

Otto Doerr-Zegers^{1,2}
Óscar Velásquez³

Análisis fenomenológico-hermenéutico de la experiencia religiosa en el mito y en la locura

¹Unidad Docente de la Universidad de Chile en el Hospital Psiquiátrico de Santiago

³Departamento de Filosofía Antigua de la Universidad de Chile

²Facultad de Medicina Universidad Diego Portales de Santiago de Chile

Antecedentes: Es bien sabido que los pacientes psiquiátricos comunican con frecuencia experiencias religiosas. Estas constituyen el contenido de los delirios especialmente en pacientes esquizofrénicos y epilépticos. La pregunta que planteamos es la siguiente: ¿hay diferencias entre este tipo de experiencias y las que encontramos en la tradición mitológica y en los textos religiosos?

Resultados: Una revisión de famosas narraciones mitológicas, como La Eneida, nos permite establecer que las divinidades se hacen reconocibles al ser humano en el momento de su partida. Así, Eneas no reconoce a su madre, Venus, cuando ella se le aparece en medio del bosque en la costa de África. Entre ambos se desarrolla un diálogo y sólo al final del encuentro, cuando ella se está alejando y ya dando la espalda a Eneas, le muestra a su hijo los signos de su divinidad: "el resplandor de rosas que emanaba de su cuello, el perfume de su cabello y la majestad de su paso". Algo análogo puede observarse en el encuentro de Moisés con Yahvé en el Monte Sinaí. Moisés le pide a Dios: "Déjame ver tu gloria, te lo ruego". Y Dios responde, entre otras cosas: "tú verás mi espalda, pero no podrás ver mi faz, pues el hombre no puede verme...". En el mismo sentido, los discípulos de Emaús no reconocen a Jesús hasta el momento de su desaparición ("pero él se había desvanecido de su vista") y Saulo de Tarso se cae de su caballo justo en el momento en que siente la presencia divina. En resumen, el encuentro directo con la divinidad no parece ocurrir en el ámbito del mito o de la tradición religiosa. En el campo de la locura es exactamente lo opuesto. Nuestra investigación sobre experiencias religiosas en pacientes esquizofrénicos y epilépticos nos llevó a la conclusión de que Dios se les aparece a ellos cara a cara y los pacientes describen a Dios Padre, Jesús o la Virgen María en íntimos detalles y siempre en un ambiente cotidiano. Así es como la divinidad es vista en el jardín, o en el dormitorio, o tal vez sobre el ropero, sin nada de esa majestad que debería caracterizarla. La cercanía a Dios puede llegar a ser tan extrema que el paciente se identifique totalmente con Dios, de modo que la luz que emana del mundo de lo divino deja de ser percibida por ellos.

Conclusión: Mientras en las narraciones mitológicas Dios se le aparece al ser humano en el momento de Su par-

tida o mostrando Su espalda, los pacientes psiquiátricos con delirios religiosos experimentan a la divinidad en una forma directa, cara a cara. Dada esta deformación de lo divino que ocurre en las proximidades de la locura, podemos entender mejor las misteriosas palabras que dice Yahvé a Moisés en el Éxodo: "porque el hombre no puede verme y seguir viviendo".

Phenomenological-hermeneutical analysis of religious experience in myth and madness

Background: It is well known how often psychiatric patients report religious experiences. These are especially frequent in schizophrenic and epileptic patients as the subject of their delusions. The question we pose is: are there differences between this kind of religious experiences and those we find in religious texts or in the mythological tradition?

Results: An overview on famous mythological narratives, such as The Aeneid, allows us to establish that the divinities become recognizable to the human being at the moment of their departure. Thus, Aeneas does not recognise his mother, Venus, when she appears to him in the middle of the forest at the coast of Africa. A dialogue between the two takes place, and only at the end of the encounter, when she is going away and already with her back to Aeneas, she shows her son the signs of her divinity: the rose-flush emanating from her neck, her hair perfume and the majesty of her gait. Something analogous can be observed in the encounter of Moses with Yahweh on Mount Sinai. Moses asks God: "Show me your glory, I beg you". And God replies, among other things: "you shall see the back of me, but my face is not to be seen". In the same sense, the Emmaus disciples do not recognise Jesus till the moment of his disappearance ("but he had vanished from their sight"), and Saul of Tars falls off his horse just in the moment when he feels the divine presence. In short, the direct encounter with the divinity seems not to occur in the realm of myth or in religious tradition. The realm of madness is exactly the opposite. Our research on religious experiences in

schizophrenic and epileptic patients leads us to conclude that God appears to them face to face, and the patient describes God the father, Jesus or the Virgin Mary in intimate detail, always in an everyday setting. So, the divinity is seen in the garden, or in the bedroom, or maybe above the wardrobe, without any of its majesty. The nearness to God also tends to be so extreme that even an identification of patient and God can occur. That light emanating from the world of the divine ceases to be perceived by them. **Conclusions:** While in mythological narratives God appears to the human being at the moment of His departure or showing His back, psychiatric patients with religious delusions experience the divinity in a direct way, face to face. Given the deformation of the divine occurring on the edge of madness we can better understand the mysterious words from Yahweh to Moses in Exodus: "for man cannot see me and live".

EXPOSICIÓN

Es curioso el hecho que tanto en la tradición literaria greco-romana como en los textos religiosos de la tradición semítica la o las divinidades se hacen reconocibles al ser humano recién en el momento de su partida y no en el de su llegada. Un ejemplo muy ilustrativo de lo antedicho es la aparición de Venus a su hijo Eneas en medio de un bosque en las costas de África, adonde el héroe había llegado luego de sortear una tempestad. Eneas explora el entorno y cuando aún no sabe dónde se encuentra se le aparece su madre, la diosa Venus, disfrazada "con rostro, traje y armas de virgen espartana... pues llevaba, pendiente de los hombros, a modo de cazadora, el certero arco y daba al viento la suelta cabellera, desnuda la rodilla y prendida con un broche la flotante túnica" (p. 88)¹. Eneas no la reconoce y al saludo de ella, responde diciendo: "A ninguna de tus hermanas he visto ni oído, ¡oh virgen! Que no sé cuál nombre darte, pues ni tu rostro es de mortal ni parece humana tu voz...". Y ella le contesta con aparente humildad: "A la verdad, no soy digna de tales honores; uso es de las doncellas tirias el ceñir aljaba y calzar altos borceguies de púrpura..." (p. 89)¹, para pasar luego a describirle el país donde se encuentra e indicarle el camino hasta la Reina Dido, asegurándole de paso que recobrará a sus compañeros y a su "armada dispersa". Al final del encuentro, cuando se dispone a marcharse y **ya de espaldas a su interlocutor**, le muestra ella a su hijo los signos de su divinidad, los mismos que van a permitir a Eneas reconocerla: 1) el "resplandor de rosas" que emite su cuello (*rosea cervice refulsit*), 2) el perfume de su cabello (el poeta dice: "de su cabeza, sus cabellos perfumados de ambrosía exhalan un olor divino") (p. 90)¹ y 3) la majestuosidad de su caminar (*et vera incessu patuit dea*). Es decir, la mostración de la apostura sobrenatural de la diosa coincide con el reco-

nocimiento que hace Eneas de su madre. El texto continúa relatando como él "la siguió en su fuga con estos clamores: '¿Por qué tú también, cruel, alucinas tantas veces a tu hijo con imágenes engañosas? ¿Por qué no me es dado juntar mi diestra con la tuya y oír tu voz y hablar contigo sin falaces apariencias?'" (p. 90-91)¹. En suma, a Eneas no le es permitido el encuentro frente a frente con su madre-diosa ni tampoco el juntar sus manos con las de ella, como desearía cualquier hijo. Él sólo la puede reconocer en el momento de la partida, al ponerse ella de espaldas, que es cuando recién se revela su esplendor divino.

Algo análogo observamos en el encuentro de Moisés con Yahvéh en el Monte Sinaí. Dios ha dado ya a Moisés la orden de partir a la tierra prometida. Moisés debe subir al monte con las nuevas tablas esculpidas y antes de hacerlo le dice a Yahvéh: "Dame por favor a conocer tus caminos para que yo te conozca y halle gracia a tus ojos" (Exodus 33, 13)² y Dios le contesta: "¿Es que he de acompañarte en persona y proporcionarte reposo?", a lo que Moisés replica: "Si no vienes personalmente no nos hagas partir de aquí, pues ¿en qué se conocerá que hemos hallado gracia a tus ojos yo y tu pueblo?... Así nos distinguiremos yo y tu pueblo de cuantos pueblos existen sobre la faz de la tierra" (Exodus 33, 13-17)². Y Yahvéh le responde: "También esto que has dicho haré, pues has hallado gracia a mis ojos y te conozco por tu nombre". Al escuchar estas amables palabras del Señor, Moisés le pide lo que cualquier hijo a su padre, cualquier amante a su amado(a), el verlo(a). Y así le dice: "Déjame ver tu gloria" (33, 18). Y entonces Dios le responde: "Yo haré pasar delante de ti toda mi hermosura y proclamaré ante ti el nombre de Yahvéh y haré merced a quien se la haga y tendrá piedad de quien la tenga... (pero) no podrás ver mi faz, pues el hombre no puede verme y (luego) seguir viviendo" (33, 20). Y Dios agrega: "Mira, hay un lugar junto a mí; tú te colocarás sobre la peña, y al pasar mi gloria, te pondré en la hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano **para que veas mis espaldas**, pero mi rostro no se puede ver." (33, 20-23). Otra vez nos encontramos con el mismo fenómeno observado en la relación de Eneas con Venus: en el marco de la teofanía, de la manifestación de Dios, del ser superior y trascendente, éste sólo puede ser "percibido" cuando está "de espaldas" y yéndose, vale decir, en el modo del alejamiento. Esta escena bíblica fue muy comentada en su momento por los Padres de la Iglesia, en particular por San Agustín³. Según éste, la visión de Dios – ser por esencia invisible – no cabe sino en conformidad con el deseo de Dios mismo, quien se hace manifiesto a quien quiere, como Él quiere y bajo las apariencias que Él quiere, pero en estricto rigor, "permaneciendo invisible su naturaleza". Moisés, en cambio, como buen hombre piadoso de aquellos tiempos, como buen hijo, quería ver a su padre Dios *in natura propria*. San Agustín concluye su comentario diciendo: "Ningún ser viviente puede en esta vida verle tal cual es. Muchos han visto lo que la voluntad divina ha decidido mostrar, pero no lo que la naturaleza humana

buscaba." Y San Gregorio de Nisa, por su parte, interpreta este pasaje como el ascenso constante de Moisés hacia las alturas, atraído por esas "espaldas de Dios" y aspirando a "saciarse en la figura misma del arquetipo"⁴.

El caso del encuentro de Jesús con los discípulos de Emaús muestra también analogías con los relatos anteriores. El texto dice así: "El mismo día, dos de ellos iban a una aldea que dista de Jerusalén 60 estadios, llamada Emaús, y hablaban entre sí de todos estos acontecimientos (la Pasión y Muerte de Jesucristo). Mientras iban hablando y razonando, el mismo Jesús se les acercó e iba con ellos, **"pero sus ojos no podían reconocerle"**. Y les dijo: '¿Qué discursos son éstos que vais haciendo entre vosotros mientras camináis?' Ellos se detuvieron enristecidos y tomando la palabra uno de nombre Cleofás, le dijo: '¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no conoce los sucesos en ella ocurridos estos días?' (Lc 24, 13-18)². Ellos lo acompañan sin reconocerlo durante todo el trayecto, mientras el Maestro les explica el sentido de las Escrituras y de cómo todos esos sucesos habían sido ya anunciados por los profetas, "comenzando por Moisés". Al caer la noche los discípulos de Emaús le piden al forastero que permanezca con ellos. Al principio de la cena tampoco lo reconocieron, pero en el momento en que Él "tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se los dio a cada uno" (Lc 24, 30)², sólo entonces "se les abrieron sus ojos y le reconocieron" (Lc 24, 31)². No obstante, acto seguido y sin mediar ninguna otra acción, el texto prosigue: "y Él se desvaneció de su vista" (Lc 24, 31)². Se da entonces una perfecta sincronía entre la apertura de los ojos, con el reconocimiento del objeto, por una parte y el final desvanecimiento de éste, por otra, hasta el punto que no queda claro si es el objeto el que desaparece realmente o es el sujeto el que, al tomar conciencia de la presencia divina disipa, por así decirlo, la representación figurativa y se queda sólo con aquella realidad superior, pero inasible a los sentidos. La simultaneidad total de ambas sensaciones pareciera psicológicamente incompatible. Hay un instante fugaz en el cual la criatura comprende; y ése es el instante mismo en que desaparece la figura. Los discípulos de Emaús tendrían que haber reconocido a Jesús durante el largo trayecto que hicieron en común, a través de sus esclarecedoras palabras, las que sólo podían provenir de quien había sido la misma víctima de los acontecimientos ocurridos y que tanto les preocupaban; pero ahí el Señor estaba demasiado cerca: se trataba de un encuentro frente a frente y ellos sólo lo pueden reconocer en el momento en que Él se aleja, cuando desaparece de su vista. Ellos mismos tomaron conciencia de esta extraña imposibilidad de reconocerlo cuando, al esfumarse misteriosamente la presencia de Jesús, "se dijeron unos a otros: '¿No ardían nuestros corazones dentro de nosotros mientras en el camino Él nos hablaba y nos declaraba las Escrituras?' (Lc 24, 32)².

Una vez desaparecido Jesús viene para los discípulos de Emaús el efecto sacramental por el cual se levantan para ir a Jerusalén y testifican allí de cómo vieron a Jesús. Y el

texto prosigue: "Y encontraron reunidos a los once compañeros, los que les confirmaron que 'El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón'. Y ellos contaron lo que les había pasado en el camino y cómo le reconocieron en la fracción del pan." (Lc 24, 33-35)². Así, la teofanía se constituye en un momento privilegiado que es salvado del olvido por la palabra y la escritura. Una vez transformada en relato adquiere las características de una revelación y así, la teofanía adquiere una dimensión literaria. La iniciativa queda ahora en manos de la criatura, la que mediante un movimiento de acercamiento a la divinidad restablece el contacto entre el hombre y ese Dios proclamado por el discurso y en disposición favorable a quien le busca; y en el Cristianismo ocurre la particularidad que el discurso, **el logos mismo, se hace carne**, es decir, se unifica y sintetiza en la persona de Cristo. El camino normal será entonces la meditación y la plegaria y habrá que olvidarse de pretender el logro de un encuentro directo, cara a cara con la divinidad.

Un ejemplo extremo de la imposibilidad del encuentro frontal con Dios es lo que le ocurre a Pablo de Tarso, perseguidor de cristianos, camino de Damasco. Recordemos el relato de los Hechos de los Apóstoles: "Saulo, respirando amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, se acercó al sumo sacerdote pidiéndole cartas de recomendación para las sinagogas de Damasco a fin de que si hallaba allí a quienes siguiesen este camino, sean éstos hombres o mujeres, los llevase atados a Jerusalén. Estando ya cerca de Damasco se vio rodeado de repente por una luz del cielo y cayendo a tierra oyó una voz que decía: 'Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?' El contestó: '¿Quién eres, Señor?' Y Éste respondió: 'Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Levántate, entra en la ciudad y se te dirá lo que haz de hacer. Saulo se levantó de la tierra y con los ojos abiertos, nada veía. Los hombres que le acompañaban quedaron atónitos oyendo la voz, pero sin ver a nadie. Lleváronle de la mano y le introdujeron en Damasco, donde estuvo tres días sin ver y sin comer ni beber." (Act. 9, 1-9). La presencia de lo divino, su luz, enceguece a Saulo y lo derriba del caballo. No se trata, por cierto, de una luz dirigida a los sentidos, sino, como dice Tellenbach, de una emanación atmosférica venida de lo absolutamente otro, del Tú divino, Tú cuya presencia, cuya cercanía, agregaríamos nosotros, es insoportable. Es esa misma proximidad irresistible de lo divino la que describe el gran poeta de habla alemana, Rainer Maria Rilke⁵, cuando en la primera estrofa de la Primera Elegía del Duino dice, refiriéndose a los ángeles:

"¿Quién, si yo gritase, me oiría desde los coros de los ángeles? Y aun suponiendo que alguno de ellos me acogiera de pronto en su corazón, yo desaparecería ante su existencia más poderosa. Porque lo bello no es sino el comienzo de lo terrible, ése que todavía podemos soportar; y lo admiramos tanto porque, sereno, desdeña el destruirnos. Todo ángel es terrible."

Y con esta misma frase con que termina la primera estrofa de la primera elegía comienza la Segunda: "Todo ángel es terrible." Esto significa que lo divino, lo trascendente, es insoportable en su proximidad, al menos visual. Distinto es lo que ocurre con el contacto auditivo con lo divino. Así es como Pablo de Tarso, camino de Damasco, escucha la voz de Dios y le contesta, sin que ello signifique su destrucción. En cambio **su visión lo enceguece** y esta incapacidad de ver, según podemos leer en los Hechos de los Apóstoles, le habría durado varios días. Años más tarde, transformado en apóstol y en uno de los principales promotores de la nueva religión, escribirá San Pablo a los Corintios una Epístola famosa porque desarrolla en ella el tema del amor como caritas y donde, en un momento dado, manifiesta: "Ahora vemos como por un espejo y oscuramente ("en enigma", dirá otra traducción); entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido." (I Corintios 13, 12)². El apóstol pone en palabras directas la tesis que hemos venido sosteniendo desde el comienzo de este ensayo, a saber, que en este mundo el conocimiento de Dios (la mayor y más profunda de las verdades) sólo puede darse en forma velada, indirecta, de espaldas, como le ocurre a Eneas con su madre-diosa Venus, "en enigma", como dice la epístola. El conocimiento directo de Dios sólo será posible en la otra vida, donde podremos ver a Dios así como él nos ve a nosotros ("entonces conoceré como soy conocido"). Quisiera por último recordar en este contexto ese tremendo verso de Hölderlin^{6, 7}, que dice: "Lo monstruoso es querer aparejar a Dios y al hombre... y eso sólo se puede purificar a través de una escisión sin límites"...

El filósofo y místico Plotino habla a menudo de "visiones" y esto pareciera contradecir los hallazgos realizados por nosotros. Sin embargo, es necesario recordar que Plotino no creía en un dios personal. Su divinidad estaba más bien cerca de la idea de belleza de Platón que de la idea de dios de las religiones monoteístas. En la Cuarta Enneada, 8, al describir Plotino⁸ el nivel más alto de la experiencia mística, dice que él contempla ahí una "belleza maravillosa" que es para él como la divinidad. Pero identificarse con un concepto tan abstracto no es lo mismo que un encuentro directo, cara a cara, con un dios personal. Es muy probable, entonces, que él, cuando habla de visiones, nos haya referido a una percepción óptica. Esto lo encontramos explicado en la Quinta Enneada, cuando dice: "ver lo divino como algo externo es estar fuera de ello; llegar a ser ello es estar más verdaderamente en la belleza. Desde que la vista trata con lo externo, no puede haber aquí visiones, a no ser que sea en el sentido de una identificación con el objeto." Además, el especialista en Plotino, J. M. Rist¹⁰, se refiere a este mismo punto en su libro *Plotinus: the road to reality*, cuando escribe acerca del "inadecuado lenguaje de visiones" que Plotino "emplea frecuentemente", por cuanto lo que Plotino quiere expresar cuando habla de "visiones" es más bien un "conocimiento intuitivo" alcanzado por el alma, como un estar invadido por ese "Uno siempre presente".

En todo caso, nosotros encontramos afirmaciones similares en los más famosos místicos de la tradición española: San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila. En la primera estrofa del "Canto espiritual" de San Juan de la Cruz¹¹, ya leemos acerca de esa experiencia del continuo desaparecimiento de Dios:

"¿Adónde te escondiste,
amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti, clamando, y eras ido."

Por otra parte, Santa Teresa de Ávila¹², en la Séptima Mansión, advierte sobre los peligros de las falsas visiones y contemplaciones, porque ellas pueden deberse a "nuestra propia imaginación o a engaños del demonio".

En la sociedad secularizada en que vivimos las experiencias propiamente religiosas, los verdaderos encuentros con Dios se han hecho más y más escasos; pero hay un contexto en el cual se mantiene viva aún la experiencia de lo sagrado. Es el caso de la locura. Tanto en la esquizofrenia como en las psicosis maniaco-delirantes y en especial en las psicosis epilépticas, las ideas delirantes con contenido místico son altamente frecuentes^{13, 14}. ¿Qué características tiene en estas personas el encuentro con Dios? ¿Es semejante a lo que describen los relatos mitológicos y los textos sagrados? Y si no, ¿dónde está la diferencia? En mi propia práctica profesional como psiquiatra y como jefe, por décadas, del Departamento de Enfermos Agudos en el Instituto Nacional de Psiquiatría en Santiago, he visto un gran número de pacientes religiosos con experiencias religiosas o místicas. En rigor, no he medido la frecuencia de estas experiencias en pacientes que sufren de esquizofrenia, pero sí en una serie de 20 pacientes epilépticos con psicosis ("psicosis esquizomorfias en la epilepsia") que yo he examinado y tratado personalmente. Doce de ellos, vale decir, el 60%, mostraron delirios con contenido religioso. Nos llamó profundamente la atención el hecho que tanto entre estos pacientes esquizofrénicos como en los epilépticos y en una forma regular, ellos describían el hecho de un encuentro directo y concreto con lo divino. Con el objeto de ilustrar esta cuestión, relataremos en forma muy sucinta dos casos de la experiencia personal de uno de los autores (Dörr): el primero es el de una paciente esquizofrénica que se encuentra actualmente en tratamiento; el segundo es un paciente epiléptico que desarrolló una psicosis paranoidea y fue tratado en el Hospital Psiquiátrico de Santiago hace más de diez años.

El estudio de casos individuales con el objeto de inferir conocimientos de una validez general sobre un cuadro o una enfermedad determinados tiene una larga historia en la psiquiatría. Recordemos, a modo de ejemplo, los análisis casuísticos de Sigmund Freud¹⁵ y en particular el caso Schreber, o los análisis biográficos de pacientes esquizofrénicos hechos por Binswanger¹⁶, el más conocido de los cuales es el

llamado "Ellen West". De alguna manera la medicina toda fue siempre "casuística", logrando superar esta etapa recién en el siglo XX gracias al extraordinario desarrollo de nuevas técnicas de exploración de una exactitud que raya en lo increíble (v. gr., la resonancia nuclear magnética del cerebro). Estas técnicas, en la medida que son capaces de llegar hasta la intimidad misma de los mecanismos etiopatogénicos, han hecho pasar a un segundo plano el análisis del caso individual, al menos en cuanto fuente de conocimiento científico. En la psiquiatría, en cambio, este tipo de análisis no es sólo legítimo, sino indispensable. En primer lugar, porque la gran mayoría de los síndromes psicopatológicos carece de un sustrato orgánico. En segundo lugar, porque los casos paradigmáticos representan verdaderos "experimentos de la naturaleza", como dice Blankenburg¹⁷, en cierto modo análogos a los que las ciencias empíricas tienen que "construir" para poder encontrar sus leyes.

En el primer caso se trata de Teresa E., mujer de 50 años, casada, de nivel socio-económico medio-alto, con hijos grandes y cuya ocupación principal es hacer clases de Religión en forma gratuita en colegios de poblaciones populares. Antes de casarse tuvo un episodio psicótico paranoídeo, del cual se recuperó en una buena medida. Con posterioridad desarrolló una vida relativamente normal, aunque su matrimonio deja mucho que desear, pues el marido es una persona materialista y mundana, mientras ella ha sido siempre muy religiosa y un tanto alejada del bullicio social. Un día tuvo Teresa dificultades con los alumnos de un colegio porque se rieron de ella y esto la puso en la disyuntiva entre dejar ese trabajo que se le hacía muy difícil o cumplir con una tarea que estimaba se la había encomendado el mismo Dios. Esta situación la llevó a un estado de gran angustia y luego a la aparición de fenómenos alucinatorios que la pusieron fuera de sí e hicieron necesaria su hospitalización. Ya más tranquila, con el tratamiento neuroléptico, pudo relatarme lo ocurrido: "Yo no quería seguir trabajando para el Señor por todo lo que me había pasado en el colegio y porque sentía unos tirones en la cabeza y andaba muy nerviosa, pero Él se me mostró en toda su presencia (esta frase es textual!), provocando una paz inmensa en todo mi ser. Volví entonces al colegio a preparar niños para la Primera Comunión y de pronto empecé a sentir que Él me acariciaba el corazón. Era una sensación tan agradable que no se puede explicar en palabras." Al preguntarle yo si además de esta presencia de Jesús en el corazón ella lo había visto directamente, me respondió lo siguiente: "En dos oportunidades lo vi, bonito como Él es. Un día yo estaba en mi cama y lo vi ahí parado en el jardín junto a la piscina, mirándome a los ojos, con los cabellos largos y sus manos un poco recogidas, como un conejito. Otro día, estaba yo leyendo el libro Camino, de Monseñor Escrivá de Balaguer y lo vi ahí de pie en todo el ángulo de la puerta en mi pieza, pero en blanco y negro, sin colores. Me miraba muy tranquilo, muy normal, pero yo me preguntaba quién soy yo, para que él se fije en mí. Esto ocurrió hace tiempo, mucho antes de esta crisis en el colegio,

pero desde entonces, desde que lo vi que lo sentí más y más cerca, hasta que llegó a hacerme esas caricias en el corazón."

En el segundo caso se trata de Ricardo Jesús B., campesino de 26 años al momento de consultarnos, quien sufre de crisis epilépticas generalizadas desde los 16 años, que nunca pudieron controlar los médicos de la ciudad nortina donde acudía para tratarse. Catorce meses antes de su ingreso al Hospital Psiquiátrico por una psicosis paranoídea, Ricardo Jesús sufrió un status epilepticus de varias horas de duración. Pasada esta serie de crisis el paciente desarrolló un cuadro psicótico y no volvió a tener ataques, a pesar de haber suspendido los medicamentos. Su delirio consistía en lo siguiente: decía que el epiléptico Ricardo había muerto en el momento de sufrir el status y quien había sobrevivido era Jesús y que su misión en la tierra era hacer el bien. Él, Jesús B. había estado en el cielo, sentado a la derecha del Padre, donde se había sentido muy a gusto y podido comprobar que allí todo estaba hecho de oro. Es cierto que él también fue tentado por el demonio, pero logró resistir. Él piensa que los médicos nada pueden hacer por él, porque el enfermo no era Jesús, sino Ricardo, ése del cual todos se reían en la aldea por sus ataques, pero que ya murió. Hoy sobrevive Jesús, que no sería idéntico a Jesucristo, pero sí estaría muy próximo a Él, cuanto más que lleva el mismo nombre... etc. A pesar del tratamiento con altas dosis de neurolépticos el paciente no modificó en nada su delirio. Sin embargo, no volvió a tener crisis; se podría decir que cambió las crisis por la locura. En el pabellón del Hospital estaba siempre de buen humor y se hacía respetar por los demás pacientes. Un día exigió el alta de tan buenas maneras y mostrando una conducta tan irreprochable, que lo dejamos ir. En dos oportunidades nos volvió a visitar: siempre contento, irradiando una ingenua santidad y contando a quien le quería escuchar lo feliz que estaba de no ser ya más un epiléptico, del cual todos se reían y poder, en cambio, cuidar sus cabritas y transmitir la buena noticia a los mortales: "que vendrán tiempos nuevos, tiempos de oro, porque en el cielo todo está hecho de oro...", etc."

Aunque se trata de dos enfermedades muy diferentes, la esquizofrenia y la epilepsia, ambas tienen en común el síndrome paranoídeo caracterizado por delirios y alucinaciones, en este caso en ambos de un contenido místico. Es cierto que Ricardo Jesús, desde su organicidad se nos muestra como mucho más simple y concreto en la explicación de sus contenidos, pero en ambos – y a diferencia de lo que sucede en el mito – el encuentro con Dios ocurre en un *vis-à-vis*, un frente a frente y en el marco de una extrema proximidad y familiaridad. En el caso de Teresa, Jesús se le aparece ahí en el jardín o en su propio dormitorio y ella lo reconoce de inmediato y no queda subyugada por su luz, como sí le ocurrió a Pablo de Tarso camino de Damasco. Ella es incluso capaz de describir detalles del rostro de Jesús, quien se le aparece de frente, mirándola, a diferencia de lo que le ocurre a Eneas, a Moisés o a los discípulos de Emaús. Pero esta cercanía del encuentro no se queda ahí, pues Jesús "le muestra toda su presencia" y, en

cierto modo fundiéndose con ella, "le acaricia el corazón". Los psiquiatras sabemos que cuando un paciente delirante y en particular un esquizofrénico hace una afirmación de este tipo no está diciendo una metáfora; en ese caso no podríamos hablar de delirio. La metáfora es lo contrario del delirio. El delirio se puede entender justamente como una interpretación literal de la metáfora. Teresa experimenta realmente la percepción corporal de que Jesús le acaricia el corazón. Y ¿qué mayor intimidad puede existir que la que se da con alguien que es capaz de acariciar nuestro corazón? En el caso de Ricardo el encuentro se da en el mismo cielo, donde él, transformado mágicamente en Jesucristo a través de su nombre, se sienta a la diestra del Padre. Ahí no experimenta ninguna zozobra, ninguna subyugación, ningún avasallamiento ante la presencia de lo numinoso. Dios se le muestra en todo su esplendor áureo, pero esto no lo sorprende, porque él mismo es un poco como Dios. Su resurrección después de la serie de crisis epilépticas le permite un acceso inmediato al nivel del Creador, nivel desde el cual descenderá para traer la buena nueva a los hombres. Él va a iluminar, con esa luz que irradia del oro celestial, primero a sus vecinos, en el pequeño pueblo de la pre cordillera donde él guarda su rebaño de cabras, y luego a todo aquél que esté dispuesto a recibirla.

En suma, en el ámbito de la locura -y no se trata de dos casos aislados, sino que esto ocurre en la generalidad de los casos- el encuentro con Dios se da en una forma polarmente diferente a lo que sucede en el mito: mientras en este último Dios se manifiesta en su divinidad en el momento de la despedida, al alejarse, ("de espaldas") - como se muestra Venus a Eneas - en la locura aparece en forma directa, inmediata y tan próxima que puede llegarse hasta la total identificación con lo divino, dudando el paciente si él y Dios no son acaso la misma cosa, con lo cual la divinidad pierde, por cierto, toda su grandeza y majestuosidad. "En el delirio religioso deja ya de percibirse esa irradiación, esa luminosidad que procede del mundo de lo divino", afirma Tellenbach en un memorable artículo sobre cómo esos dos radicales antropológicos fundamentales e indispensables para realizar nuestra existencia en la tierra, como son la esperanza y la confianza, respectivamente se desfiguran y en cierto modo se destruyen en las dos grandes formas de enfermar la mente humana: la depresión y la esquizofrenia.

Al comprobar la deformación de lo divino que vemos ocurrir en las proximidades de la locura entendemos que en el Libro Cuarto de la Eneida y ante la perplejidad de Eneas, el dios Mercurio se haya "desvanecido lejos de sus ojos, en una brisa ligera" (En. IV, p. 278), pero también podemos comprender mejor las misteriosas palabras de Yahvéh a Moisés en el Éxodo: "porque no puede verme el hombre y (luego) seguir viviendo"².

CONTRIBUCIONES DE LOS AUTORES

Este ensayo es producto de un seminario de un semestre de duración sobre el tema "Mito y locura", organizado por

Otto Doerr en la Unidad Docente de la Universidad de Chile en el Hospital Psiquiátrico de Santiago y al cual Óscar Velásquez fue invitado a participar como especialista en filosofía y literatura antiguas.

Otto Doerr llevó a cabo los análisis casuísticos y la discusión. Además aportó algunas de las citas bíblicas, *todo el párrafo que se refiere a Plotino*, los casos de los poetas místicos San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila y los versos de los poetas alemanes Friedrich Hölderlin y Rainer Maria Rilke.

Óscar Velásquez aportó sus profundos conocimientos de la Eneida de Virgilio, de la filosofía de Plotino y del Antiguo Testamento.

Ambos autores leyeron y aprobaron el manuscrito final.

BIBLIOGRAFÍA

1. Virgil. The Aeneid I. Great Books of the Western World, 12. Edited by Adler MJ. Chicago-Auckland-London-Madrid-Manila-Paris-Rome-Seoul-Sydney-Tokyo-Toronto: Encyclopaedia Britannica Inc., 1996.
2. The Jerusalem Bible. London: Darton, Longman & Todd, 1966.
3. Saint Augustin. Quaestionum in Heptateuchum. Corpus Christianorum, Vol. XXXII. Turnhout: Brepols, 1958.
4. Gregoire de Nyss. Vie de Moïsse. Paris: Sources Créthiennes, 1968.
5. Rilke RM. Duino Elegies and The Sonnets to Orpheus. Translated by A. Poulin, Jr. Boston: Houghton Mifflin Company, 1977.
6. Hölderlin F. Brot und Wein. Sämtliche Werke. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1961; p. 296.
7. Hölderlin F. Anmerkungen zum Oedipus der Tyrann. Sämtliche Werke. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1961; p. 1188.
8. Plotinus: Enneads IV, Eighth Tractate: The Soul's Decent into Body. Great Books of the Western World. M. J. Adler (Editor in Chief). Chicago, Illinois: New Encyclopaedia Britannica, Inc., 6th Edition, 1996; p. 510.
9. Plotinus: Enneads V, Eighth Tractate: On the Intellectual Beauty. Great Books of the Western World. M. J. Adler (Editor in Chief). Chicago, Illinois: New Encyclopaedia Britannica, Inc., 6th Edition, 1996; p. 557.
10. Rist JM. Plotinus, the road to reality. Cambridge, CUP, 1967.
11. Saint John of the Cross: Spiritual Canticle, First Stanza. The collected works of St. John of the Cross, translated by Kieran Kavanaugh, OCD, and Otilio Rodriguez, OCD, revised edition. Austrian Province of the Teresian Carmel: ICS Publications, 1996.
12. Saint Theresa of Ávila: The Seventh Mansion, Chapter 4, Number 7. London: Thomas Baker, 1921. 3rd ed.
13. Doerr-Zegers O. Fenomenología diferencial de las psicosis paranoides en la epilepsia. Actas Luso-Esp. Neurol. Psiquiatr (Spain). 1992;20(3):120-9.
14. Doerr-Zegers O, Rauh J. Aspectos clínicos y etiopatogénicos de las psicosis epilépticas (esquizomorfias) que evolucionan sin perturbación de la conciencia. Actas Luso-Esp. Neurol. Psiquiatr. (Spain) 1984;12:27-42.
15. Freud S. Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Edited by James Strachey. London: Norton, W. W. and Company, Inc., 2000; p. 271-2.
16. Binswanger L. Schizophrenie. Pfullingen: Neske Verlag, 1957.
17. Blankenburg W. Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Stuttgart: Enke Verlag, 1971.

18. Tellenbach H. Die Dekomposition religiöser Grundakte im Wahn und in der Melancholie. In *Psychiatrie als geistige Medizin*. München: Verlag für angewandte Wissenschaften, 1987; p. 240-7.