

PSICOLOGÍA PROFUNDA Y SALVACIÓN
Ensayo de antropología teológica

Monografía para optar por el título de Magister en Teología

Orlando Meneses Quintana

Director: Gabriel Suárez Medina
Segundo lector: Víctor Martínez Morales, S.J.

Fecha de sustentación: 27 de febrero de 2013

Orlando Meneses Quintana

Candidato a Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Magister en Ciencia Política y Sociólogo Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Correo electrónico: civitasdei@hotmail.com; leodegris@yahoo.es

Gabriel Alfonso Suárez Medina

Doctor en Filosofía, Universidad Pontificia Gregoriana, Roma; Licenciado en Educación, Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás, Bogotá; Teólogo, Universidad Pontificia Salesiana, Roma; Especialista en Docencia Universitaria, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: gs000123@javeriana.edu.co

Víctor Marciano Martínez Morales, S.J.

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Licenciado en Filosofía y en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: vicmar@javeriana.edu.co

RESUMEN DE LA MONOGRAFÍA

El problema fundamental que aborda esta investigación se expresa así: ¿Cuál es el aporte que hace Eugen Drewermann desde su recurso al psicoanálisis junguiano respecto de la autocomprensión del hombre como imagen divina?

Así formulado, requiere la articulación de los temas propios de una antropología teológica a partir de su obra, que configuran el objetivo a cumplir: presentar sistemáticamente los lineamientos de una antropología teológica en la obra de Drewermann.

La investigación señala los fundamentos desde los cuales él reflexiona: (1) la exégesis psicoanalítica del relato de la caída (Gn 3,1-7) y del correlativo homicidio primigenio (Gn 4,3-16); (2) los principios teóricos del psicoanálisis junguiano; y (3) la filosofía existencial de Sören Kierkegaard, como mediaciones hermenéuticas.

Aclarados los fundamentos, la investigación presenta la elaboración de estos materiales en la obra *Psicoanálisis y teología moral*, Vol. I: *Angustia y culpa*, en la que Drewermann exhibe la madurez alcanzada en su práctica clínica, en su experiencia pastoral y en su reflexión teológica.

Por último, y dada la necesaria prudencia con que han de acogerse tales resultados, la investigación analiza los comentarios de dos autores que han calibrado los aportes de Drewermann para una antropología teológica especial: François Varone y Karl-Heinz Menke.

CONTENIDO

PRIMERA PARTE: FUNDAMENTOS TEÓRICOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA ESPECIAL SEGÚN EUGEN DREWERMANN

CAPÍTULO 1

EUGEN DREWERMANN Y LA TEOLOGÍA YAHVISTA DE LA CAÍDA

1. El pecado original como ruptura en la relación armoniosa entre Dios y el hombre
2. Consecuencias del pecado como pérdida de la unidad: la angustia como condición de la existencia

CAPÍTULO 2

C. G. JUNG Y LA PSICOLOGÍA PROFUNDA

1. De la libido sexual a las manifestaciones transpersonales de la psique: el descubrimiento de lo inconsciente colectivo
2. El desarrollo de la personalidad como proceso de individuación

CAPÍTULO 3

FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

EN *TEMOR Y TEMBLOR* DE KIERKEGAARD

1. El problema de la pseudonimia en Kierkegaard: la doctrina de los tres estadios
2. La dialéctica de la fe: el único ante Dios

CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE

**SEGUNDA PARTE: PERTINENCIA Y POSIBILIDADES DEL PSICOANÁLISIS
COMO MEDIACIÓN TEÓRICA PARA UNA ANTROPOLOGÍA
TEOLÓGICA ESPECIAL**

CAPÍTULO 4

LA TEOLOGÍA FRENTE A LO INCONSCIENTE: ANGUSTIA Y CULPA
EN EUGEN DREWERMANN

1. La condición angustiada de la existencia como consecuencia de la dialéctica entre la libertad y el pecado
2. Tipología de la angustia neurótica

CAPÍTULO 5

FRANCOIS VARONE: LA SALVACIÓN EN SU DESARROLLO HISTÓRICO

1. Teología de la gracia al servicio de una antropología cristiana
2. La sabiduría divina, comprometida con el devenir humano

CAPÍTULO 6

KARL-HEINZ MENKE: EL CRISTIANISMO COMO
REALIZACIÓN HISTÓRICA DE LA ACCIÓN DE DIOS

1. La cuestión acerca de la esencia del cristianismo
2. La cuestión acerca de lo que es distintivamente cristiano

CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE

**CONCLUSIÓN GENERAL: ESBOZO DE UNA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA
A PARTIR DE LA RECONCILIACIÓN ENTRE EL PSICOANÁLISIS Y LA
TEOLOGÍA DE LA GRACIA**

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

Drewermann lee el relato de la caída, teniendo como punto de referencia el uso que el hombre da a la libertad que le ha sido otorgada como máximo don. Por la conciencia de su libertad y de su propio poder, el hombre desatiende la disposición de Dios en la que encuentra un límite para su capacidad de decidir, lo que le es provechoso. Por este deseo fundamental, el hombre empieza a ver a Dios como rival y a competir por la satisfacción de sus propios deseos. La consecuencia es el abandono de la condición original y de la unidad con su Creador, que la revelación mostrará, no como abandono total, sino como peregrinaje en el cual el Creador quiere atraerlo hacia sí, renacido.

Jesús, como voluntad del Padre, colma absolutamente el deseo infinito del hombre, y lo atrae hacia sí como la plenitud presentida, que él mismo ha puesto en su corazón. El acontecimiento de la salvación en Cristo Jesús supera el peligroso determinismo atado al relato de la caída, entendido como el punto de quiebre de una edad de oro originaria, cuya consecuencia es una concepción cíclica de la historia, en la que no cabe la gracia. Por el contrario, el Nuevo Testamento da fe de la obra de Cristo como señor de la historia, por quien ésta se mueve hacia su finalidad plena, preparada en el Antiguo Testamento, y por el que la humanidad ha sido religada a la comunión con él.

La teología de la gracia conserva, para la antropología teológica, a partir de Drewermann, la verdad de la fe. Ésta consiste en la debida atención al pecado del mundo que señala la necesidad radical de salvación. La revelación del Dios de amor no deja intacto lo que toca, y ya no puede dejar de conducirlo hacia la tierra prometida; gracias a él, el deseo no permanece extraviado, y lo transforma en la necesidad profética del salvador Jesús.

El Capítulo 4 de esta investigación presenta la sistematización que hace Drewermann de los resultados de su reflexión, en la que las figuras de lo inconsciente reprimido suelen reflejarse en formas inauténticas de experiencia vital y religiosa. Desde allí, Drewermann conduce sus resultados hacia las materias sacramental, dogmática y eclesial, puntos en los que ha suscitado un debate intenso de cuyas consecuencias hay que dar cuenta para la reflexión teológica sobre el fenómeno humano.

EXTRACTO

Capítulo 4

La teología frente a lo inconsciente: angustia y culpa en Eugen Drewermann

1. LA CONDICIÓN ANGUSTIADA DE LA EXISTENCIA COMO CONSECUENCIA DE LA DIALÉCTICA ENTRE LA LIBERTAD Y EL PECADO

Jung elaboró un complejo modelo de la psique, y concibió un camino para la cura de sus alteraciones al ritmo de la experiencia clínica. Kierkegaard desentrañó el “sentido” de la individualidad para el curso de una vida humana, e invitó a una reflexión sincera sobre la situación del hombre en el mundo. Eugen Drewermann es heredero, en puntos significativos, del talante espiritual de estos dos clásicos, y en todo caso ha sabido sacar consecuencias de aquellas intuiciones fundamentales. Además, ha aportado desarrollos originales.

Tales desarrollos aún están en construcción y puesta a punto, mediante el insustituible control de la clínica y el acompañamiento espiritual.¹ Éste es, justamente, el núcleo doctrinal que aquí se destaca. Ante todo, para Drewermann, el sentido teleológico de la neurosis viene expresado en los intentos de curación realizados por la

¹ La preocupación del autor dice así: “...tendremos que hablar de las relaciones de la psicoterapia y la cura de almas, a fin de eliminar la diferencia fáctica, la concurrencia absurda de los empeños teológicos y psicológicos por las almas, mediante una evocación, o bien una meditación sobre la originaria unidad religiosa y psicológica de ambas...” (Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral* I, 10).

psique. La neurosis no es solo una señal de alarma, como puede ser el dolor, sino es además un intento de socorrerse a sí mismo, es decir, la decisión en favor de un camino, de una dirección determinada²

Todos los procesos psíquicos se hallan dirigidos hacia una determinada tendencia. Pero ésta queda cortada por la neurosis, como si un callejón sin salida bloquease la conciencia. Y todo acto de revolverse contra el síntoma no hace más que empeorar el conflicto. Sin embargo —afirma Drewermann—, el tesoro está en el alma, una parte integral aunque oculta del hombre. En realidad, el camino hacia la curación se encuentra obstaculizado por el *yo*.³

En consecuencia, se puede definir también la neurosis como una escisión interna, una disensión dentro de sí mismo. El tesoro que se halla en el inconsciente está aguardando a que se le saque a flote. El nudo de sus contenidos ha de ser recogido por la conciencia, la cual debe ir desatándolo poco a poco, e incorporándolo a la conciencia. He ahí el proceso formal de la curación. Se ve, pues, que la enfermedad se ha convertido en un precioso indicador de la curación, ya que señala de dónde ha de venir ésta.⁴

Por tanto, Drewermann piensa que la neurosis exhibe un doble aspecto. Negativamente, es un mal, una enfermedad; pero positivamente es una herida en el alma que señala el camino hacia la curación; *es ya una parte de ese camino*, porque conduce al foco de la enfermedad. Su sentido y finalidad consisten en atraer la atención del hombre hacia un lugar en donde está sepultada una parte de su ser. Y

² Ver a Beier, *A Violent God Image*: “Sin as a neurosis before God” (51-55). “*Sin as despair is a mis-relation to God as the source of one’s existence and then to oneself*” (114-119).

³ “...el aborrecimiento de sí y el autorrechazo de la vida fallida y disipada irrumpen con vehemencia sobre el *yo*, pero sin operar un cambio, porque todo contenido pasa precisamente por las funciones y relaciones, que contribuyeron a crear y encubrir el vacío del verdadero *yo*. El círculo diabólico no se rompe...” (Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral* I, 109).

⁴ “*Because the manner in which the archetypes approach the ego of the human person depends very much on the manner in which the ego feels firmly grounded or not vis-a-vis another person [...]. And beyond all the images it is important to believe in a person who lives in all the images and yet, in order to integrate this images, must be more than all the images.*” (Beier, *A Violent God Image*, 270).

todo esto, con el fin de que el hombre recoja esa parte separada de su alma —esa “alma parcial”, ya que el complejo vive autónomamente— y se convierta en persona integral.

Todas las energías, cualidades y tendencias de la personalidad han de actuarse en esa vivencia y experimentación, han de desarrollarse e integrarse de manera plenamente consciente. *Y entonces el hombre será lo que por naturaleza tiene que ser.* Tal es el camino del desarrollo de la personalidad, a saber, que la psique llegue al pleno conocimiento y actuación de sus propios dones.⁵

Al complejo autónomo hay que conducirlo hacia ese estado “liminal” o de suspensión, sacándolo de la “noche del inconsciente”, para introducirlo en la luz de la conciencia. En el estadio intermedio, el hombre siente la pulsación de la vida. Y si supera la angustia y la estampida inicial, entonces puede pasar revista más quedamente —con la mirada de su alma— a las posibilidades que la vida le ofrece, y tomar una decisión con perfecta serenidad.

Este es el punto de partida para el análisis de Drewermann. Sin embargo, él tiene en cuenta que el humano es un ser relacional por naturaleza. Y en toda relación siempre media una tensión inicial, una crisis que psicológicamente se elabora también como culpa. Así, comenta, los mitos de las diferentes culturas cantan recurrentemente la tragedia de la existencia en general, la verdad fundamental de que toda vida humana está insolublemente *caída* en la culpa y tiene que pagar su precio con sufrimientos, desdicha y el fracaso de toda su buena voluntad.⁶

En este punto ya es posible indicar que esta “experiencia de culpa” fundamental manifiesta incapacidad o limitación para la existencia auténtica. Ahora bien, ¿qué puede significar la afirmación de la autenticidad si básicamente es un proceso de *llegar a ser*? ¿Y un proceso que no tiene rumbo predeterminado ni meta definitiva? Aquí solo queda reconocer —en caso de sentir el escozor de la radical

⁵ “En realidad, la psicología de profundidad pudo descubrir las fuentes de la religiosidad como fuerzas curativas de la psique humana, después de desescombrar los cascotes neuróticos.” (Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral* I, 9).

⁶ *Ibid.*, 51.

insuficiencia— que ni un colectivo ni una persona humana, sino solo Dios perdona la culpa originaria de existir.⁷

Sin embargo, ¿dónde está esa culpa? ¿Acaso en el ensayo-error de una vida que deviene? Hacia allá apunta la doctrina kierkegaardiana de los *estadios*. Y las respuestas se buscan con temor y temblor, ya que éstas son cuestiones que atañen a la forma humana de estar en el mundo, a un impulso irreversible de devenir auténtico.

¡Cómo no iba a desconfiar “con sus entrañas” de la ética el pensador danés! (De Hegel, claro, como representante extático de la razón ilustrada —*sapere aude*— y de la *raicon-religion d’Etat*). Para el espíritu ético, ella permanece como la verdad de la religión, incluso cuando se pierde la fe. El origen del mal está en la ignorancia. Los hombres hacen el mal por escrupulosidad, necedad y pereza, pero se les puede enseñar, ilustrar, amonestar y hasta urgirles con insistencia a obrar el bien.⁸

Sin embargo, el Antiguo Testamento presenta la existencia como un caso patológico cuya cura solo procede de la fe en Dios.⁹ Para el espíritu sapiencial, el hombre —de espaldas a Dios, voluntaria o involuntariamente— encuentra insoportable, “horrenda maldición”, su condición de criatura caduca, contingente e imperfecta. Es más, cada nueva fatiga lo sume aún más en su ruina perecedera, precisamente por su no-ser divino, absoluto. *El hombre sin Dios no soporta ser mero hombre.*

Es justamente esta dolorosa toma de conciencia de ser radicalmente innecesario, absolutamente superfluo y baladí por completo, lo que le permite reconocerse como *criatura* a través de una crisis narcisística. Aquí acontece la suspensión de toda convicción ética y el salto al vacío de la fe. *Únicamente la relación con Dios decide sobre lo que es cada quien.* Entonces, la urgencia fundamental no

⁷ Ibid., 112.

⁸ Ibid., 114.

⁹ “There is in anxiety an opportunity for humans to encounter God [...]. This, Kierkegaard thought, was Abraham’s faith: a faith by means of infinity into the finite. It is thus possible that the fear which belongs necessarily to humans does not lead to despair but instead to faith. But this presupposes that the fear is not left but grounds itself in God.” (Beier, *A Violent God Image*, 113).

consiste en descubrir qué debo hacer, sino quién soy, cómo debo considerarme.¹⁰

¿Por qué fracasa la voluntad ética? Drewermann destaca la experiencia del hombre sin Dios ni destino de elección elaborada en el Génesis.¹¹ El relato bíblico parece descubrir un hombre urgido vitalmente de Dios, acosado sin cesar por la pulsión de su aprobación absoluta; aprobación que parece traducirse en la buena “reputación” de que goza el justo ante los ojos del prójimo, en el prestigio que da el sentirse elegido y disfrutar –por tanto– de prosperidad, de vida, de amor.

Esta lucha por el reconocimiento lleva a ver un enemigo mortal en el hermano, ante la posibilidad de que nuestro prestigio sea arrebatado por su mera existencia. En ausencia de esta garantía de aceptación divina previa a toda sociabilidad, las relaciones inter-humanas solo manifiestan la lucha a muerte por el propio reconocimiento mortalmente amenazado, al final de la cual vencedores y vencidos sufren dicha ausencia por igual.¹²

En el libro de Génesis, ya se muestra la impotencia de la ley moral ante el fracaso del hombre radicalmente separado de Dios, hostil a todo lo radicalmente otro y acosado por la agresividad salvaje de su temor. El intelectualismo ético se juega su suerte en su encuentro con los hombres sin Dios que desesperadamente luchan por su justificación y reconocimiento. Todas sus apelaciones a la inteligencia y a la buena voluntad aran en aquel mar que es el corazón guerrero, desordenado en el fondo de su alma.¹³

Drewermann da la razón a Schopenhauer cuando afirma que la doctrina del pecado original revela la esencia del cristianismo en su contundente negación de la autosuficiencia iluminista: el hombre, por estar separado de Dios y en tanto esté separado de Dios, no puede ser *bueno* (desde luego, en perspectiva yahvista la prueba de ello está en vivir o no en armonía con “lo” otro).

¹⁰ Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral* I, 116.

¹¹ Vera a Beier, *A Violent God Image*: “Fear, Evil, and the Origins of a Violent God Image”, 23-130.

¹² Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral* I, 116.

¹³ *Ibid.*, 117.

Esta esencia funda al cristianismo como religión de redención, pues presupone que en ausencia de Dios los hombres enferman (enfermedad que es desvío, extravío del proceso de humanización que descarta o supera la violencia: ¿pero es culpable el hombre de tal extravío, es responsable de su propia enfermedad?). El proceso de humanización es el proyecto de Dios para su creación. En el cristianismo, el presunto “pesimismo” de la doctrina del pecado original es su horizonte mental evidente, y la única cuestión que podría plantearse honradamente es cómo entenderlo y fundarlo.¹⁴

Sin embargo, la doctrina del pecado original señala algo más que una hipótesis sobre la infidelidad o sobre la imposibilidad humana de mantenerse fiel a Dios. Tal como la ha transmitido el cristianismo, la doctrina del pecado original exhorta a una mejor comprensión del hombre sobre cómo superar el propio desgarramiento interior.

Según Kierkegaard, el mito de la caída no señala un suceso remoto, sino el acontecimiento del mal “en mí”, la generación del mal desde *mi* propio corazón. El mito del “nacimiento” de la culpa humana describe la naturaleza de “el pecado” al renacer en cada hombre y dar dirección a la historia humana. La intención de la exposición cristiana pasa por el reconocimiento de cómo viven en realidad los hombres y cómo ha de ser su aventura hasta su reconciliación en Dios.¹⁵

El análisis de Drewermann es contundente. El Señor dijo a Caín: “¿Por qué te enojas y pones tan mala cara? Si hicieras lo bueno podrías levantar la cara; pero como no lo haces, el pecado está esperando el momento de dominarte. Sin embargo, tú puedes dominarlo a él” (Gn 4-7). Y cuando lo hizo no estaba invitando a una lucha titánica contra el propio temor o al despliegue de la propia fortaleza contra un mal exterior (todo lo cual redundaría en soberbia), sino precisamente a reconocer con humildad la propia insuficiencia y desamparo que se abandona a la gracia.

Para aventurar una consecuencia, se diría que con la aparición de la angustia empieza el proceso de humanización (devenir consciente); es decir: el mal también forma parte de ese proceso colectivo,

¹⁴ Ibid., 118.

¹⁵ Ibid., 119.

porque antes de la caída el hombre era un animal más, sin voz, sin reflexión.

Nuevamente –con Kierkegaard (*El concepto de la angustia, La enfermedad mortal*)–, Drewermann cree que el relato bíblico describe la aparición de la angustia¹⁶: el ser humano descubre lo que es la tentación, que es en primer lugar *tentación de transgresión*, aunque desde luego no sepa de sus consecuencias. Esta tentación de desobediencia trae por primera vez el temblor producido por la toma de conciencia, de ser capaz de rebelión, de elección.

Sin embargo, la mítica prohibición incluía también la “prohibición de tentación”, de toma de conciencia, de elección (en cada acto de concienciación habla la serpiente, símbolo de sabiduría y astucia, como Prometeo). *Esta es la verdadera causa de la angustia*: el descubrimiento de la propia capacidad de rebelión, de exploración –por simple curiosidad, si se quiere–, desde luego y nuevamente sin que se piense siquiera en las consecuencias.

Este temor, producido por la súbita y todavía precaria toma de conciencia, se torna insoportable. El demonio es así un demonio interior, y contra él se invoca el auxilio divino porque se descubre que aquél es superior al mandato de “no debes”. En su desesperación, la mujer hace tal énfasis en el mandato divino, pero no con absoluta certeza, que manifestaría también calma; su exageración manifiesta precisamente la terrible duda o la suspensión momentánea de aquel mandato tras el descubrimiento de algo diferente: la condición humana que supera la mera supervivencia a través del conocimiento y la transformación del mundo por medio del trabajo.

Aparece así la actividad propiamente humana con una elaboración mítica ambigua, ya sea como producto de un justo castigo o como justa liberación, como comenzar a hacerse plenamente humano tras el abandono de un paraíso en el que la permanencia estaba sujeta a la inconsciencia, a la simple vida vegetativa. Sin embargo, ya entonces todo lo destinado a la protección del hombre y a su bien aparece en el campo de la angustia, como carga insoportable. Dios mismo no parece ya ser el origen, la fuente de la vida –de la plenitud de

¹⁶ Ver a Beier, *A Violent God Image*: “Shame, the Threat of Death, and the ‘Punishments of God’ in Light of Five Basic Paleoanthropological Forms of Anxiety”, 82-87.

la creación—, sino la fuente de una angustia mortal; y el motivo de ser bueno se basa desde ahora, exclusivamente, en el temor a la cólera divina, temor que indica separación y lejanía.¹⁷

¿Qué papel podría jugar la persuasión ética en este desgarramiento? ¿Qué justificación *puedo* argüir? ¿A qué retórica acudir frente a *mi* condición? Y quizás lo más importante, ¿cumplir cuál código moral o normativo *nos* devolverá la paz? Porque si bien los hombres ignoran la verdad, no es suficiente con descubrirla: las mitologías de todos los tiempos han coincidido en la incapacidad humana para soportar la verdad, frente a la cual arrancan sus ojos en su deseo de ignorarla, por pura angustia.¹⁸

El resultado de tanto dolor está a la vista, mas no así su procedencia última, la fuente que malogra al hombre con el dolor infligido a sí mismo y a los demás. Para Drewermann, lo que malogra a los hombres —según la narración yahvista— en su desamparo infinito es la transgresión de su buena voluntad, la permanencia maniaca en una guerra contra el mundo producida por la angustia de saberse “caído”, hasta que al final busca hacerse él mismo “como Dios”, en su desesperación narcotizante.¹⁹

El psicoanálisis brinda una ayuda muy pertinente para la comprensión de la postración humana descrita en la Biblia. Aborda el “ansia de amor” y la angustia de su privación, que transforma *mi* buena voluntad en resentimiento agresivo, y *mi* desesperado esfuerzo por ser aceptado, en un dramático despliegue de fuerza y poder.²⁰

Compensación y angustia reflejan la misma experiencia que la doctrina cristiana de la soberbia como origen del pecado: son reacciones al temor de no ser/parecer lo suficientemente amables, a ese sentimiento de humillación con el que la carencia y la exclusión nos hace infrahombres.

Drewermann opina así que todo el mal proviene de la angustia, y el psicoanálisis muestra que cada paso de maduración del *yo* va acompañado de angustia; pero resulta preciso ampliar la comprensión

¹⁷ Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral* I, 120.

¹⁸ *Ibid.*, 119.

¹⁹ *Ibid.*, 121.

de la problemática misma de la angustia humana. *La angustia no es producida tan solo por un ambiente hostil, sino es elemento esencial del hombre, es el reflejo subjetivo del hecho de tener conciencia y ser libre.*²¹

El ser humano es el único animal para el cual la pobreza, la soledad, la enfermedad, el rechazo y la muerte no son solo peligros a eludir, sino condicionantes de la propia existencia y, a la postre, ineludibles. Su proceso de toma de conciencia es doloroso, en primer lugar, porque descubre la fatalidad de tener que hacerse hombre a partir de su propia nulidad. Resulta apenas comprensible que el vértigo de este absurdo produzca neurosis, la evidencia terrible de saberse un punto absolutamente innecesario entre la contingencia de su vida y el acoso de una libertad que incluye siempre la posibilidad de un fracaso absoluto.²²

La mirada psicoanalítica sobre la doctrina del pecado original descubre que un hombre sin angustia no sería hombre; que encubrirla sería negarle su conciencia, su libertad, su humanidad en sentido estricto; y que la superación de esta enfermedad de muerte, que es la angustia, solo proviene de la “decisión de confiar”.²³

Tal vez así se entienda mejor la consideración freudiana del hombre como animal enfermo. Tras una contundente dosis de sufrimiento resulta posible y necesario reconocer esa fuga hacia la pretensión divina. Si después de la derrota total Dios se hace presente, entonces tal vez el salto al vacío de la fe permita liberarse de la voluntad de fuga y sus impulsos neuróticos de autosalvación. Sin Dios la conciencia de la angustia existencial es necesariamente patógena, y la cuestión única está en si se quiere redimir al hombre *para que sea hombre o de que sea hombre.*²⁴

La angustia lleva al fracaso de toda existencia porque en su horizonte solo encuentra lucha, temor y todo tipo de exigencias que impiden organizar y proyectar la propia vida. La angustia como raíz

²⁰ Ibid., 122.

²¹ Ibid., 123.

²² Ibid., 124.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., 125.

del mal es la fuerza decisoria de Ricardo III y la más fiel expresión de su ser. Porque ella genera sus acciones a partir de la frustración y del odio, anula cualquier asomo de espontaneidad y generosidad, y crea en su sombra el temor al “hermano hostil” que solo aguarda el momento oportuno para causar daño. Es la fenomenología de la caída por pura angustia, de la huida hacia el abismo.²⁵

El espíritu religioso cree vigorosamente que el hombre quiere ser bueno y aspira a la verdad en cuanto la angustia se calma en su interior, que la fe vence a la angustia y cura así su enfermedad de absurdo y de muerte. Al elaborar el mito del pecado original en términos de una doctrina de la coacción de la angustia, en el campo de la lejanía de Dios culpablemente provocada, Drewermann presenta una teología de la salvación que recupera para el hombre la dignidad, no por su voluntad de poder, sino a partir precisamente de su impotencia.²⁶

2. TIPOLOGÍA DE LA ANGUSTIA NEURÓTICA

Tal es la improcedencia de reducir la salvación a la virtud o a la conducta moral correcta. Drewermann quiere aprehender la esencia del pecado como separación personal y existencial, como la consecuencia de una relación fallida con Dios anterior a toda falta moral.²⁷ Considera que la exposición de la desesperación que hace Kierkegaard –la verdadera enfermedad de muerte– como pérdida de la gracia, como pérdida de la justificación en Dios; y como “desesperación ante Dios”, anuncia la doctrina psicoanalítica de la neurosis como un valioso recurso hermenéutico de la doctrina dogmática del pecado, con sus consecuencias terapéuticas.

Pregunta Drewermann: si estar desesperado es preferir estar muerto y, no obstante, tener que sufrir la vida –suspendido entre Eros y Tánatos–, sin poder morir; si es estar muerto en vida, sofocado en el no-morir, enmudecido sin poder llorar, o –como sospecha el plural Fernando Pessoa– *suspendido en el pasmo esencial de un niño si al nacer, notara que nació de veras*, ¿cuál es, entonces, la esencia de la desesperación? ¿Hacia dónde señala la intuición kierkegaardiana?

²⁵ Ibid., 127.

²⁶ Ibid., 129.

²⁷ Ibid., 132.

En primer lugar, la desesperación suele manifestarse en los ámbitos cotidianos: sufrir la ruina económica, la pérdida de prestigio, del empleo, la frustración profesional, el resquebrajamiento de un orden que le daba sentido a la propia vida... De tal manera, a simple vista, cuando se da un valor absoluto a cualquiera de tales bienes, cuando un hombre pierde aquello a que está apegado su corazón, desespera.²⁸

Tal pérdida no solo trae consigo un estado de carencia, sino también una crisis de la propia valía y la del entorno, hasta alterar profundamente la actitud frente a la vida en general. De acuerdo con el escrutinio kierkegaardiano, Drewermann aduce que, en realidad, tal hombre vivía ya desesperado, evadido de sí mismo, alienado por la pura exterioridad de sus apegos. Esto, por la sencilla razón de que el cúmulo de su experiencia, hasta ahora, no había representado una vida auténtica, radicalmente genuina, constructora de sentido.

De esta manera, la desesperación subsiguiente viene a impulsar el conocimiento de sí mismo, el reconocimiento por oposición, el sobrecogimiento frente a la tarea de tener que hacerse, que ya no entraña un mero escape hacia la nada primordial. Como en la psicoterapia, el enfermo termina considerando una auténtica dicha el haberse despertado de su desesperación latente, por tal golpe de destino o por tal desgracia.²⁹

Si la desesperación, en esencia, es una falsa relación consigo mismo motivada por una relación inauténtica con el entorno, su advenimiento indica entonces un giro fundamental, un “salto” o conversión en la visión de sí mismo y del mundo. El estado de desesperación indica más, mucho más, que un golpe del azar, por fuerte que éste sea: la desesperación irrumpe como “definitiva” para el sentido de la propia existencia.

Ahora bien, “existencia” en Kierkegaard dice también experiencia de sí mismo –los tres estadios–, e indica *decisión* frente a

²⁸ Ibid., 134.

²⁹ Aunque tal vez la desesperación para Kierkegaard sea fruto de la posibilidad de elección: o continuar apegado por inercia y falta de valor a la enfermedad –aunque ahora conscientemente–, o asumir el riesgo sobrecogedor de entregarse a una existencia auténtica (ver a Bier, *A Violent God Image*, 120-121).

la urgencia de autenticidad, es decir, frente a la condición propiamente humana de dejarse-ser. Y es en este sentido “existencial” que el hombre Kierkegaard se experimenta como “llamado” a la salvación. En conclusión, Kierkegaard creía que el hombre solo puede realizar su mismidad si es capaz de aceptarse como ser espiritual en su condición de criatura.³⁰

Es justamente aquí donde asoma el camino de salvación: el hombre es la síntesis de finitud e infinitud, hecha posible por su capacidad de reflexión sobre sí mismo. Al enfrentarse, se ve abocado a proyectar su determinación hacia un horizonte de existencia que lo desborda, pero que sabe posible y necesario. En virtud de su *llamado*, el hombre asume su proceso de humanización, se hace responsable de sí mismo... o se encierra en la pura corporeidad estética.

La libertad así presentida viene a anunciar la existencia auténtica, pues el hombre carecería de libertad si persistiera en la pura necesidad; y aparecería como espectro si permaneciera en la pura posibilidad: pero al hombre se le presenta la tarea de realizar en sí la síntesis de necesidad y posibilidad, sin sacrificar su libertad. El hombre tiene que definir su libertad en la realidad de su existencia.³¹ Entonces, la libertad así reconocida resulta –al mismo tiempo– el bien peculiar, supremo del hombre, y su mayor carga. Porque viene a desvelar la desesperación de vivir en una falsa relación consigo y con el mundo, así como el imperativo de asumir la autenticidad por la libertad. Es el juego de la angustia.

Al dar un paso más, la autenticidad se pone a prueba en la convivencia, por la cual los hombres desaparecen en la servidumbre de la masa, o bien contribuyen al proceso de humanización realizándose en la sociedad y en la historia. Porque, tanto en el plano individual como en el colectivo, la posibilidad de la libertad exige una constante *vigilia*.

Con todo, nada es más evidente que la renuncia a la libertad. La experiencia de los tres estadios describe la situación del hombre en el esfuerzo por descubrirse. Ella muestra la tensión entre la síntesis de lo humano y su desgarramiento interior, la posibilidad y la im-

³⁰ Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral I*, 136.

³¹ *Ibid.*, 137.

potencia, la maravilla de estar llamado y la debilidad para responder consecuentemente; pero también muestra cómo el vértigo de la angustia abre el horizonte de la infinitud. Después de esto solo queda la elección.³²

Jung llamaba *coniunctio* al reconocimiento de los opuestos que conduce a la reconciliación interior, al proceso de individuación, al encuentro con la autenticidad. Y Drewermann saca las consecuencias al establecer un isomorfismo entre las cuatro formas fundamentales de la angustia neurótica conocidas por el psicoanálisis y las cuatro manifestaciones de la desesperación descritas por Kierkegaard.

2.1 NEUROSIS COACTIVA

Su fenomenología introduce en la cuestión de si la religión es neurótica, o hace neuróticos; y, a la inversa, si la ausencia de religión enferma al hombre, o si la curación de la psique va paralela a una maduración en Dios.

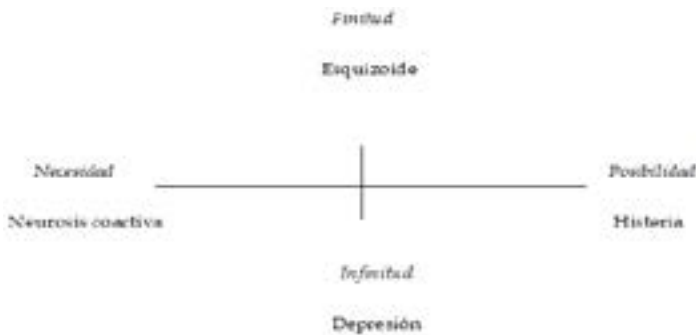


DIAGRAMA 3. CUATRO FORMAS DE NEUROSIS COMO EXPRESIÓN DE LOS CUATRO TIPOS DE DESESPERACIÓN FRENTE A LA LIBERTAD³³

³² “Kierkegaard described sin as despair. Despair is the result of human anxiety getting lost in staring down the abyss of nothingness and leads humans to lose sight of the Divine. The other, theological possibility, is, instead of trying to deal with the fear on one’s own and thus being consumed by it, instead of ‘keep-staring-upon-oneself’, to reach for help to an absolute freedom, ‘God’, which calms the fear stirred by the experience of the possibility of one’s own nothingness.” (Beier, *A Violent God Image*, 112).

³³ Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral I*, 139.

Kierkegaard llama “desesperación de la necesidad” a la condición en la que un hombre ve reducida su existencia a la pura inmediatez, en la que el juego de posibilidades se ve reducida al máximo. Sin embargo –agrega–, no se requiere de un profundo análisis para descubrir que no son las necesidades de la realidad las que ahogan su mismidad, sino que es el sujeto mismo quien reduce la realidad a la necesidad. Como tal, refleja un modo de existir desesperado.

En tal estado, no hay deseos, aspiraciones o deberes propiamente tales, sino impulsos y coacción. En él, los caprichos son psíquicamente transformados en una tenaz y desgastante lucha consigo mismo, en aras de la represión, de la tiranía de los deberes, de la intransigencia y fanatismo. El universo es el producto de la ley y ante ella fenece todo lo demás. Todo está ya, y *tiene* que estar, minuciosamente establecido.

Es típico en él lo que Drewermann denomina el “pero adversativo”: *si, pero...* Es una evasión del propio deseo mediante limitaciones autoimpuestas e inventadas: “Ya estoy muy viejo para eso”; “hay otras cosas más importantes”; “no tengo tiempo”... Sin embargo, este rígido mecanismo de defensa contra lo posible no es desenmascarado hasta que la fuga a la necesidad alcanza el núcleo de toda la existencia³⁴, hasta que el sujeto se reconoce en su desnudez, caducidad, carencia radical. Solo ante esta evidencia se pone en movimiento el originario despliegue de fuerzas en busca de lo absoluto que ha sido la aventura humana; por eso, es preciso haber dejado en claro la simultaneidad de los estadios.

Porque, en el fondo, el dolor del neurótico proviene de su presentimiento, como *ser-arrojado-en-el-mundo*, de la posibilidad de su anulación. En este “esquema de concurrencia letal”, el otro aparece solo como un competidor por el reconocimiento, el reflejo de la propia insuficiencia. Para el desesperado de la necesidad, el fallo del otro es lo que le da derecho a continuar en la ilusión de su perfeccionismo absoluto:

El sentimiento fratricida de Caín es característico del neurótico coaccionado, tiene el sentimiento de poder hacer lo que quiere, de poder ofrendar lo mejor que posee, pero sin ser nunca suficientemente bueno,

³⁴ Ibid., 142.

sin llegar jamás a la altura, porque junto a él hay otro que se las arregla mejor y por cuya mera presencia tiene que sentirse anulado. *Los hombres que en principio carecen de razón de ser, tienen que eliminarse en una concurrencia mortal.*³⁵

Según Drewermann –que sigue a Kierkegaard–, un puente para la curación puede tenderse con el reconocimiento de la propia contingencia, con la humildad ante la falsedad de todo autorreque-
rimiento, con el valor de pensar y sentir que podría existir también como un ser innecesario. Y más allá: reconocer en sí mismo una voluntad que lo justifica, algo o alguien que quiso y aceptó su existencia manifiestamente innecesaria *antes* de toda acción propia. Este puente que permite la reconciliación con la propia contingencia lleva también, y consecuentemente, a dejar valer al otro, a superar el deseo de suprimirlo y a canalizar la agresividad latente hacia la cooperación voluntaria.³⁶

Tal es el contenido del mensaje bíblico desde el cual partió Drewermann, que el sujeto debe experimentar en sí (realizar existencialmente): los hombres que han perdido su comunicación con Dios, que perseveran en una falsa relación consigo mismos, sucumben en una espiral de violencia cuyo combustible es la propia postración (tal es la dialéctica del amo y el esclavo, dolorosa prueba de fuerza al final de la cual vencedores y vencidos siguen encadenados entre sí). La experiencia de sí como “llamado” hace posible encontrar al otro en la afirmación de los propios límites, pues él quiere que “lleguen a ser en solidaridad”. Y concluye:

La superación de la neurosis coactiva requiere previamente un acto de confianza en el origen de la existencia. Respecto a la posibilidad de la fe, la desesperación y la neurosis aparecen como pecado; pero reconocer como pecado la propia desesperación es aceptar la gracia de poder ser.³⁷

³⁵ *Ibid.*, 143.

³⁶ Por ejemplo, Shopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, especialmente, “II. Afirmación y negación del deseo de vivir por la voluntad, llegada a la conciencia de sí misma”, donde trata el tema de la compasión como resultado de la negación del yo.

³⁷ Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral I*, 146.

2.2 HISTERIA

El caso de la “desesperación de la posibilidad” es la histeria: el deseo impulsivo de evitar toda coacción, las limitaciones de la realidad, con sus condiciones y obligaciones. El histérico busca desconectarse de lo necesario, en una fuga fantasiosa y enajenada, y construir la indeterminación deseada para asegurar su libertad en la esfera de la pura posibilidad.

Mientras que el neurótico coaccionado solo conoce la “gravedad de la vida” y huye de la posibilidad, el histérico elabora su angustia en forma de comedia, en la que su papel, desde luego, no está definido. En el fondo, también la histeria es necesidad de aprobación, del afecto ajeno que hace posible el amor propio, pues el histérico vive en función de la representación. Tal es precisamente la razón de que el histérico, el desesperado de la posibilidad, sea en realidad mero esclavo de la imaginación de su libertad ilimitada.³⁸

Encontramos una buena figura en el seductor kierkegaardiano de *O lo uno o lo otro*: el “nómada del amor”, que acaba siempre frustrado, en su eterna huida del compromiso, porque paradójicamente el amor mismo es el compromiso del que más huye, pero está dispuesto siempre a encontrar la felicidad en la próxima esquina. A él habría que decir, con Drewermann:

No busques en el otro a un sustituto de Dios; no encontrarás a tu prójimo hasta que hayas encontrado en ti, desde Dios, una solidez absoluta; solo cuando te hayas encontrado en Dios podrás dejar vivir al otro como hombre junto a ti, sin abrumarlo con expectativas absolutas y sin encerrarte en tus propios desengaños.³⁹

La experiencia kierkegaardiana muestra, pues, que la justificación de la existencia la tiene *el único ante Dios* –quien deja realizar en sí su mismidad–, relación que hace posible el auténtico amor interhumano ante el abandono de tener que ser Dios. Si se recupera así la “síntesis de la realidad” –en la que la libertad se pone a prueba–, entonces el neurótico coaccionado aprende que puede bastarle, para

³⁸ Ibid., 148.

³⁹ Ibid., 151. O militanismos escapistas.

ser hombre, que Dios exista; y el histérico aprende que tiene la consistencia suficiente ante Dios para no tener que deificar al otro.

2.3 DEPRESIÓN

Kierkegaard llama “desesperación de la infinitud” al estado de depresión por el cual un hombre sucumbe ante su propia finitud, su limitación y temporalidad, generando sentimientos extremos de culpa y expiación. Por su parte, Drewermann la identifica con las formas neuróticas de la depresión.

En contraste con el neurótico coactivo, el depresivo se siente culpable, no tanto por su acción deficiente como por el mero hecho de existir, y busca en cada oportunidad dónde depositar la carga insoportable de su existencia.⁴⁰ Como piensa que su vida es una carga para todos, cree que la única manera de no molestar es dejando de existir; pero ante la inevitabilidad de la situación, busca como objetivo de su vida la expiación de aquella culpa existencial.

Por tanto, busca ser utilizado, porque solo mediante el servicio sacrificial justifica su existencia como un corto permiso para existir. Su angustia le lleva a adivinar los deseos ajenos, a identificarse sobremanera con el padecimiento y la vida del otro, para confirmar así su idea de que este es un mundo en el que no debe vivir, salvo como carne de presa. Es más, considera el padecimiento insoportable como su merecida recompensa.⁴¹

El talante del depresivo como desesperado de la infinitud, como “angustiado fugitivo de la finitud”, lo arrastra también a tener que ser Dios, a ser todo en todos. Se culpa por la maldad del mundo, y en su impotencia renuncia a toda exigencia propia, a toda posesión o propiedad. Tendría derecho a ella si justificara su derecho a existir; pero su ausencia le impele a obedecer sin miramientos hasta la aniquilación. Tal es el precio de su inutilidad.

El neurótico compulsivo reacciona legítimamente ante la agresión moral, siente que está en su derecho como sujeto volitivo; pero tal agresión encontrará las puertas abiertas en el depresivo, siem-

⁴⁰ Ibid., 153.

⁴¹ Ibid., 155.

predispuesto a admitir el derecho de todos menos el propio, en un perenne acomodamiento a las exigencias externas. Resulta comprensible, entonces, que las exigencias más frustrantes de ciertas formas de religiosidad encuentren terreno abonado en el depresivo. En efecto:

Muchas exigencias del cristianismo sobre la entrega sin límites y sobre el amor al prójimo parecen destinadas, en determinada exégesis, a hacer depresivo al hombre, canonizando unilateralmente la autodisolución y equiparando normalmente el deber de la autorrealización con el egoísmo acristiano.⁴²

Mas también para el depresivo la salvación proviene de la experiencia profunda de alguien que lo conoce y quiere precisamente en su finitud. Como el depresivo es terriblemente pesimista respecto de lo no eterno, la fe puede llevarlo a descubrir valor y grandeza en lo finito y temporal, precisamente por su limitación. Este es el escándalo de la fe y la paradoja de la existencia cristiana. Es una experiencia *definitiva* que levanta al depresivo de su tumba de resignación y abatimiento, y por la cual reivindica desde Dios el propio derecho a vivir. El desesperado de infinitud puede superar su radical culpabilidad al familiarizarse desde Dios con la verdad y la razón de ser de su propia vida.⁴³

2.4 ESQUIZOFRENIA

Con la esquizofrenia nos referimos a una actitud vital que, en contraste con la depresión, no se refugia en otro, sino que huye del otro. Hay que señalar como su característica fundamental una extraordinaria frialdad y reserva, una enorme distancia afectiva respecto a los hombres y las cosas y una aparente desvinculación de las manifestaciones o prácticas dialógicas.⁴⁴

El esquizoide huye constantemente del mundo, no tanto porque le resulte insufrible –como al depresivo–, sino porque le es absolutamente indiferente. Parece guardar una distancia aséptica frente

⁴² Ibid., 158.

⁴³ Ibid., 159.

⁴⁴ Ibid., 160.

a todos, no para ocultar su participación y compromiso en la vida común, sino porque no los tiene absolutamente. Por eso suelen ser sujetos de fría racionalidad.

Si el histérico exhibe abiertamente su sentimiento de culpabilidad, al esquizoide le resulta imposible reconocer su responsabilidad. No obstante, desconfía del entorno, pues ve con menosprecio la posible opinión que sobre él se tenga. Vive por eso contrarrestando el efecto opresivo del aburrimiento y el pasmo, que lo tornan incapaz de aventura interior alguna, aunque sin llegar al riesgo de la hostilidad abierta.

También ignora para qué está el mundo con él incluido, en el cual deambula como fantasma entre fantasmas, está encargado de un oficio oscuro y obligado a una comunicación mecánica. No logra entusiasmarse sinceramente con nada; todo lo que dice y hace es impersonal, arbitrario, casi burocrático. La fosilización emocional lo hace incapaz de discriminación moral, especialmente frente a las ocasiones de dolor. Por eso, es difícil para el analista evaluar la importancia real que tal o cual dato ha tenido en su vida.⁴⁵

En su frígido comportamiento, el esquizoide estimula una actividad mental sustitutiva, que puebla el espacio en torno suyo con proyecciones y fantasías. El mundo se va volviendo, para él, un caleidoscopio de conspiraciones secretas, y tras la justificación aparentemente racional de su manía persecutoria, la demencia comienza a aparecer. “Claramente repiten tales ideas alocadas la situación real del tiempo de la infancia con su impotencia sobre la realidad y sus exigencias de fantasmiosa omnipotencia.”⁴⁶

Puede observarse entonces el impulso del esquizoide a suplantarse la realidad por su conciencia, por su pensamiento. Es así como manifiesta la tendencia al egocentrismo como rector de todo cuanto existe. Aquí se manifiesta también la voluntad desesperada del esquizoide por ser como Dios. Y paradójicamente, aunque él no tiene otro dios que a sí mismo, resulta ser un dios sin personalidad, sin potencialidades, nulo. Al ser el sostén al que se aferra una mismidad

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 163.

inexistente, el esquizoide se encuentra permanentemente expuesto a la disgregación irreconciliable.

En verdad, el mundo debe resultar absolutamente extraño para el esquizoide, a merced de una multitud de voces que luchan por hacerse oír. Él teme, ante todo, a lo cotidiano, precisamente por la ausencia de perspectivas abarcadoras de vida. La angustia es la experiencia última y constante de una existencia que es ajena a sí misma. Por eso, la esquizofrenia resulta de un estado de separación de Dios, en el que el hombre es apátrida en esta tierra; y por eso, también, la experiencia definitiva de una bondad sin límite detrás de todas las cosas y en todas las cosas, abre al hombre la perspectiva que libera su mirada de la inmediatez fosilizada en la angustia esquizofrénica frente al mundo.

El análisis suele mostrar que el esquizoide puede aprender mucho del depresivo para su curación, y viceversa. En su autoritarismo existencial, el esquizoide puede abrirse por contraste a la cándida infinitud del depresivo. Y en su fijación por manipular secretamente la realidad, el depresivo puede encontrar sorprendente el universo distanciado de su hermano esquizoide; pero lo definitivo –para Drewermann– reside en que, desde experiencias distantes y aun opuestas, puedan estos modelos-tipo llegar a compartir una misma dimensión comunicativa plena de sentido y esperanza.⁴⁷

2.5 CONCLUSIÓN

Drewermann ha querido mostrar que estas cuatro manifestaciones neuróticas reflejan conflictos que involucran la totalidad de la vida humana, que ponen en juego la libertad como fundamento del proceso de llegar a ser humano. Ellas describen la desesperación de sí mismo en una aparente ausencia radical de Dios, una espiral generada por la angustia y generadora a su vez de angustia infinita. Dicha espiral revela su irrealidad, en el momento mismo en que el hombre descubre que su separación de Dios nunca ha sido total, sino provocada paulatinamente por el desgarramiento y la ceguera consecuencia del conflicto entre finitud e infinitud.

⁴⁷ Ibid., 164.

Resultan improcedentes las condenas moralizantes del pecado por sí mismo, sin ahondar en sus causas. Porque ha sido voluntad de Dios que el pecado no se enseñoree del mundo, sino que la gracia actúe en la comprensión de la relación del hombre con respecto a Dios, y por tanto, respecto del hermano, de la sociedad y de la naturaleza. De la misma forma como el fracaso y la perdición laceran lo más profundo del corazón humano, es en la experiencia genuina e intransferible de Dios-amor como el hombre renace a la salvación.⁴⁸

Drewermann hace una síntesis magistral entre teología, análisis existencial y psicoanálisis, que se muestra fructífera para comprender la condición espiritual del hombre contemporáneo:

Para dejarlo claro: estas cuatro formas neuróticas no aparecen como meros productos de ciertos males de la primera infancia, sino que estas enfermedades anímicas reflejan conflictos que atañen a la libertad del hombre *formando incluso su fundamento* [...]. Al mismo tiempo, se ve que estos conflictos fundamentales de la existencia humana giran en torno a la cuestión fundamental de cómo se encuentra el hombre respecto de Dios [...]. En efecto, las formas neuróticas del psicoanálisis se presentan como necesarios unilateralismos existenciales de una vida sin Dios.

El abismo que separa a la teología de la psicoterapia se puede salvar entendiendo la doctrina neurótica del psicoanálisis como una *fenomenología teológica del pecado*, que evidencia lo que significa desesperar de sí mismo en una ausencia radical de gracia lejos de Dios.

El Evangelio ve, en la enfermedad, en la muerte y en los demonios, formas de lejanía divina y de perdición humana [...] y así precisamente tiene que volver la teología a hablar de pecado y de gracia, entendiendo que la fe hace uno con la curación del hombre y que el fracaso de la vida humana tiene su piedra de toque en la posición del hombre respecto de Dios.⁴⁹

⁴⁸ “Pero la teología y la psicología de profundidad habrían de instruirse recíprocamente, no solo para entender la desdicha, la enfermedad y el pecado, sino también para entender la salvación, la redención.” (Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral* I, 57). Ver también a Beier, *A Violent God Image: ” Fear, Evil, and the Origins of a Violent God Image: Conclusion”*, 130.

⁴⁹ Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral*, 1, 165.

BIBLIOGRAFÍA

- Beier, Matthias. *A Violent God Image*. New York: Continuum, 2006.
- Drewermann, Eugen. *Psicoanálisis y teología moral. I. Angustia y culpa*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996.
- Frey-Rohn, Liliane. *De Freud a Jung*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hartshorne, Holmes. *Kierkegaard, el divino burlador*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Hostie, Raymond. *Del mito a la religión. En la psicología analítica de C. G. Jung*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- Jacobi, Jolande. *La psicología de Jung*. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.
- Jung, Carl. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós, 1970.
- _____. *Dinámica de lo inconsciente*. Madrid: Trotta, 2004.
- _____. *Freud y el psicoanálisis*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *Relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *Respuesta a Job*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- _____. *Símbolos de transformación*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Kierkegaard, Sören. *Diario de un seductor*. Barcelona: Ediciones 29, 1993.
- _____. *Diario íntimo*. Madrid: Planeta, 1993.
- _____. *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- _____. *Estética y ética en la formación de la personalidad*. Buenos Aires: Nova, 1959.

- _____. *La enfermedad mortal*. Madrid: Guadarrama, 1982.
- _____. *Mi punto de vista*. Madrid: Sarpe, 1985.
- _____. *O lo uno o lo otro*. 2 vols. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *Temor y temblor*. Barcelona: Labor, 1992.
- Menke, Karl-Heinz. *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Palmer, Michael. *Freud and Jung on Religion*. New York: Routledge, 1997.
- Sartre, J.P., M. Heidegger, K. Jaspers y otros. *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza, 1968.
- Sharp, Darryl. *Lexicón jungiano*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1997.
- Torrallba, Francesc. *El camino espiritual de Sören Kierkegaard*. Madrid: San Pablo, 2008.
- Varone, Francois. *El dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Terrae, 1988.
- Vásquez, Antonio. *Freud y Jung: Dos modelos antropológicos*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Viallaneix, Nelly. *Kierkegaard. El único ante Dios*. Barcelona: Herder, 1977.
- Varios Autores. *Historia del psicoanálisis*. Buenos Aires: Juan Gráfica Ed., 1984.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1982.