

## LA ESCRITURA DE LOS LOCOS: DEVOCIÓN Y MARTIRIO EN LA EDAD MEDIA.

***Francisco de Torres B.***

Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad de Chile  
Becario CONICYT  
Santiago - Chile

*«La locura fascina porque es saber»*  
Foucault, Historia de la locura, Vol I. p. 20

*«Porque la locura de Dios es más sabia que la locura de los hombres»*  
I Cor. 1.21-25

*«Si el loco persiste en la locura, alcanza la sabiduría»*  
William Blake

En el presente texto, se pretende abordar un acto de devoción que ha sido considerado por algunos entendidos como extremo y hasta patológico (1). Incluso atendiendo al contexto histórico y al marco teológico cristiano del s. XIV en que este se produce, el fenómeno parece instalarse fuera de los márgenes que delinear los constructos y consensos sociales sobre la devoción, además de resignificar las características mismas de prácticas como el flagelo y el martirio. Me refiero a un momento específico del desarrollo occidental de la imagen del 'corazón inscrito' que se presenta durante la Alta Edad Media, y que viene a enriquecer y complejizar el valor alegórico que tanto el gesto de escritura como la comprensión de la metáfora del corazón inscrito habían adquirido hasta este momento en los textos hagiográficos y auto hagiográficos ligados a la experiencia interior y que buscaban establecer algún vínculo metafísico con la divinidad. Nos ocuparemos puntualmente de un acto de sacrificio (y por ello de purificación) en que el sacerdote y místico alemán del s. XIV, Heinrich Seuse, toma un estilete y graba en la carne de su pecho, sobre el

corazón, el monograma IHS (2), representación alegórica de la encarnación de Cristo en el hombre. La experiencia de Seuse llega a nosotros de este modo:

*"Un día, como le aconteció y el amor divino surgió en él, fue a su celda, su lugar de recogimiento, entró en una contemplación amorosa y dijo "Dios amoroso, si yo pudiera pensar en un signo de amor que diera testimonio como símbolo eterno del amor entre Tú y yo, uno que no pudiera ser borrado por el olvido". En este estado de fervor hizo a un lado su escapulario, desnudó su pecho, y tomó un estilete en la mano. Mirando su corazón exclamó. "Dios de poder, dame hoy tu fuerza y poder para llevar a cabo mi deseo, porque hoy día quedarás grabado en el fondo de mi corazón". Y empezó a cortar en la carne en línea recta por encima del corazón. Cortó y cortó hacia atrás y hacia adelante, hacia arriba y hacia abajo, hasta que dibujó el nombre IHS sobre su corazón. Por causa de los agudos cortes surgió profusamente la sangre de su carne y corrió por su cuerpo desde su pecho. Por causa de su amor inflamado, gozaba con esta vista y apenas notaba el dolor. Cuando hubo hecho esto, caminó exhausto y sangrante desde su celda hasta el púlpito, debajo del crucifijo. Se arrodilló y dijo "Señor mío y único amor de mi corazón, mira el intenso deseo de mi corazón. Señor mío, no sé cómo hacerte entrar aún más en mi corazón, ni puedo hacerlo. Ay, te ruego, Señor, que tú mismo termines esto entrando con fuerza en el fondo de mi corazón y que dibujes tú mismo tu nombre en mi para que nunca abandones mi corazón" (3)*

Antecediendo a este caso, debemos mencionar que la imagen del «corazón inscrito» está presente como metáfora ya en textos clásicos, y también en los Evangelios, particularmente en la segunda carta de San Pablo a los Corintios (II Corintios 3, 2-3); posteriormente reaparece en su representación como tablilla de cera y más tarde como libro interior, o registro vital del creyente. Todas estas formas, sin embargo, parecen no sobrepasar el carácter alegórico de la imagen del corazón inscrito, y resultan ser más bien una fórmula para expresar un fenómeno, sin ser el fenómeno mismo. Cabe recordar en este punto que "el 'corazón inscrito' ocupa un lugar muy significativo en la metáfora del libro como interioridad e identidad, o como el

lugar de encuentro con la palabra” (4), pero cuyos alcances no sobrepasan la descripción de una experiencia intangible, inasible e invisible. Esto se repite en numerosas experiencias interiores en que el creyente experimenta la encarnación de la Palabra en la carne del corazón (5). San Agustín, con sus *Confesiones*, nos muestra por ejemplo la inscripción en el libro del corazón como un llamado a la conversión; así mismo, ya en el s. III d.C. encontramos testimonios de inscripciones efectuadas por «otros» en el cuerpo, como sucedió con Eulalia y Casiano de Imola; todos estos como ejemplos que invitan a pensar en cómo Cristo se hace presente en el alma atribulada de los creyentes. Sin embargo no vemos, en ninguno de los ejemplos mencionados, que la palabra, el *Logos* original, se haga carne de forma tan tangible como sucede con la experiencia de Seuse, sino que más bien se traduce en experiencias sensoriales vividas exclusivamente por quienes las padecen/sienten, imperceptibles para la comunidad que los observa. En el caso que nos ocupa, por el contrario, parece que el «corazón inscrito» se vuelca a la comunidad, que le asigna un valor devocional superior y reconocible por el mismo sacrificio que conlleva. Así, en la inscripción de Seuse es por una parte, un sacrificio, pero, además “la unión que ocurre en la encarnación de Cristo, ya que sucede en un ser particular, trasciende esto y es mayor que la unión del espíritu de lo bendecido por Dios” (6).

Como caso paradigmático se nos muestra entonces el desgarramiento al que se somete Seuse, pues va más allá de la representación alegórica de la encarnación, logrando llevar al plano de lo tangible una experiencia inmaterial: haciendo visible lo invisible; esto es, la unión de Dios con los hombres (7). Inscribir, cortar, cercenar el cuerpo por voluntad propia adquiere así un valor más complejo que el de la pura metáfora o alegoría del corazón inscrito. Este ejercicio de flagelación y mutilación, lo leemos como un fenómeno en sí mismo, en que confluye una visión de mundo muy hermética, con sistemas de

representación, actos de escritura y de fe aplicables solo a un espacio que propicie tales experiencias visionarias, místicas o extáticas, generalmente reclusos a monasterios o santuarios religiosos. Nos preguntamos entonces sobre lo que motiva al creyente a la flagelación, y cómo esta flagelación supera los iniciales deseos de purificación y alcanza, o a lo menos pretende alcanzar, la unidad con lo divino. Y en esa línea, nos queremos además preguntar qué características del fenómeno permiten distinguir un acto de devoción de uno patológico o de locura.

Para resolver esto, recordemos inicialmente que la relación del creyente o devoto con la divinidad no es tan distinta a la se tenía de los amantes, ya que en la Edad Media, incluso en el s. XIV, era común la "identificación del cuerpo de los santos con el objeto de su amor" (8). Concretamente, la devoción al nombre de Cristo retoma enorme relevancia hacia fines de este período, "en cuanto signo visible de una corriente de piedad popular, como en las predicaciones de los franciscanos Bernardino de Siena (1380-1444) y su discípulo Juan de Capistrano (1386-1456)" (9) y que lograba además, por medio de la inscripción en el corazón ser un "instrumento para la conversión de los incrédulos." (10). Del mismo modo, la letra en la Edad Media se inscribe en una realidad compleja, que altera en gran medida aspectos de la vida cotidiana, y que se corresponde a su vez con los tres pasos de la creación, el pecado y la gracia: escribir, borrar, reescribir (11). Esto nos recuerda el trabajo del escriba medieval que, guiado por un maestro, anónimo y artesanal, evoca en su carácter de tradición oral documentada la forma misma de la creatividad, que no concluye hasta que el acto de escribir y remodelar otros escritos es terminado. Es decir, que el copista o el escriba se ve obligado a retomar la letra para seguir la narración, lo que produce el incesante acto alegórico de tallar sobre lo tallado y con ello lo que Garrido denomina como la "cicatriz de lo medieval" (12), dando lugar, justamente, a la transmisión de los

saberes. Para la teología del s. XIV el conocimiento y la comprensión de los saberes se encuentra en un plano muy diferente al del Renacimiento, ya que en el medioevo cualquier conocimiento alcanzado era por sobre todo un saber revelado por Dios, quien como creador de todas las cosas, lo era también del conocimiento humano. Del mismo modo, en este periodo “cualquier verdad que se presente al término de una investigación conducida por la razón humana, e igualmente el mundo y la misma sabiduría, no son sino la obra y el don de Dios” (13), lo que establece necesariamente una correlación entre ese conocimiento y los medios por los cuales se logra alcanzar, fundamentalmente el lenguaje. La devoción, y específicamente el flagelo al que se somete Seuse era, por lo tanto, entendida no solo como una demostración de fe ni como un intento de purificación física y espiritual; era además, una estrategia para la búsqueda del conocimiento por medio del lenguaje encarnado.

Ante esto, creemos necesario establecer una diferencia respecto de quién es el que transforma un corazón en libro y lo encarna: en primer lugar puede ser entregado, como gracia, por designio divino o, por el contrario, puede hacerse por voluntad propia. Esto establece una primera diferenciación metodológica que nos permitirá caracterizar mejor el último de los casos, que en esta oportunidad nos remite al corazón encarnado de Seuse. Aparentemente, la no posesión del ser amado se traduce, en el caso de los santos y santas, en deseo del o la amante de traer al otro(a) lo hacia sí. Cuando, dentro de la lógica del amor a Dios, el amante es correspondido, la tradición nos muestra de algún modo la concreción de ese amor espiritual a través de experiencias sensoriales que anuncian la llegada del ser amado. Así vemos, por ejemplo, que muchos místicos o visionarios explican la llegada de la divinidad casi siempre como una experiencia fundamentalmente sensorial, ya sea como corazón inscrito o como visión/audición o incluso experiencia gustativa (14), motivada únicamente por el deseo espiritual de la bienvenida.

Sin embargo, parece complejo explicar el fenómeno que lleva a Seuse a la flagelación, pues en este caso el amante no ha alcanzado - o cree no haber alcanzado - el desarrollo espiritual para recibir la gracia divina, y aunque deseoso de recibir al ser amado, no logra experimentar este estímulo sensorial.

De este modo, la inscripción en el corazón de Seuse, es más que nada una búsqueda, pero que luego será interpretada como un encuentro. Lo que se busca es la unión del espíritu con lo divino, pero que se ve reflejada en el cuerpo. Justamente, la íntima relación entre cuerpo/espíritu que prevalecía en el s. XIV manifiesta la necesidad de buscar la sabiduría y la verdad por medio de una revelación que a Seuse le parece aún esquiva. Si la espiritualidad no alcanza para recoger la sabiduría y la iluminación de Dios, parece necesario pasar a un nivel sensorial, de modo que se asegure, por todas las vías, la aproximación a ese conocimiento. Así mismo, recordemos que "en la devoción medieval, la carne no expresa el rechazo de lo físico, sino la elevación y la transformación de este (mediante prácticas que pueden parecer excesivas), el acceso a la divinidad y después a su comprensión. [...] En el período de 1200 a 1500 el cuerpo asume un nuevo significado religioso" (15).

La misma experiencia de recepción de Dios, más allá de las necesarias lecturas escépticas, no ha sido cuestionada desde una perspectiva crítica cuando esta relación supraterrrenal no es *natural* dentro de los parámetros que, los sujetos instalados en un mismo tejido social, han establecido cultural y teológicamente como legítimos para la validación de este tipo de experiencias. Así, nadie podría haber dicho que el que veía/escuchaba/saboreaba a Dios estaba fuera de sí, siempre y cuando ese sujeto formara parte de una comunidad que validara este tipo de experiencias dentro de un contexto muy definido y delimitado: se le otorga el estatus de 'voz autorizada' solo si su

experiencia responde a los paradigmas teológicos y sociales internos que su comunidad considera estructurales, desechando aquello que está fuera de su composición y sobre todo, lejos del alcance de su comprensión, no solo experiencial, sino epistemológica.

Fuera de esos márgenes, el visionario o el santo podía ser cuestionado o tratado de forma diferente en contraste con el que ya fue previamente reconocido como autoridad. Incluso dentro de esos márgenes, la complejidad de esas experiencias y las consecuencias sociales que las seguían obligaban a los sujetos a vivir una especie de autoexilio, ya sea a través de la vida monástica o de claustro, el exilio o la mortificación como expurgación de una culpa. En este sentido, la figura del santo que acude a la imagen del corazón inscrito para actualizar el rito de la encarnación no está tan lejos de la figura del loco presentada por Foucault, para quien los locos “vivían ordinariamente una existencia errante. Las ciudades los expulsaban con gusto de su recinto; se les dejaba recorrer los campos apartados, cuando no se les podía confiar a un grupo de mercaderes o de peregrinos” (16). Vemos que en ambos casos, el loco y el santo, por una experiencia que supera el orden racional, son víctimas de algún tipo de confinamiento.

Y no sólo eso: la misma devoción sería, en siglos posteriores, catalogada como un tipo de locura, si bien en el s. XIV esta frontera no se encontraba claramente delimitada. Foucault nos grafica esta sintomatología de la locura a través de las etiologías realizadas por Black a partir de sujetos considerados alienados entre 1772 y 1787, estableciendo las siguientes causas de la locura: “disposición hereditaria; embriaguez; exceso de estudio; fiebres; sucesión de partos; obstrucción de las vísceras; contusiones y fracturas; enfermedades venéreas; viruelas; úlceras secadas demasiado pronto; reveses, inquietudes,

penas; amor; celos; *exceso de devoción* y de fidelidad a la secta de los metodistas; orgullo" (17).

Si el exceso de devoción pudo haber sido entendida como un ejemplo de alienación, en casos muy particulares, no es de extrañar que muchas de las características del loco y del santo entraran en conflicto. No es menos significativo que "en la Baja Edad Media y el Renacimiento, la locura se había convertido –después de la lepra – en el azote que suscita miedo, afán de separación y necesidad de purificación" (18), y por lo tanto en uno de los mecanismos más recurrentes de aproximación Dios mediante rituales de fe y de devoción. Dentro de esta lógica de búsqueda de la salvación por medio del sacrificio, la expulsión del loco de sus espacios no era una práctica aleatoria e indiscriminada, sino muy por el contrario, parece correcto afirmar que "no se expulsaba sino a los extraños, y que cada ciudad aceptaba encargarse exclusivamente de aquellos que se contaban entre sus ciudadanos. ¿No se encuentran, en efecto, en la contabilidad de ciertas ciudades medievales, subvenciones destinadas a los locos, o donaciones hechas en favor de los insensatos?" (19). ¿Y si el insensato, el estulto o alienada resultaba ser un sujeto con algún cargo reconocido por la comunidad? ¿No se les expulsaba porque representaban algún beneficio (moral o político) para la comunidad en la cual se entraba, o simplemente porque existían resguardos sociales para quienes, desde la locura, ostentaban algún grado de poder?

La respuesta, a nuestro juicio, tiene que ver con que el loco es asociado también a un tipo de saberes y de un sentido de verdad que debe ser acogido, si bien no del todo comprendido. Esto, sin embargo, no evitaba que el «loco» sufriera algún tipo de exclusión, aunque no siempre con las mismas características. Como indica Guglielmi, socialmente "siempre hay exclusión del loco. Pero puede darse exclusión-inferioridad; exclusión-igualdad;



exclusión-superioridad. Es importante destacar, tal como lo hace Lefebvre, la situación constante de exterioridad del estulto con respecto al grupo” (20) , lo cual nos parece aplicable también al espacio del monasterio y, específicamente, al claustro. En este sentido, parece ser que el caso de Seuse nos muestra a un loco excluido por su superioridad, en tanto busca acceder a una sabiduría que nadie más que él y su propia conciencia pueden comprender ni aceptar, y cuya forma de acceso es observada, celebrada, mas no necesaria o habitualmente imitada.

Refiriéndose a la Nave de los Locos o al *Narrenschiff*, Foucault explica un aspecto radical para entender el sentido que toma la locura en el Edad Media y “es que la circulación de los locos, el ademán que los expulsa, su partida y embarco, no tienen todo su sentido en el solo nivel de la utilidad social o de la seguridad de los ciudadanos. Hay otras significaciones más próximas a los ritos, indudablemente; y aun podemos descifrar algunas huellas. Por ejemplo, el acceso a las iglesias estaba prohibido a los locos, aunque el derecho eclesiástico no les vedaba los sacramentos. *La Iglesia no sanciona al sacerdote que se vuelve loco; pero en Nuremberg, en 1421, un sacerdote loco es expulsado con especial solemnidad, como si la impureza fuera multiplicada por el carácter sagrado del personaje, y la ciudad toma de su presupuesto el dinero que debe servir al cura como viático.* En ocasiones, algunos locos eran azotados públicamente, y como una especie de juego, los ciudadanos los perseguían simulando una carrera, y los expulsaban de la ciudad golpeándolos con varas” (21).

Como vemos, la locura no solo es entendida en la Edad Media como una pérdida de sentido o distanciamiento de las conductas socialmente aceptadas, sino que además representa una forma diferente de aproximación al conocimiento, pero que la comunidad no logra descifrar del todo. Caso especial

es lo que sucede con el loco/santo, quien representa justamente lo contrario a la estulticia o la alienación. Parece que ser que este tipo de locura «superior» se relacionaba más con un saber revelado, vetado al resto de los hombres que con el sinsentido. El conocimiento que dicta el loco/santo “es saber, ante todo, porque todas esas figuras absurdas son en realidad los elementos de un conocimiento difícil, cerrado y esotérico. Estas formas extrañas se colocan, todas, en el espacio del gran secreto; [...] es tentado por ese saber, tan próximo y tan lejano, que se le ofrece y lo esquiva al mismo tiempo, por la sonrisa del *grylle*; el movimiento de retroceso del santo no indica más que su negativa de franquear los límites permitidos del saber” (22). El loco/santo no es o no representa, en estos términos, lo mismo que la estulticia, entendida en su acepción social y no psiquiátrica (23). Este tipo particular de locura lleva consigo un signo de verdad, que conduce al sujeto hacia un saber revelado esquivo para el resto de los hombres. Así, “si la locura arrastra a los hombres a una ceguera que los pierde, el loco al contrario, recuerda a cada uno su verdad. En la comedia, donde cada personaje engaña a los otros y se engaña a sí mismo, el loco representa la comedia de segundo grado; el engaño del engaño” (24).

A partir de esta similitudes, y aunque no cabe duda de que quien experimenta la inscripción del corazón, vive una experiencia interior superior, debemos cuestionarnos si podemos decir lo mismo de quien por sus propios medios marca su carne y deja en ella una cicatriz. A todas luces es un acto de fe, que además expresa con ese acto que lo inscrito está allí con tinta indeleble. Parece ser que el santo, el visionario, y en alguna medida el místico, comparten algunas características con la figura del loco o *stultus*, pues para ninguno de los dos grupos el origen tiene relevancia, como tampoco lo tiene el lugar, transformándose en sujetos que carecen de identidad, en tanto no son reconocidos como sujetos en ninguna parte más que por la experiencia interior

que los define: locura/cordura. Frente a esto se debe realizar una puntualización. Henry Souse, al parecer se encontraba en un momento social de tránsito entre la concepción negativa del loco, proveniente del Antiguo Testamento, y la visión más positiva, proveniente del Nuevo Testamento. Mientras que esta surgía fundamentalmente del evangelio de San Pablo, aquella surge del Deuteronomio, Jeremías y los Salmos. Para la visión negativa, "las palabras necio y loco se aplican a quienes desconocen a Dios, son sinónimos de impío" (25), en tanto, la visión positiva, le adjudica a la locura la cualidad de ser portadora de una sabiduría cargada de valores positivos.

Aunque sabemos que durante la Edad Media la locura estaba en la cima de "la jerarquía de los vicios" y que "los insensatos pasajeros del *Narrenschiff* retratados por Brant son avaros, delatores, borrachos, aquellos que se entregan a la orgía y el desorden, quienes interpretan mal las Escrituras, los adúlteros, etc." (26) desde cierta perspectiva teológica, la locura podía provenir de Dios, siendo el hombre común incapaz de notarlo. Esta figura del loco como portador de la verdad es recurrente en el teatro medieval y sobre todo renacentista, especialmente en las farsas y *soties*. Esto establece un vínculo y genera un antecedente de la literatura humanista, donde "la locura también se sitúa en el centro de la verdad y la razón, y aparece asociada a la sabiduría" (27). Si se nos permitiese realizar una lectura humanista de actos de devoción extremos durante el s. XIV, observaremos que ya la locura, la locura de Dios, era interpretada como una forma de acceder a la verdad.

Junto a lo anterior, recordemos que entre los místicos del s. XV la actualización de la *Narrentanz*, la Nave de los Locos, "se ha convertido en el motivo del alma como una barquilla abandonada, que navega por un mar infinito de deseos, por el campo estéril de las preocupaciones y de la

ignorancia, entre los falsos reflejos del saber, en pleno centro de la sinrazón mundana; navecilla que es presa de la gran locura del mar, si no sabe echar el ancla sólida, la fe, o desplegar sus velas espirituales para que el soplo de Dios la conduzca a puerto.” (28), por lo que la filiación entre el loco y el santo parece estar ligada por la deriva, pero también por la posesión de un saber que supera la racionalidad y que no atenta, necesariamente, contra ella. Entonces, será necesario determinar de qué modo se construía la figura del loco durante la Edad Media, atendiendo a las capacidades intelectivas y espirituales que se le atribuían/negaban.

Desde el punto de vista médico, para la determinación de la locura adquieren relevancia los humores como los causantes de diversas y complejas afecciones mentales. La bilis amarilla mezclada con la bilis negra, sería la causa de la melancolía, que durante la Edad Media abarcaba gran parte de las explicaciones de alienación mental. Ahora, desde la mirada teológica, la condición asignada al loco no es del todo diferente. Existían dos opciones: o “es un blasfemo por medio del cual habla el demonio, [...] o bien, es un poseído de Dios que pasa por loco a los ojos del mundo” (29). No es menos importante indicar además que “desde hacía mucho tiempo, los médicos temían los efectos de una devoción demasiado severa, o de una creencia demasiado viva. Un exceso de rigor moral, una excesiva inquietud por la salvación y la vida futura, a menudo son suficientes para provocar la melancolía” (30).

En este sentido, Seuse presenta rasgos tanto de locura como de santidad, que lo transforman en un personaje complejo, que fue ejemplo de devoción, pero que también fue incomprendido muchas veces por sus contemporáneos, atónitos ante los actos de flagelación y martirio extremos (31). Tan extremos que incluso él mismo aconsejaba y evitaba que sus

discípulos los practicaran (32), razón que lo llevó a disminuir su frecuencia e intensidad con el pasar de los años. No cabe duda que es acá el sentido de expurgación lo que mueve a Seuse al dolor, pues “incluso antes de Pinel, ya había habido análisis en los cuales la religión aparecía como un medio de satisfacción o de represión de las pasiones.” (33), del mismo modo que para Moehsen “la religión es el vínculo entre el hombre y la falta, entre el hombre y el castigo: bajo la forma de síntesis autoritaria, suprime realmente la falta, por medio del castigo; si al contrario, ella se relaja, o la falta permanece en las formas ideales del remordimiento de conciencia, de la maceración espiritual, en estos casos, la religión conduce directamente a la locura; la consistencia del medio religioso es el único medio que permite al hombre escapar de la alienación debida al delirio desmesurado de su falta” (34).

Así surge entonces la posibilidad de hablar de locura como una enfermedad del espíritu y no (solo) de la mente, tal como lo propondría posteriormente Doublet (35) con sus cuatro clases de enfermedades. Dado que “respetar la locura no es lo mismo que descifrar en ella el accidente involuntario e inevitable de la enfermedad, sino reconocer este límite inferior de la verdad humana, límite no accidental, sino esencial. Así como la muerte es el término de la vida humana desde el punto de vista del tiempo, así la locura es el término desde el punto de vista de la animalidad; y así como la muerte ha sido santificada por la muerte del Cristo, la locura, con todo lo que tiene de más bestial, lo ha sido también” (36). La locura es ahora la sublimación del conflicto de un saber buscado y no encontrado. La locura se transforma en la consecuencia de una derrota, pero que al mismo tiempo adquiere valor en el solo hecho de ser una permanente búsqueda. En principio, la locura es la ausencia de duda y que se pretende resolver “haciendo sensible algo que no lo convence del todo de su existencia” (37). En este caso, si el sujeto no es loco, entonces es un enfermo del espíritu. El acto de cortar la carne en busca del

corazón inscrito, nos remite justamente al deseo de tornar tangible algo intangible, de buscar aquello de lo que, por su mismo carácter, no puede ser comprobado.

De este modo, y solo a partir de los tratados médicos de Doublet, Seuse podría ser catalogado como un melancólico. Y aunque nuestro interés no realizar diagnósticos, sino intentar comprender las razones que motivan una acción, parece interesante barajar estas lecturas: la melancolía "es un delirio continuo que difiere de la manía en dos cosas; la primera en que el delirio melancólico se limita a un solo objeto que se llama *punto melancólico*; la segunda en que el delirio es alegre o serio, pero siempre pacífico; así, la melancolía sólo difiere de la manía en más o menos; y es verdad que varios melancólicos se vuelven maníacos, y que varios maníacos a medio curar o en el intervalo de sus accesos son melancólicos" (38). Así, es posible observar a Seuse como un sujeto melancólico si se reconoce que el amado es su único objeto melancólico, y el delirio es la comunión permanente con Dios a través de la encarnación de Cristo en el corazón.

Más allá de esta relación, es interesante observar que la acción de inscribir el corazón se vuelve un acto de búsqueda y de redención, pero siempre desde una culpabilidad y/o una carencia. Así, se entiende que "los trastornos psíquicos son una enfermedad del alma, una lepra moral, que pueden curar los ritos religiosos y la penitencia. La misericordia divina es una terapia aleatoria, pero muy solicitada. El empirismo médico y la búsqueda del milagro, se practican al mismo tiempo" (39). Seuse realiza el rito del corte y la cicatrización como acto de fe y de purificación, de escribir, modelar, pero no de borrar, indicando con ello la inmanencia de la unión con Cristo.

Finalmente, entendemos que "en el marco de un pensamiento que une al cuerpo y el alma en una unidad *psicosomática*, la enfermedad psíquica manifiesta, ya sea, toda la realidad del pecado y de la falta, la venganza divina o los ataques de Satanás" (40) y es justamente la creación, el pecado original



y la redención lo que queda inscrito bajo el IHS de Seuse. No podemos dejar de mencionar que “[las obras] si están provistas de eficacia para la salvación, tienen un valor de indicación y de testimonio para la fe” (41), con lo cual Seuse pasaría a ser un transmisor de la Encarnación y de la devoción por el nombre de Cristo de enorme eficacia, pues encierra en su misma ejecución la salvación del hombre por la Palabra.

© **Francisco de Torres B.**