

Esperanza vs Desesperanza en la Situación Psicoanalítica y en la Divina Comedia de Dante. Donald E. Kalsched

Traducido por José Luis Trujillo y Olivia del Castillo, con especial permiso del autor.

*El Verdadero Dios transforma la violencia en sufrimiento
El Falso Dios transforma el sufrimiento en violencia*

Introducción

Hoy quiero hablar sobre la esperanza en la situación psicoanalítica y también de su opuesto, la desesperanza, y me gustaría hacerlo con el telón de fondo de algunas imágenes arquetípicas del lugar más "desesperado" de todos, el Infierno, tal y como éste es concebido en el primer libro de Dante Alighieri (1978) la Divina Comedia, el Infierno. Cuando Dante, el Peregrino, entra en el Infierno durante la primera parte del viaje prescrito hacia su interioridad, lee la inscripción sobre la puerta: "¡Oh vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza!". En cuanto los poetas entran en el recinto del Infierno, pronto se dan cuenta de que allí la esperanza debe abandonarse, pues el sufrimiento en el Infierno es sufrimiento eterno - se mantiene continuamente sin ningún alivio - sin esperanza de consuelo ni de liberación. Para Dante, este "dolor eterno" es el peor castigo imaginable para una vida pecadora en la tierra.

Al parecer, la imaginación humana no puede plantearse nada más terrible que el sufrimiento continuo, que se mantiene para siempre, sin esperanza. Es esta clase de sufrimiento el que quiero pararme a observar hoy, el sufrimiento "eterno", porque pienso que en la situación clínica con algunos de nuestros pacientes somos testigos de esta clase de sufrimiento, o de algo parecido. Espero que algunas imágenes arquetípicas del poema visionario de Dante sirvan para enriquecer la comprensión del tema.

La desesperanza y "Dis"¹

Si observamos la estructura del poema de Dante vemos que tiene tres partes, correspondientes a tres reinos de la vida después de la muerte. Cada parte es una etapa del viaje que debe hacer Dante. Debe hacer este viaje porque está deprimido. Las primeras líneas del poema dicen: "A medio camino, de este modo de vivir al que estamos atados, desperté para encontrarme en un bosque oscuro, donde el camino recto se perdió y desapareció totalmente" (p. 71).

Al parecer, la prescripción necesaria para su depresión de la "mediana edad" es el encuentro con el "inframundo" del Infierno, una especie de remedio homeopático. Dante ha perdido la esperanza, y para recuperarla tiene que abandonarla. Esta es la paradoja de Dante que también encontramos aplicable a la práctica clínica. En realidad sería más exacto decir que para recuperar

¹ N.T. Dejamos la palabra Dis en inglés porque creemos que facilita la comprensión del tema que desarrolla el autor. En el italiano original y en las traducciones en español aparece como Dite,

la esperanza, Dante debe "entrar en el área de la esperanza abandonada ", pero debe hacer esto voluntaria y conscientemente con su guía, el anciano poeta Virgilio que actúa como testigo. Esta experiencia no sería positiva para Dante si se tratara simplemente de que cayera en el abismo del Infierno. Es necesario que una parte de él sea consciente de lo que hace... para atestiguarlo. Esta parte aparece estar representada por la sombra de Virgilio.

En el primer tercio del poema, Dante debe descender al Infierno a través de una serie de etapas que comienzan en el Limbo, o capa exterior, y continúa por nueve niveles hacia abajo, hasta el centro mismo de la Tierra, con objeto de encontrar la imagen del mal absoluto. El nombre que Dante otorga a este Mal no es Satán, o Lucifer, como podríamos esperar, sino "Dis", del latín, que quiere decir dividir o negar ("Dite" en italiano). Dis es una especie de trinidad de mundos inferiores, un monstruo de tres cabezas con alas de murciélago, que vive en el punto más denso de gravedad, donde más severo es el frío del Hades, que devora a un pecador en cada una de sus horribles bocas y congela el Cocytus con el viento helado de sus alas que son parecidas a las de un murciélago. Creo que la perspicacia poética de Dante de que el mal más oscuro que podamos imaginar es equivalente a la negación de vida, que des-integra las energías del inframundo (que nosotros llamaríamos el inconsciente) nos ayuda a relacionar las imágenes medievales cristianas del poema con la práctica clínica, en la que estamos muy familiarizados con el "Dis" como Desorden disociativo, Desmembramiento, Desintegración, Desaprobación, Desánimo, Desgracia, Desaliento, *dis-ease* (enfermedad), incluso Desastre, que significa, pérdida de la conexión de uno mismo con la propia estrella, con el destino dado por Dios, y, por tanto, con la esperanza.

El caníbal de tres cabezas conocido como "Dis" es bien conocido por el psicoanálisis, pero tiene un linaje controvertido. Los primeros teóricos, incluyendo a Freud (1920), lo interpretaron como una personificación del instinto de muerte (p. 35). Wilfred Bion (1965) lo vio en términos de paranoia y persecución, como un malévolos Superyó, hipertrofiado, que personifica el odio en la psique que ataca las conexiones entre afecto e imagen, cuerpo y mente.

Winnicott (1965) lo habría llamado la "defensa primitiva " contra el trauma temprano, en la psicología de relaciones objetales de Fairbairn (1981) era "el Saboteador Interno" que, en el inconsciente, ataca al "inocente" resto de un "yo libidinal" regresivo, con objeto de hacer posible la supervivencia psíquica. Teóricos recientes como James Grotstein (1990) lo describirían como "el agujero negro " en el centro de la psique, "... la imponente fuerza de la ineficacia, del defecto, de la nada, " de la expresión del cero", no sólo como un vacío estático, sino como un implosivo y centrípeto tirón hacia el vacío. " (p. 257). Michael Eigen (1995) resume la posición de Bion y nos aporta la escalofriante descripción de "máquina catastrófica, que muele cualquier pedazo de experiencia posible en la horrible nada " (p. 114).

Mis propias reflexiones sobre esta fuente del Mal en la psique humana son conocidas por estos teóricos recientes, pero con la importante salvedad de que la defensa que incorpora Dis es arquetípica, originariamente parte de la integridad del Sí-mismo, y que, por lo tanto, tiene un "telos" o una "intención" con respecto al espíritu de encarnación de la personalidad que es ambivalente, como el tramposo, y que es difícil de clasificar como puro mal. Después de todo, Dis es un Ángel-Lucifer caído, el portador de luz. Él es también el "agente provocador" de la conciencia en el Jardín, por eso no puede ser del todo malo. Le he llamado Protector/Perseguidor, el instigador en el inconsciente de "un sistema de autocuidado" que asegura la supervivencia de la persona a expensas de la verdadera vida. He visto cómo Dis puede mantener a una persona viva, fuera de la pura voluntad de poder. Algunos de mis pacientes han sentido, como niños, que le debían sus propias vidas, y no se equivocaban, aunque

la vida que "él" les da no sea la vida verdadera que ellos buscan. Lo que estos pacientes experimentan, y lo que me he visto obligado a reconocer con ellos, es cómo los procesos disociativos proporcionan un contenedor "daimónico", o arquetípico, ahí donde la mediación humana se ha roto.

La mediación entre los mundos interior y exterior que ha fracasado es, por definición, traumática, pues el crudo impacto de la experiencia no simbolizada que no puede ser formulada, golpea la psique del niño como el impacto de un rayo en el cuadro eléctrico de una casa. Si no hay un transformador para este alto voltaje, todos los circuitos vuelan en pedazos. Kohut (1977) llama a esta experiencia "ansiedad de desintegración" (p. 104) que, según dice, constituye una amenaza mortal para el núcleo de la personalidad, al que he llamado "espíritu personal imperecedero" o alma humana. Dado que el asesinato del alma destruiría la integridad de la personalidad, debe ser evitado cueste lo que cueste y por eso Dis aparece en escena, para impedir el impacto aplastante de dicha experiencia.

El problema (tal y como lo entiendo) es que para lograr esto, y por coherencia con su naturaleza, Dis *desmiembra* la experiencia, la corta a pedazos y luego se asegura de que los pedazos no se conecten de nuevo. La emoción en el cuerpo es separada de su correspondiente imagen en la mente y así el significado insoportablemente doloroso se borra. Un inocente resto del sí-mismo pretraumático queda separado y regresa a un enclave autista en el interior de la psique, erigiéndose barreras de amnesia para asegurarse de que esta inocencia perdida no recuerde lo que le pasó. Mientras tanto, la parte "progresada" de la personalidad crece demasiado rápido, se hace autosuficiente, y continúa viviendo en el mundo externo, pero olvida la inocencia perdida que ahora permanece encapsulada en "los infiernos". Este remanente inocente no se queda sin esperanza, le queda la esperanza que tiene el preso de libertad condicional o de liberación, pero, a medida que pasan los años, esta esperanza y añoranza melancólica se convierte rápidamente en desesperanza y desesperación. Y Dis raras veces conmuta las penas de sus inocentes encarcelados.

Este es "el motor" de desesperanza que hay en el inconsciente profundo, al menos como Dante se lo imagina, " El Emperador del Reino del Dolor " (p. 286). Para recuperar la esperanza, el Peregrino debe descender con su guía por el abismo hasta encontrar a esta criatura, después tienen que descolgarse por el gran cuerpo peludo de Dis, derechos hasta la zona de la ingle. En este punto, milagrosamente, el armazón entero del poema gira 180 grados. Su dirección se invierte. El "abajo" se vuelve el "arriba". En vez de descender, Dante y Virgilio se encuentran subiendo por las piernas de pelo de la bestia hasta aparecer en la base de la montaña de las 7 historias del Purgatorio, en el hemisferio austral. Aquí, ven las estrellas de nuevo por primera vez y esperan que lo que se perdió en el Infierno, reviva.

De los tres reinos con los que Dante debe negociar, tanto el Infierno como el Paraíso están fuera del tiempo y del espacio, son eternos, por eso el sufrimiento en el Infierno es eterno, así como la alegría y la dicha del Paraíso también son eternas. Sólo el Purgatorio, un reino intermedio, tiene tiempo, pues los pecadores allí "se desahogan" lentamente de su pecado mediante actos de arrepentimiento y contrición. Se mueven hacia lo eterno. Se han escapado de la prisión de Dis y su sufrimiento no es un sufrimiento sin sentido, infinito. No se encuentran sin esperanza, a pesar de que su esperanza aún no se ha realizado. Suspendidos entre el Cielo y el Infierno, como muchísimos estamos en esta vida, la violencia hacia sí mismos se ha convertido en sufrimiento y sufren por algo, o hacia algo... hacia un final esperanzador.

Sufrimiento y Rechazo

El Infierno y el Purgatorio por lo tanto definen dos clases de sufrimiento en el poema. En primer lugar, el sufrimiento en el Infierno, que se ha quedado atascado, que no va a ninguna parte, se trata de "una compulsión a la repetición" de la auto perpetuación en la miseria. En segundo lugar, el sufrimiento que se mueve a través de las diversas terrazas de la montaña de las 7 historias y en aquella parte del reino del Espíritu que tiene que ver con la integración y la plenitud, al que podríamos llamar sufrimiento con sentido. En la visión de Dante, la acción esencial de la conciencia humana que diferencia estas dos clases de sufrimiento es el acto del arrepentimiento. Los pecadores que están en el Purgatorio se han arrepentido. Los pecadores que están en el Infierno han rechazado el arrepentimiento, han rechazado el reconocimiento de su propia herida y por esta razón, su tormento es eterno, y han perdido la esperanza verdadera. Aquí encontramos de nuevo la paradoja de Dante, pues reconocer el propio quebrantamiento significa abandonar el orgullo de sí mismo, abandonar la falsa esperanza a la que se estuvo adherido, y entrar voluntariamente en el reino de la desesperación. Naturalmente, la mayor parte de nosotros huye de esta "caída".

Lo que quiero explorar aquí es este sufrimiento infinito, dirigido y sostenido de acuerdo a una actitud interior de rechazo. Creo que se trata de un estado que nos es muy familiar en la práctica clínica con ciertos pacientes. Estos pacientes parecen estar permanentemente atrapados en un estado de desesperación del cual no pueden salir y, la verdad sea dicha, del que ellos *rehúsan* salir. Son pacientes que parecen estar casados con su dolor. Por lo menos, cuando tratamos de ayudar, se muestran tremendamente resistentes a esta ayuda, y esa resistencia es una especie de rechazo orgulloso a renunciar al estado de miseria crónica que parece consolarles de manera perversa. Estos pacientes están en el Infierno, y su desesperanza y victimismo parecen infinitos, pero ellos parecen preferirlo así.

Desde luego esto no es verdad. No estarían en terapia si realmente "quisieran" sufrir de este modo. Sería más exacto decir que una parte de ellos "lo prefiere así" y se encuentran desvalidos en relación a esta parte. Han caído bajo el hechizo de algún factor interior realmente diabólico, una fuerza de antivida que en su inconsciente mina repetidamente su esperanza y crea la desesperación. Como Fausto, parecen haber vendido su alma a algún Diablo que les ha prometido algo y luego ha convertido aquella promesa en una vida de miseria.

El hecho de que algunos pacientes parezcan estar comprometidos con el sufrimiento irremediable ha dejado perplejos a la mayoría de investigadores psicoanalíticos en nuestra profesión. Freud (1923) movió la cabeza con asombro cuando se encontró con "la reacción terapéutica negativa" y la "compulsión a la repetición" en estos pacientes, y concluyó: "Hay sin duda algo en estas personas que se pone en contra de su recuperación" (p. 49). Jung (1906) se quedó igualmente impresionado por el rechazo voluntario a ponerse bien de cierta paciente llamada Sabina Spielrein, atribuyendo dicha reacción negativa a un fragmento "mórbido" de personalidad o complejo, "la tendencia a los juicios y resoluciones en la que ella se movía sólo iba en la dirección y en la voluntad de estar enferma" (p. 110). Esta segunda personalidad perversa, Jung dijo, "devora aquello que queda de normal del yo y lo fuerza a estar dentro del rol de un complejo secundario (oprimido)". (p. 110)

El infierno de Dante nos da una imagen de esta "segunda personalidad perversa", la personificación del "deseo de estar enfermo," que va devorando todo lo que está al alcance de su vista. Aquí está el "gran rechazador" de sí mismo o, como Mefistófeles identifica en sí mismo

en Fausto, el que lo niega todo. Examinaremos los orígenes mitológicos de este monstruo dentro de un momento. Pero primero permítanme unas palabras sobre la desesperanza en la situación clínica, para ayudarnos a entender cómo llega a quedar firmado el pacto con este Diabolo en la vida de un individuo.

Esperanza y Espacio Transicional

Cuando un paciente viene a nuestra consulta buscando psicoterapia, podemos estar completamente seguros de que tiene dolor psíquico y que, asociada a ese dolor, tendrá sensación de desesperanza. *Esta desesperanza, esto es, la pérdida de esperanza de la vida de la persona, está localizada en el reino del "llegar a ser" de la persona que, de alguna manera, ha sido "eliminado"*. Cuando digo "el reino del llegar a ser de una persona", utilizo la terminología que Martin Buber emplea para describir el reino intermedio, que conocemos bien por las aportaciones de Winnicott al estudio del desarrollo temprano de la psique infantil. La esperanza parece residir en la gestión exitosa del llamado "espacio potencial" o espacio transicional.

Una de las razones por las que la Esperanza parece residir en este espacio es que en "el llegar a ser" de ese espacio potencial, en la actualización del potencial personal que se produce entre el bebé y la madre, en este espacio, algo "más" parece estar sucediendo además de lo que Winnicott describe como la unión paradójica entre la necesidad alucinada del pecho por parte del bebé, y el pecho real de la madre. Todas las escuelas de psicología verdaderamente profunda tienen su posición frente a lo que este algo "más" puede ser. El punto de vista de Jung era que algo transpersonal sucedía en este espacio. Algo interior se precipitaba lentamente dentro como un yo individual. En términos místicos y religiosos, podríamos decir que Dios se hace hombre en el espacio transicional. Algo preexistente en el terreno de la omnipotencia está siendo transmutado en personalidad humana. En el reino del "llegar a ser una persona", una astilla de divinidad se introduce en la realidad de tiempo y espacio, se encarna (se hace carne) y se hace alma humana. Esta es una idea esperanzadora. Y sugiere que la personalidad humana tiene esencia y un origen transpersonal.

La omnipotencia no es solamente algo que deba ser purgado. La omnipotencia contiene la "semilla" del futuro y tiene una "intención" en lo que concierne al núcleo o a la esencia de la personalidad. Implica un orden, que Winnicott no tuvo en cuenta.

Podríamos preguntarnos ¿Qué pasa entonces, cuando no se proporciona el espacio potencial para este proceso de encarnación... cuando el espacio para hacerse humano queda eliminado?

El caso de Helena

Consideremos la siguiente situación. Una niña de cuatro años (que más tarde fue mi paciente) rebosa de entusiasmo y de esperanza pues la familia está a punto de trasladarse a su primer hogar real, donde le han prometido a la niña que tendrá su propia habitación y un verdadero patio con columpio y un cajón de arena para jugar. Un hermoso día de primavera, la familia está reunida, saludando y familiarizándose con los vecinos mientras descargan la furgoneta.

En un impulso creativo de inspiración, la pequeña Helena escoge un ramo de flores y con mucho entusiasmo se lo da a su madre para celebrar ese momento. Les invitaría a hacer una pausa aquí para contemplar lo que está en juego en ese momento... una niña que extiende la mano hacia su madre con un puñado de flores exuberantes. Es un momento de entusiasmo. La raíz de esta palabra es "en-theos", el Dios o Espíritu que llena a la persona. He aquí un momento empapado de lo que Buber (1965) llama "riqueza microcósmica de lo posible" (p. 80), esperanza *in*

potentia. Podríamos decir que algo de lo único de esa niña, del espíritu único/personal, dado por Dios a esta niña estaba apareciendo a través de un umbral por el deseo de encarnarse. Pero esta encarnación no resultó, pues la madre miró las flores, inmediatamente miró al jardín del vecino y luego regañó a su hija de forma angustiada: "¡No, No, Helena! ¡Qué es lo que te pasa! ¿Qué has hecho?! ¡Has cogido estas flores del jardín de la Sra. Smith! Ahora vas y le pides perdón!". Arrastrando a la niña del brazo, la obligó a arrepentirse y, al mismo tiempo, le rompía el corazón y destruía la esperanza implícita en el acto creativo, suprimiendo el espacio transicional en el que la personalidad de Helena se estaba formando.

Ahora bien, descarrilamientos ocasionales como éste en una atmósfera que sea, por otra parte, una atmósfera de afirmación del niño, no serán tan importantes, no destruirán la esperanza, pues tales heridas pueden ser reparadas por la empatía y la comprensión. Pero en el caso de mi paciente Helena, este tipo de experiencias vergonzantes por parte de la madre narcisista, eran frecuentes. Helena me dijo que en su familia nunca se mencionó la palabra "amor" y que no tenía ningún recuerdo en el que hubiera sido tocada, pero sí que todos en la familia tocaban al perro. En vez de amor había burla y en la mesa siempre gritaba alguien con palabras de humillación o vergüenza. Ella era la "estúpida" o la "fea". Después de la cena el padre continuaba bebiendo y, a medida que se iba poniendo más violento, solía quitarse la correa y azotaba el culo desnudo de la pequeña Helena. Si ella protestaba, él le daba un bofetón en la cara.

Después de una de estas humillaciones, Helena recordaba haber tenido la experiencia de verse de repente a sí misma desde otro lugar de la habitación. Esta separación entre su "observador" y la niña asustada golpeada y humillada se produjo al principio de manera automática. Pero a medida que la violencia fue en aumento, la pequeña Helena comenzó a buscar estos estados de disociación porque extrañamente le hacían sentirse menos ansiosa y más tranquila. Comprobó que, con cierta concentración, delante del espejo, podía llevarlos a cabo. Se miraba fijamente a sí misma hasta que comenzaba a sentirse irreal, hasta que progresivamente la que miraba, y la imagen en el espejo, parecían dos personas diferentes. Aquí podemos comenzar a sentir los vientos helados de Dis, insinuándose lentamente en la vida de Helena. Empezó a disociarse, para "mirarse" a sí misma. En su modo "observador", no se sentía vulnerable, se sentía liberada de la llorona y frágil niña que no podía dejar de sollozar, y comenzó a endurecerse contra la vergüenza que le hacía sentir la madre y las palizas del padre.

Mientras tanto, en el mundo exterior, Helena había generado un problema de comportamiento. Rechazaba participar en actividades con la familia. Rechazaba comer. Se escapó de casa. Se metía en peleas con otros niños en la escuela. Y todo esto, no mucho antes de que desarrollara un desorden de alimentación y empezara a desear ser un chico. Primero empezó a darse atracones y a purgarse, más tarde se volvió anoréxica. Luego en el Instituto volvió otra vez a la bulimia. Odiaba su cuerpo gordo por sus necesidades y sus imperfecciones y odiaba a la pequeña niña llorona que vivía en aquel cuerpo. Cuando llegó a mi consulta se encontraba al final de sus 30 años, se había hecho una mujer muy autosuficiente, profesional exitosa en el exterior, periodista y erudita, orgullosa de sus logros y de toda la gente famosa que conocía, pero por dentro, estaba desesperada.

Y la "voz" de esa desesperación era una voz implacable de castigo que decía "No, No Helena; ¡Qué es lo que te pasa!". Esta voz se aseguraba de que por debajo de todo su éxito externo, hubiese un sentido profundo de insuficiencia como persona. El mundo secreto de sus atracones y vómitos era la prueba de su fracaso y de su inutilidad.

Era como si Helena se hubiera convertido en una vida que estaba unida al rechazo gigantesco. Una parte de ella se sentía asquerosa, gorda e indeseable... pero no podía admitir estos sentimientos humillantes. Nunca podía dejarse "caer" en ese quebrantamiento. Había demasiada vergüenza en ello y ella era demasiado orgullosa. En cambio, hacía lo posible para mantenerse "por encima" de su propia vergüenza. Rechazaba estar rota. Rechazaba que la humillaran de nuevo. En su desorden de alimentación controlaba su miedo a la pérdida con un miedo al alimento. Una parte de ella tenía hambre permanentemente y estaba llena de deseo, otra parte odiaba ese débil quejido de niño afectado. Se sentía débil y necesitada, se sentía nada. Cedía, ante el hambre y el atracón, y purgaba esta debilidad horrible, vomitando hasta que escupía sangre. Necesitaba, no necesitaba. En la terapia, era igualmente ambivalente. Una parte de ella tenía una transferencia positiva conmigo como un padre que nutre, el niño escondido en ella, podríamos decir, mientras que otra parte de ella, sentada hacia atrás, que me exploraba vigilante, se mostraba dispuesta a señalar mis debilidades, mis insuficiencias como analista, mi "lista irresponsable de carencias", y, de mala gana, reconocía, sólo en ocasiones, que yo acertaba. En mi contratransferencia, yo sentía lo que podía haber sido el ambiente que se creaba alrededor de la mesa de la familia de Helena.

Un día subí los honorarios de mis pacientes, incluyendo a Helena. Aunque ella insistió en la sesión que no sentía ninguna reacción particular hacia ello (todo estaba "bien", que simplemente le enviara la cuenta, que "no quería ni pensar en ello"), una hora más tarde me llamó en un estado muy agitado y canceló su siguiente cita. Estaba furiosa y no quería saber nada más que tuviera que ver con la terapia y sus groseros "acuerdos comerciales". "¡Vete a la mierda!", gritó por el teléfono y colgó. No la llamé. Más tarde esa semana recibí una carta en el correo llena de profundos arrepentimientos por su enfado del día anterior por teléfono, auto recriminándose por su mal carácter. Cuando más tarde la encontré en la sala de espera, me preguntó avergonzada si yo estaba "bien". Me confesó que se había desbordado por la rabia y el enfado y me habló del pánico que sentía por haber "arruinado" la relación. Entonces contó un sueño que tuvo la noche de su "explosión" por teléfono.

En el sueño, ella y un hombre desconocido están en una especie de misión. Van por un camino por un espeso bosque oscuro y al final llegan a una cueva profunda, con dos pilares de piedra en la entrada. Justo dentro, al borde de la envolvente oscuridad, junto a uno de los pilares, se esconde una niña, andrajosa y sucia, como uno "de los niños salvajes" descubiertos en Francia. El sueño se termina cuando la paciente se despierta atemorizada. Helena, instintivamente, tuvo la sensación de que este sueño era importante. Había algo inquietante para ella en esa "niña salvaje", algo temeroso, y sin embargo, convincente y atractivo. Asoció al hombre desconocido del sueño conmigo, y pensó que el miedo de encontrarse con la niña salvaje en el sueño se parecía a su miedo cuando la asaltó toda aquella cólera salvaje.

Interpretación

Ronald Fairbairn (1981) hubiera descrito este momento como una aterradora "liberación de objetos malos" del inconsciente, algo que algunos pacientes temen más que cualquier otra cosa. Helena nunca había arriesgado tanta cantidad de rabia conmigo antes. Me había "Disse", "faltado al respeto", de forma muy clara. Sin embargo, cuando el viejo Dis fue liberado del inconsciente, la niña fue abandonada, por lo que la rabia conectada a la disociación tuvo que desbloquearse del mundo interior y dirigirse al mundo externo antes de que pudiéramos "ver" a esa niña perdida ocultada en su cueva. A medida que continuamos trabajando durante los meses siguientes, fueron apareciendo muchos sueños en los que aparecía esta niña abandonada.

Estos niños inocentes perdidos en la psique de Helena estaban encapsulados en una parte de su mundo interior, que era inaccesible a su orgulloso yo, con su intolerancia a la vulnerabilidad. De algún modo, se mantenían vivos como plantas hidropónicas, alimentando de ambrosía las fantasías de liberación de Helena, esperanza que crecía cada día de forma más tenue a medida que la vida de Helena estaba más dominada por el auto odio. Al final se olvidó de ellos totalmente. Desaparecieron en un enclave autista. Veremos un enclave igual de autista en la visión de Dante del Infierno. Se llama Limbo, que también es el lugar que sostiene a los niños inocentes del Infierno.

El descenso de Dante al Limbo

Después de que Dante y su guía pasan por la Puerta y por el Vestíbulo del Infierno, son transportados por Caronte a través del Aqueronte al borde del Abismo real del Infierno. En el nivel más alto dentro de un área especial amurallada, se encuentra en el primer círculo, el Limbo, de "limbus" que significa frontera o borde. El Limbo, en la imaginación medieval de Dante era el reino de las almas "atrapadas" ... para siempre suspendidas en un estado alterado... inmortal, pero también inanimado ... culpables sólo de haber vivido y muerto antes de la llegada de Cristo.

Las almas atrapadas allí no se merecen los tormentos extremos de las llamas profundas del Infierno (el "sufrimiento del sentido"); sin embargo, por otro lado, heredaron el pecado original de Adán y, habiendo omitido el sacramento de bautismo, tuvieron que sufrir de una forma menor " el sufrimiento de la pérdida "... la pérdida de la visión santa y de cualquier posibilidad de redención... la desesperación eterna y la alienación de Dios. Por tanto, el Limbo sólo contiene al virtuoso nacido antes de la llegada de Cristo, a los hombres y mujeres paganos justos, a los infantes inocentes no bautizados... y a los niños perdidos. Mantiene a todos encerrados en una especie de cripta, lejos de las torturas al rojo vivo de Dis.

El limbo, como capa exterior del Infierno, está siempre separado de la vida por puertas que están eternamente cerradas y con el cerrojo echado. Dante pregunta a su guía si alguna vez han sido penetradas esas puertas cerradas, y Virgilio dice " sólo una vez ", por un hombre que vino de la gran luz y la gloria; este hombre, por supuesto, era Cristo. El suceso al que Virgilio se refiere es conocido como "el descenso a los Infiernos", cuando Jesucristo entró en la cripta, rompió las puertas y liberó a los prisioneros del limbo. Hizo esto en el momento de su muerte en la cruz. En consonancia con la paradoja de Dante sobre la esperanza y la desesperanza, Jesús fue llamado a bajar al reino de la desesperanza en el momento de mayor desesperación, su muerte en la cruz.

Jung (1937) dijo algunas cosas interesantes sobre este momento: "El fracaso absoluto se produjo en la crucifixión, " dice Jung, "en las trágicas palabras ' Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? ' Si se quiere entender la tragedia de aquellas palabras, hay que darse cuenta de que lo que significan es que Cristo vio que su vida entera, sinceramente dedicada a la verdad de acuerdo a su más alta convicción, realmente había sido una tremenda ilusión. Él había vivido su vida siendo absolutamente fiel a ello y había hecho su experimento de forma honesta, pero su misión lo abandonó en la cruz... "Jung continúa explicando que como Jesús era fiel a este proceso, rindiendo su yo, ("hágase tu voluntad, y no la mía") dejándose llevar incluso a la muerte corporal, encontró el camino a una vida más grande y una historia más grande, más allá de su conocimiento previo. Esa historia más grande y esta vida más grande eran la resurrección.

Además de su importancia teológica, la resurrección representa fundamentalmente la restauración de la esperanza. Así, todos los reinos del cosmos, el Infierno, el Cielo, y el mundo intermedio donde vivimos, se han unido. El cuerpo, la mente, y el Espíritu se conectan de nuevo a través del alma humana. El cuerpo resucita "de la des-encarnación". El Espíritu puede de nuevo morar. La vida puede fluir. El espacio del llegar a ser se restaura. Podríamos pensar en esta historia de "intercesión" divina de Cristo, bajando y ascendiendo, como restauración de la "función trascendente" de la psique, una restauración de aquella integridad potencial de antes de ser aniquilada por Dis.

Helena en el Limbo

También Helena comenzó a tener tales experiencias a pequeña escala, momentos que fueron ocurriendo cada vez con más frecuencia. Sucedió en una ocasión en particular, poco después de su arrebató de enfado y del sueño de la niña perdida.

Acababa de sufrir el rechazo de un posible novio y se sentó en la sesión quejándose de un nudo de tensión en el estómago. Tenía miedo de que su úlcera de la niñez volviera a reproducirse. Le pedí que cerrara los ojos y se concentrara en ese dolor, incluso intensificándolo, y viera lo que podía revelar. Tuvo algo de dificultad con esto, pero acabó relajándose lo suficiente como para poder centrarse en su dolor de estómago y después de un breve período de tiempo, de repente, la "vio" a "la niña", sus brazos abiertos extendidos, su boca deformada como gritando en silencio a la madre. Esta imagen hizo aflorar en el cuerpo de Helena una enorme tristeza. Estalló en lágrimas y lloró de modo incontrolable durante varios minutos. Esto era sumamente insólito para Helena. Por lo general odiaba a "la llorona en mí", la "cosa llorona, vomitona", como ella llamaba a la débil niña de sí misma. Pero ahora estaba en un lugar diferente en su proceso. Sentía una tristeza aplastante, y sin embargo, en su rendición a este sentimiento, había una gran compasión por la niña perdida y por su desesperada necesidad. Neville Symington diría que Helena hizo una elección al rendirse a sus lágrimas. Dejó de rechazarse y escogió al Dador de vida.

En el proceso psicoanalítico, éste es siempre un momento notable. Cuando el niño vuelve, la integridad perdida vuelve con él, y el reino del "llegar a ser" se abre una vez más. Por tanto, el niño en el Limbo es portador de la esperanza perdida para la renovación de la vida y en su abandono y retorno, siempre representa al "niño divino", aquel portador misterioso de esperanza en la psique que Jung (1959) describió como el "impulso en cada ser... a darse cuenta de sí mismo", al ser "la encarnación de la imposibilidad de hacer otra cosa". (p. 170)

Descenso al Infierno Inferior

Después de dejar el limbo, Dante y su guía bajan el camino hacia abajo que gira en espiral hacia el abismo. Los poetas se encuentran con una serie de apariciones cada vez más horribles que les llenan de un temor y de una ansiedad creciente. Finalmente el Peregrino y su guía se acercan al círculo nueve, el nivel del mal más profundo, y un viento helado los enfría, producido por las alas, parecidas a las de un murciélago, del propio Dis. A medida que van tropezando con los cuerpos de los condenados, congelados en grotescas agonías bajo sus pies, caminan a través de una niebla helada, hasta que consiguen ver por primera vez al Maligno. Dante escribe: "Una vez que hubimos avanzado lo bastante para que a mi Maestro le placiera mostrarme *la criatura que una vez tuvo el más bello semblante*. Se apartó de delante de mí y me detuvo, he aquí a Dite (Dis), me dijo, y he aquí el lugar donde importa que de fortaleza te armes. (Canto 34, líneas 7-21)

Como entonces quedéme helado y sin voz (dice a Dante), no me preguntes lector, por qué no lo describo porque todo discurso sería poco.

Yo no morí, y tampoco quedéme vivo”
(Ibíd., líneas 22-25)

La descripción de Dante de Dis capta exactamente la desesperación "del reino doloroso" sobre el que gobierna, " yo no morí, y tampoco quedéme vivo”.

El fondo Arquetípico de Dis

En el Canto 34, Dante describe a Dis como "*la criatura que una vez tuvo el más bello semblante*". Esta es una referencia a los orígenes de Dis como Lucifer, el portador de luz que, por algún motivo, era al principio el ángel más resplandeciente de Dios, pero se cayó del cielo antes de la creación de Adán. La historia, basada en literatura apócrifa de los siglos I y II (mirar J.B. Russell, 1977, el Capítulo 5) habla de cómo Lucifer, el portador de luz, era el ángel más hermoso y resplandeciente en el séquito de Dios y cómo un día sintió curiosidad acerca de lo que Dios planeaba para el futuro. Miró de forma profunda en el corazón de la mente de Dios y lo que vio le dejó completamente consternado y le repugnó. Su gran espanto fue ver que Dios planeaba crear al hombre a su propia imagen. Y, lo que aún era peor, planeaba bajar al mundo y tomar el cuerpo de un hombre encarnándose en él, un hombre con el cuerpo carnal y cabelludo, casi un animal. Y lo más inconcebible de todo, Lucifer vio que Dios planeaba poner uno de estos " cuerpos horribles "sobre el trono mismo del Cielo. Lucifer se vio ultrajado, pues esto ofendió su identificación con la Deidad resplandeciente, por lo que rechazó renunciar a su orgullo y resolvió rebelarse contra la encarnación de Dios.

Junto a un grupo de ángeles rebeldes, voló y cayó lejos de la Deidad, abajo y abajo, hacia la cada vez más lejana penumbra donde el Ser bordea a la Nada, hacia la Oscuridad más lejana. Allí, creó para él el mundo inferior y se puso al servicio de la Nada más que al servicio del Ser, y fue entonces cuando llegó a convertirse en el gran nihilista, Dis.

Esta genealogía de Dis, como el caído Lucifer, nos ayuda a entender el gran rechazo que hay en el corazón del "sufrimiento eterno". ... es un rechazo a la encarnación. El rechazo a que se realice lo que Winnicott llama la "morada dentro"... de Dios hecho humano. Encontramos en esto una "explicación" arquetípica que cuenta por qué el viejo Dis ataca tan despiadadamente los vínculos que unen el afecto en el cuerpo con las imágenes en la mente, y cómo desmiembra la experiencia continuamente. Como ya hemos visto, el auto odio anoréxico de Helena estaba basado en un rechazo a sentir sus emociones en el cuerpo, el odio a las imperfecciones de su ser encarnado, incluyendo su necesidad de contacto y de afecto físico con otros cuerpos. El orgullo del viejo Dis se había apoderado de su mundo interior.

Resumen y conclusiones

En nuestra exploración del Infierno, tanto clínica como arquetípicamente, hemos explorado las imágenes que diferencian a la esperanza y a la desesperanza asociadas a dos clases diferentes de sufrimiento. Primero está la clase de sufrimiento que podríamos llamar neurótico, que continúa siempre, después de la compulsión a la repetición de la miseria, y que persigue eternamente el rechazo de otro tipo de sufrimiento. Hemos visto esto en Lucifer, cuando su orgullo

perfeccionismo superó a su amor por Dios y se negó a caer tan bajo como para encarnarse en humanidad. Lo vimos también en Helena, ya que el espacio entre la encarnación de su alma y el mundo exterior fue repetidamente eliminado y comenzó a disociarse de un sufrimiento que era insoportablemente traumático.

En esta disociación había un rechazo, el rechazo de Dis, el ángel caído, el rechazo al amor porque el amor llevaba a la humillación. Esto salvó su vida. Pero una vez que se cruzó este puente en la vida interior de Helena, la esperanza se perdió porque el "espacio" de creación y encarnación fue eliminado. Lo mismo ocurrió en Lucifer. Al rechazar el descenso creativo de Dios en una humanidad limitada, imperfecta, a través del amor, Lucifer heredó un mundo de pérdida de esperanza donde sólo las sombras del amor perdido pueden existir, ahora atrapadas como los fantasmas de niños inocentes, presos en el limbo de los muertos vivientes donde se mantienen vivos a través de la esperanza ilusoria del deseo melancólico. La esperanza contra la esperanza, podríamos decir. Esperanza con sólo una fina posibilidad de "realización".

En este enclave autista, la Esperanza realista se restablece en las almas perdidas sólo cuando el Dios-hombre, el representante del amor de Dios sobre la tierra, repite la caída de Lucifer en el Hades, pero voluntariamente, rindiéndose a la limitación humana, al cuerpo y a la muerte. Al hacerlo, rompe las puertas de Infierno y libera las almas perdidas, siendo su segundo nacimiento en vida. Aquí es Dios quien transforma la violencia de la disociación en un sufrimiento que puede ser soportado, y que restaura la esperanza.

Dante sigue el mismo camino en su propia recuperación de la esperanza, primero abajo en el abismo con desilusión y desesperanza, pero voluntariamente y con un testigo, luego sube de nuevo hacia la luz, después de su encuentro con Dis y después de subir a través del Purgatorio al Paraíso. Helena también siguió este camino. Sumergida en su propio Infierno viviente por las repetidas cortapisas de sus esfuerzos por llegar a ser ella misma, se dividió en dos, una parte inocente pero lastrada por una sensación de asquerosidad y contaminación que se oculta en un Limbo de esperanza perdida y de deseo infructuoso, y otra parte despiadada, inflada de orgullo y llena de odio hacia su cuerpo imperfecto. Finalmente se dejó caer, y fue ahí cuando ella se volvió a unir, cuando la totalidad de su originalidad perdida volvió a la niñez y con ello, la esperanza perdida de su vida.

En el proceso de Helena, así como en las imágenes de Dante del Infierno y del Limbo, hasta que las partes inocentes del sí-mismo, encapsuladas y perdidas, no entran en el espacio del "llegar a ser" y participan en el drama de auto-realización personal, hasta que esto no pasa, la esperanza no puede nacer porque el núcleo de la personalidad, la bellota, el alma infantil, se resguarda del sufrimiento necesario para la humanización. Como Helen Luke (1995) nos recuerda en su maravilloso ensayo sobre el sufrimiento, sólo cuando la parte inocente en nosotros comienza a sufrir podemos encontrar nuestro camino a la nueva vida y la esperanza que el mito cristiano prevé como resurrección.

En general, que la esperanza pueda recuperarse en la vida de un individuo depende en un grado sorprendentemente elevado de la mediación humana, de la contención amorosa, y de la relación intersubjetiva. A no ser que nos amemos fuera de nuestra divinidad, en nuestra humanidad, la divinidad (que actúa como defensa arquetípica) hará difícil, si no imposible, el futuro descenso al cuerpo.

Al parecer sólo el amor puede hacernos completos, pues sólo el amor arriesgará la pérdida de perfección implícita en cada acto de encarnación. Algo en nosotros se opondrá a esta caída en todo momento.

Sin embargo, la lucha importa profundamente. Tal y como Jung nos enseñó, uno de los lugares en que se encuentra esta gran lucha en la época moderna es en la transferencia psicoanalítica. Ahí se encuentra el lugar donde el espacio excluido del llegar a hacerse persona podrá abrirse de nuevo, o no.

Para concluir, me gustaría ofrecer una especie de resumen gnóstico del viaje que hemos acordado hacer. Es algo así como lo siguiente: El proceso de "llegar a ser lo que tú estabas destinado a ser" (la definición de Jung de individuación) implica la materialización de algo espiritual.

Algunas semillas de individualidad verdadera tienen que hacer un viaje por un territorio muy peligroso desde el mundo de la Eternidad al mundo del Tiempo, del Espíritu a la Materia, de lo Divino a lo Humano, *con el fin de convertirse en alma humana*. A lo largo del camino, afrontará muchas pruebas y sufrirá una gran desilusión y puede que nunca sea capaz de comprometerse completamente con este esperanzador viaje si su sufrimiento en la realidad es demasiado grande. Incluso puede encontrarse dividido en dos por una fuerza daimónica que nunca tuvo en cuenta, quedando parte de ella enclaustrada en un enclave autista sin esperanza. A veces, no siempre, será capaz de volver de este estado disociado y de entrar en la vida otra vez. Y si, a través de todo el quebranto de la condición humana, encuentra suficientes días soleados en que la vida parece posible... suficientes "auto objetos empáticos" y "frustraciones óptimas" que hacen apreciar el valor del sacrificio de la omnipotencia... y si esto lo hace a estas orillas con algo de su divinidad original intacta y no como falso self... entonces habrá "llegado a casa, donde todo comenzó, reconociéndolo por primera vez." Esto será motivo suficiente de esperanza.

Referencias

- Alighieri, Dante, (1978). *The Divine Comedy, Cantica I, Hell*, translated by Dorothy L. Sayers, New York: Penguin Books.
- Bion, W. R. (1965). *Transformations*. London: Heinemann.
- Buber, M. (1965). *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman*, M. Friedman Ed., New York: Harper & Row.
- Eigen, M. (1995). Mystical Precocity and Psychic Short-Circuits, in *The Mind Object*, Corrigan, E. and Gordon, P. Edtrs, New Jersey, Jason Aronson Inc.
- Fairbairn, R. (1981) *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Freud, S. (1920). *Beyond the Pleasure Principle, Standard Edition XVIII*.
- Freud, S. (1923) The Ego and the Id, *Standard Edition XIX*.
- Grotstein, J. (1990). "Nothingness, Meaninglessness, Chaos, and the 'Black Hole'," in *Contemporary Psychoanalysis*, Vol 26, No. 2.
- Jung, C.G. (1906) quoted in Covington, C., "Comments on the Burgholzi Hospital 15

- Records of Sabina Spielrein," *Journal of Analytical Psychology*, 2001, 46, 105-116.
- Jung, C.G. (1937). *A Farewell Speech*, given to the Analytical Psychology Club of New York on Oct. 26, 1937 (unpublished). Available in the Kristine Mann Library of the C.G. Jung Foundation, New York City.
- Jung, C.G. (1959.) *The Psychology of the Child Archetype*, *Collected Works*, Vol 9:i; Bollingen.
- Kohut, H. (1977) *The Restoration of the Self*, New York: International Universities Press.
- Luke, H.(1995) *The Way of Woman*, New York: Doubleday.
- Russell, J. B. (1977). *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca, Cornell University Press.
- Winnicott, D.W. (1965). "Ego Distortion in Terms of True and False Self," in *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, London: Hogarth Press.