormal psychology textbooks. In W. J. Lonner, D. L. Dinnel, S. A. Hayes, & D. N. Sattler (Eds.), *Online Readings in Psychology and Culture (Unit 9, Chapter 2)*, (<http://www.wwu.edu/~culture>), Center for Cross-Cultural Research, Western Washington University, Bellingham, Washington USA.
- Todorov, T. (2006). *Elogio del Individuo: Ensayo sobre la pintura flamenca del renacimiento*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Toro, J. (1996). *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Wittgenstein L. (1918). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edición bilingüe alemán-español de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera; Madrid :Alianza; 1987 (1918).
- Wittgenstein L. (1953). *Investigaciones Filosóficas*. Edición bilingüe alemán-español de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona Crítica; 1988.