

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía IV



**DESDE EL TÉRMINO HACIA LA VIRTUD. UN ANÁLISIS
DE LA MENTE CREADORA Y SU EFICACIA
PROSPECTIVA**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

María Asunción Ayensa Remírez

Bajo la dirección de la Doctora:

Ana María Leyra Soriano

Madrid, 2003

ISBN: 84-669-1875-2

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

Departamento de Filosofía IV



**DESDE EL TÉRMINO MEDIO HACIA LA VIRTUD.
UN ANÁLISIS DE LA MENTE CREADORA
Y SU EFICACIA PROSPECTIVA.**

**Tesis Doctoral presentada por:
M^a Asunción Ayensa Remírez**

**Dirigida por la Profesora:
D^a Ana María Leyra Soriano**

Madrid, 2003

**DESDE EL TÉRMINO MEDIO HACIA LA
VIRTUD.
UN ANÁLISIS DE LA MENTE CREADORA Y SU
EFICACIA PROSPECTIVA.**

M^a Asunción Ayensa Remírez

Madrid, 2003

NOTA PRELIMINAR

En el título de esta tesis hemos utilizado las preposiciones *desde* y *hacia* por cuanto indican mayor dinamismo que *de* y *hasta*. Con la preposición *desde* señalamos que nuestro punto de partida analítico no es fijo sino que, por el contrario, se trata de un principio activo cuya evolución va adaptándose al descubrimiento de nuevos datos que aportan información sobre nuestro pasado perdido en el tiempo. En el mismo sentido, la preposición *hacia* apunta que el término *hacia el que proyectamos nuestras argumentaciones también es dinámico*, indicándonos la dirección del movimiento del citado término. Esta aclaración es primordial para la defensa de nuestra tesis: no existen principios o fundamentos estáticos, únicos, desde los que se pueda explicar cualquier investigación; solamente los utilizamos como variables orientativas en el desarrollo de nuestros estudios. Por otra parte, es preciso recordar los efectos a los que nos han llevado las proyecciones idealistas o de cualquier sistema cerrado que, partiendo de un principio único e inmutable, se intentan aplicar al ámbito abierto de la vida.

PROLOGO

Nuestro trabajo ha pretendido mostrar la capacidad de la mente creadora, su eficacia prospectiva que posibilita que la realidad humana sea una realidad exuberante y abierta, con infinitas posibilidades. Para ello hemos hecho un seguimiento del desarrollo del imaginario dentro del campo antropológico. Paralelamente hemos intentado hacer una revisión de la esquizofrenia y otras alteraciones mentales interrogándonos sobre el origen y proyección de los fundamentalismos, considerando que el tema posee en sí mismo interés y actualidad, por cuanto creemos es la causa que domina y detiene el proceso creativo. Mediante la conciliación del diálogo entre las humanidades y las ciencias optamos por una explicación última: el estudio de la plasticidad cerebral por parte de los neurobiólogos, que apoye nuestras tesis. Por supuesto que esta tesis no agota el tema; es simplemente un intento de aproximación al estudio de la realidad humana a partir de las posibilidades creativas de la mente, un intento de contribuir a evitar las atrocidades que unos seres imponen a otros mediante el uso de la fuerza, o en nombre de una razón, por absoluta, irracional.

El enfoque de nuestra tesis es escéptico en cuanto a la potencia de los fines. La Historia ha demostrado que los intentos de asegurar el futuro mediante procedimientos lógicos o perfectos han posibilitado el desarrollo del mal con una fuerza aún mayor. Estamos en contra de construir nuestro futuro desde la consideración de una razón sujeta a la lógica de la identidad, por cuanto no existen certezas últimas ni soluciones definitivas. Defendemos, por tanto, el

uso de medios provisionales y revisables. Por otro lado los discursos de naturaleza estética y ética no plantean argumentaciones diferentes sino que convergen en múltiples formas, precisamente por su propia permeabilidad, señal inequívoca de su dinamismo.

En cuanto a la metodología de trabajo, nuestra tesis parte de una bibliografía de referencia. Se trata de un conjunto de publicaciones de las que el contenido de la obra es seleccionado y redactado en función de sus líneas de investigación. Desde esta bibliografía-fuente hemos pasado a otras fuentes intermedias y específicas. En la metodología bibliográfica hemos pretendido, al menos *in intentio*, que esté siempre presente el factor unificador, aunque no siempre ha sido posible puesto que algunos textos tratan en exclusividad el tema al que nos referimos en cada capítulo y otros hacen mención casual del mismo. De igual forma, hemos intentado no ignorar bibliografía de contraste para dar de este modo más objetividad a la investigación. Desde la consideración de que un mismo autor puede haber analizado temas diferentes, su bibliografía la hemos reflejado en todos los temas por él tratados. Nuestra bibliografía selectiva ha intentado avalar, definir y promover las partes independientes del tema así como nuestra posición ante el mismo. Al tratarse de un trabajo temático hemos utilizado, siempre que hemos podido, bibliografía traducida al castellano, salvo en aquellos casos que hemos preferido cambiar el sentido de la traducción, para lo cual hemos tenido que hacer uso de la edición original.

Por último, nuestro trabajo está organizado de la siguiente manera: Una introducción para exponer la plasticidad del cerebro mediante los estudios llevados a cabo por las neurociencias. A continuación, el primer capítulo desarrolla el trayecto antropológico de lo imaginario. Un segundo capítulo pone de manifiesto la evolución histórica que posibilita el paso de una sociedad más horizontal y solidaria a otra más jerarquizada, en la cual se impone la fuerza sobre la razón. El tercer capítulo trata de las alteraciones mentales, que creemos consecuencia de lo expuesto en los anteriores capítulos. Por último cerramos el trabajo con un apartado de conclusiones y otro que recoge la bibliografía, citada y general.

INDICE GENERAL

NOTA PRELIMINAR.....	5
PROLOGO	9
TESIS DOCTORAL	17
INTRODUCCIÓN.....	19
FILOSOFÍA Y NEUROCIENCIAS: NUEVAS PERSPECTIVAS EN EL ESTUDIO DEL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE	19
BASES NEUROBIOLÓGICAS DE LA MEMORIA	43
CAPÍTULO I	57
FORMACIÓN DE LAS ESTRUCTURAS	57
ANTROPOLÓGICAS DE LA IMAGINACIÓN Y	57
LA ACTIVIDAD CREATIVA.....	57
INTRODUCCIÓN.....	57
TRAYECTO ANTROPOLÓGICO DE LA IMAGINACIÓN	66
RÉGIMEN DIURNO Y RÉGIMEN NOCTURNO DE LA IMAGEN	75
LA FANTÁSTICA TRASCENDENTAL.....	141
EL ESPACIO COMO CONDICIÓN "A PRIORI" DEL SÍMBOLO.....	150
LA RETÓRICA COMO TÉRMINO MEDIO ENTRE LA IMAGINACIÓN Y LA RAZÓN	153
CAPÍTULO II.....	163
TRAUMA HISTÓRICO. DE LAS SOCIEDADES	163
PREPATRIARCALES O NATURALISTAS A LAS	163
SOCIEDADES PATRIARCALES O IDEALISTAS. INVERSIÓN DEL SIGNIFICADO DE LOS SÍMBOLOS BAJO CULTURAS DIFERENTES.....	163
INTRODUCCIÓN.....	163
EL MITO COMO FUENTE PRINCIPAL DE INVESTIGACIÓN.....	165
DISTINTAS ETAPAS EN LA EVOLUCIÓN HUMANA	171
LOS ALBORES DE LA CIVILIZACIÓN	177
DEL CALIZ A LA ESPADA. CAMBIO SOCIAL E IDEOLÓGICO FUNDAMENTAL.....	188
RESURGIMIENTO EN LA GRECIA CLÁSICA DE LOS VALORES ANTIGUOS	212
ASPECTOS DEL PRINCIPIO FEMENINO EN LA DIVINIDAD.....	215
LOS DOGMAS MONOTEÍSTAS. EL PODER HACE EL DERECHO.....	222

EL TRÁGICO SALTO DE UNA RELIGIÓN COMO JUEGO A UNA RELIGIÓN COMO SISTEMA CERRADO. FRAGILIDAD DE LOS SISTEMAS.	235
MOVIMIENTOS CICLICOS DE LA HISTORIA	245
PERVERSIONES DE LA RAZÓN SIN INTUICIÓN	252
INTERIORIZACIÓN DE LOS MITOS	256
PROPUESTAS PARA UNA EVOLUCIÓN MADURA	264
CAPÍTULO III	287
DEL FUNDAMENTALISMO A LA ESQUIZOFRENIA	287
INTRODUCCIÓN	287
INFLUENCIA DEL MEDIO EN LA SALUD MENTAL.....	289
EL ARTE EN ARAS DE LA TÉCNICA	297
PSICOPATOLOGÍA DEL PENSAMIENTO DIALÉCTICO	307
INFLUENCIA DEL MEDIO EN LA EVOLUCIÓN E INVOLUCIÓN DE LA MENTE HUMANA.	312
ARTE Y LOCURA	327
STRINDBERG	333
VAN GOGH	365
ARTE ESQUIZOFRÉNICO	387
CONCLUSIONES	403
BIBLIOGRAFIA	441
BIBLIOGRAFIA CITADA.....	443
BIBLIOGRAFIA GENERAL	451

TESIS DOCTORAL

**DESDE EL TÉRMINO MEDIO HACIA LA VIRTUD.
UN ANÁLISIS DE LA MENTE CREADORA Y SU EFICACIA
PROSPECTIVA.**

INTRODUCCIÓN

FILOSOFÍA Y NEUROCIENCIAS: Nuevas perspectivas en el estudio del conocimiento del hombre

El hombre, a través de su experiencia personal, a través de la acción vital de la reflexión, siempre se ha planteado el tema de su propia naturaleza, del ser, de la unidad del mundo, de su relación con el resto de los hombres y con la vida, en un intento de satisfacer la necesidad de encontrar un fin último que dé sentido a su destino como individuo. Estas no son cuestiones de ahora, sino de siempre, consustanciales al hombre mismo. Dado que el conocimiento se ha ido formando en el curso de la propia historia, las respuestas a estas preguntas son perspectivas individuales según el contexto histórico en que estén situadas. De este modo encontramos posturas diametralmente opuestas, al menos en sus planteamientos: el espiritual de San Agustín. ¿Es que alguien puede ser autor de sí mismo? ¿O existe algún otro cauce por donde nos llegue el ser y la vida fuera de tu autonomía sobre nosotros, Señor?,¹ o el biológico de Wilson, "si el cerebro es una máquina de 10.000 millones de células nerviosas y la mente puede explicarse como la actividad conjunta de un número finito de reacciones químicas y eléctricas, estos linderos limitan el prospecto humano, somos

¹ SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, trad. José Cosgaya, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986, p. 31.

biológicos y nuestras almas no pueden volar libremente".² Por supuesto que estas posturas no son únicas, puesto que existe un amplio espectro de creencias incontrastadas: Demócrito, Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Hume, Freud, Sartre, Skinner, Lorenz y otros, cada uno de ellos con sus personales puntos de vista. Ciertamente que las reflexiones de los científicos del cerebro, por un lado, y los presupuestos científicos de los filósofos, por otro, permiten la aparición de una nueva forma de hacer filosofía, o de filosofar, por cuanto el filósofo es conocedor de la biología moderna y el científico propone cuestiones más allá de las meramente científicas.

Quizás la duda, o mejor dicho, la desesperanza que nos producen estos planteamientos, tiene su origen en la raíz fundamental del debate: el tema de la naturaleza humana, abordado desde dos premisas fundamentales: a) lo material de la naturaleza del hombre, consustancial a su propia evolución universal o b) lo espiritual, considerando al hombre fuera de toda dimensión espacio-temporal. Es evidente que ambas posturas no pueden considerarse únicas en cuanto al planteamiento del problema de la naturaleza humana; el hombre no vive solo sino en sociedad y, como tal, su comportamiento está determinado por sus relaciones con los demás hombres. El estudio de las sociedades se ha hecho siempre en función de los parámetros que definen esa sociedad en un tiempo histórico determinado: el existencialista de Camus, Sartre; el conductista de Watson y Skinner; el biólogo de Lorenz; el psicoanalista de Freud; el genetista de Wilson o el lingüístico de Chomsky. Planteamientos que intentan aclarar qué es el hombre en tanto ser social.

² WILSON, E. O.: *Sobre la naturaleza humana*, trad. Mayo Antonio Sánchez, Fondo de

Los estudios de Darwin plantean la cuestión de la naturaleza humana como objeto de estudio experimental, gracias al cual puede explicar "cómo el hombre y los demás animales vertebrados se hallan contruidos según el mismo modelo general, cómo atraviesan todos idénticos estadios primeros de desarrollo, y cómo finalmente, conservan ciertos rudimentos comunes".³ Wilson, por otro lado, considera que toda especie animal sobre la tierra está determinada por su propia historia genética: "ninguna especie, incluida la nuestra, posee un propósito más allá de los imperativos creados por su historia genética".⁴ Esta argumentación podría eclipsar cualquier meta que se hayan planteado las sociedades humanas, eliminando sus particularidades, como si el hombre viviese en una sociedad total, predeterminada. Pero no olvidemos que el planteamiento de Wilson es biólogo, lo que le permite poner de manifiesto un segundo dilema: el hombre ha de elegir entre las premisas éticas inherentes a su naturaleza biológica y las registradas en su cerebro, siendo éste la única salida posible a la verdadera definición del hombre: "el problema de la ciencia es medir la estrechez de las limitaciones causadas por la programación, encontrar su fuente en el cerebro, y descifrar su importancia mediante la reconstrucción de la historia evolutiva de la mente".⁵

Por consiguiente, el cerebro va a ser el origen de ese inmenso mundo de leyes y normas que rigen las relaciones del hombre y su estudio nos ayudará en la comprensión de la filosofía y la teoría del conocimiento, de la estética, la moral, la ética y la religión. Las neurociencias

Cultura Económica, Madrid 1983, p. 13.

³ DARWIN, Ch.: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Edaf, Madrid, 1972, p. 27.

⁴ WILSON, E, op. cit., p. 14.

⁵ *Ibidem*, p. 21.

actuales permiten, como afirma el neurobiólogo Semir Zeki, la contribución de la filosofía a la comprensión de la mente: "sólo a través del conocimiento de la neurobiología", escribe "podrán los filósofos del futuro tener la esperanza de realizar alguna aportación sustancial a la comprensión de la mente".⁶ Esto supondría la consideración del filósofo como un científico/pensador teórico, que cohesiona la interdisciplinariedad de las ciencias. Se trataría, además, de tender un puente entre las disciplinas de las humanidades y las disciplinas científicas, eternamente separadas y, a la vez, eternamente reivindicado su acercamiento. Planteamientos como el interdisciplinario de Schrödinger, "toda investigación especializada únicamente posee un valor auténtico en el contexto de la totalidad del saber",⁷ o el integrador de Wilson, el cual cree que estamos a punto de que se unan "la biología y las ciencias sociales y que como consecuencia finalmente se unirán las dos culturas",⁸ corroboran la tendencia anteriormente expuesta. Pero ¿cómo ha de llevarse a cabo la unificación, la integración? Desde la consideración de que, si bien cada nivel de descripción requiere un lenguaje diferente, todos, en su conjunto, se refieren a la misma realidad; solamente que los vemos desde planos y con instrumentos de observación diferentes. Esta sería la auténtica riqueza que supone la integración entre las humanidades y las ciencias.

La relación cerebro-mente, requiere distintos niveles de conocimiento; cada nivel utiliza un lenguaje diferente, como decíamos anteriormente. El nivel de realidad

⁶ ZEKI, S: *Una visión del cerebro*, trad. Joan Soler, Ariel, Barcelona, 1995, p. 23.

⁷ SCHRÖDINGER, E.: *Ciencia y humanismo*, trad. Francisco Martín, Tusquets, Barcelona 1985, p. 17.

⁸ WILSON, E, op. cit., p. 26.

que es la dinámica cerebral (moléculas, neuronas y circuitos) es el mismo nivel de realidad de los procesos mentales, aunque los análisis, el estudio, la descripción y el lenguaje utilizado son diferentes, vistos a diferentes niveles de observación, con diferentes metodologías y lenguajes descriptivos y de comunicación: "la tarea de la ciencia cognitiva es caracterizar el cerebro no a nivel de las células nerviosas ni al nivel de los estados mentales conscientes, sino más bien al nivel de su funcionamiento como un sistema de procesamiento de la información".⁹ Por otra parte, los distintos modelos de estudio de la actividad humana aportan claridad a los estudios de la consciencia y de la inconsciencia. Así, la psicología factorial de la inteligencia utiliza el modelo geográfico que diseña el mapa del territorio mental; el modelo computacional, propio de la psicología cognitiva de procesamiento de información y la inteligencia artificial, clasifica el sistema mental humano dentro de los sistemas inteligentes naturales y artificiales; un tercer modelo, el epistemológico, propio de la epistemología genética piagetiana, considera la inteligencia como una prolongación de los procesos adaptativos con las invariantes funcionales de asimilación, acomodación, adaptación y organización. La perspectiva sociocultural interacciona al ser humano con su medio físico y sociocultural, proporcionando el modelo socioantropológico de los psicólogos Vygotski y Leontiev. Por último, las aportaciones de neurocientíficos como Luria; Penfield, Gazzaniga y otros, diseñan un modelo neuropsicológico que estudia la estructura y el funcionamiento del cerebro. De esta forma podemos comprobar que el estudio de la relación cerebro-mente necesita de las

⁹ SEARLE, J.: *Mentes, cerebros y ciencia*, trad. Luis Valdés, Cátedra, Madrid, 1985, p. 50.

aportaciones de disciplinas que abarcan todo el arco del saber o, dicho en otras palabras, el estudio ha de ser abordado desde la multidisciplinariedad de las ciencias

Las neurociencias van conformando al hombre como producto de un trasiego constante de información entre su cerebro y su cuerpo, y entre éstos y el entorno. Carlos Gurméndez, en su *Crítica de la Pasión Pura*, defiende el control racional del cuerpo con respecto a todos sus actos: El automatismo (feedback) de organismos confirma el carácter autoregulator de sus funciones; es decir, cada acto que se inicia y también el que está ya en movimiento, pueden ser corregidos por el cuerpo mismo, dando marcha atrás o avanzando, con el fin de una mejor reorientación y más perfecta realización del acto emprendido.¹⁰ La relación con el medio hace que el cuerpo humano adquiera nuevas y diferentes funciones, hasta alcanzar el desarrollo de las actividades psíquicas superiores: "la actividad psíquica es el cuerpo en acción".¹¹ Sin embargo, no considera la motricidad como el único origen de la actividad consciente, sino a todo el sistema funcional del cuerpo. Para el filósofo no existe acción sin pasión que la preceda, ni pasión sin una acción que la remate. El cuerpo es pasión porque recibe sensaciones del mundo exterior, y es acción de su propia receptividad sensitiva. Por tanto se puede decir que no existe separación entre conciencia e inconsciencia. La psique, es para él, "el cuerpo activo actuando sobre el mundo, y el cuerpo la externa interioridad de la psique".¹² Como afirma Whitehead, la conciencia presupone la experiencia, y no a la inversa. Es

¹⁰ GURMÉNDEZ, C.: *Crítica de la Pasión Pura* (vol 1), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989, p. 12.

¹¹ *Ibidem*, p. 13.

¹² *Ibidem*, p. 31.

decir, que la actividad cognoscitiva no es obra de un espíritu incorpóreo, sino de la aventura que vive el cuerpo en el mundo objetivo que le rodea; pues es el reflejo de orientación el que exige comparar los estímulos nuevos con los ya experimentados para saber si se trata de una novedad y prepararnos a movilizar el organismo: "el reflejo de orientación está muy vinculado a los mecanismos de la memoria, que garantiza la posibilidad de comparar las señales recibidas...Mediante la memoria se establece una comparación entre lo que siento y la realidad de la nueva sensación".¹³ El conocimiento no es nunca puro ni desinteresado, pues siempre responde a una finalidad del sujeto perceptor: "Pensar es recoger las impresiones del mundo exterior, estudiarlas y valorarlas. Es un abrir pensativo de los ojos a todas las posibilidades de la realidad, para poder orientarse en su bosque".¹⁴ Las nuevas tecnologías como los ordenadores y las técnicas de neuroimagen (Tomografía Axial Computadorizada TAC, Resonancia Magnética RM, Resonancia Magnética Funcional RMF, Tomografía Computadorizada por Emisión de Fotones Simples SPECT, Tomografía por Emisión de positrones PET) permiten sofisticadas investigaciones que abren nuevos interrogantes.¹⁵ De esta forma, cerebro y cuerpo se identifican como historia personal del hombre identificada con filogenia y ontogenia. El cuerpo, sistema de sistemas coordinado por el cerebro, cuyas funciones tienen por finalidad su conservación, equilibrio y armonía psicofísica, viene a ser objeto y sujeto unidos.

¹³ *Ibíd.*, p. 45.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 57.

¹⁵ Cfr. GARCÍA GARCÍA, E.: "Epistemología y Neuropsicología cognitiva", en E. García García, J. Muñoz (comps.): *La teoría evolucionista del conocimiento*, Editorial Complutense, Madrid, 1999, pp. 129-210.

Toda ciencia es función de la psique y todo conocimiento tiene sus raíces en ella. Si la psique posee también una forma de existencia oscura, no accesible inmediatamente a la conciencia, nuestro conocimiento ha de ser imperfecto en un grado indeterminable. Por eso Jung advierte: "Lo que en la enfermedad del espíritu sale brutalmente a la luz, en la neurosis queda oculto en el fondo, pero desde allí influye sin embargo sobre la conciencia...Por eso, en todos los casos de disociación surge la necesidad de la integración de lo inconsciente en la conciencia. Se trata de un proceso sintético que yo he denominado 'proceso de individuación'".¹⁶

De esta forma, la validez del conocimiento consciente queda puesta en cuestión; la teoría del conocimiento pone al conocimiento humano ciertos límites, de los que se separó la filosofía kantiana. Kant concibe la filosofía como instancia de fundamentación del conocimiento a partir de principios que sólo ella está en disposición de descubrir. Desde esta perspectiva, muchos piensan que los resultados de las ciencias solamente son un producto subordinado de antemano a los supuestos que la reflexión filosófica pueda llegar a descubrir. Pero la teoría de la evolución biológica no puede acomodarse a las nociones filosóficas, no puede estar "a la espera". Desde un punto de vista cibernético, por ejemplo, la evolución presenta un desarrollo de los sistemas regulativos en varios niveles, dinámico, que va desde la autorregulación química hasta las regulaciones ecológicas. Y todo este proceso está en constante crecimiento de refinamiento, puesto que a medida que avanza se van incorporando nuevas órdenes regulativas. La ciencia, igual que la filosofía, aporta

¹⁶ JUNG, C.G.: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, trad. Miguel Murmis, Paidós,

comprensión y sentido al objeto de su estudio y es precisamente ese tipo de visión incorporada al evolucionismo lo que implícitamente se rebela contra la lógica filosófica de los fundamentos incondicionados. Los kantianos se equivocan al pensar que pueden conciliar el discurso empírico de las ciencias con la autoridad trascendental de la filosofía; en el fondo vuelve a plantearse la disociación entre las ciencias y las humanidades, o la subordinación de unas en otras, en lugar de integración, como antes expresábamos. El planteamiento del etólogo Konrad Lorenz, por otra parte, hace un uso ingenuo de la filosofía kantiana, cuando traspone el lenguaje trascendental a una terminología biológica, pasando por alto que las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento están para confirmar la conciencia de objetos en general. En palabras de Angel Manuel Faerna: "no se puede naturalizar una teoría cuya esencia misma consiste en delimitar *a priori* todo discurso *significativo* sobre la naturaleza".¹⁷ Desde este planteamiento Lorenz utiliza un realismo ingenuo.

La teoría de la evolución justifica el llegar a ser en el recorte científico de la realidad global. Todo el proceso evolutivo es un ascenso ilimitado hacia el control regulativo y, como parte de este proceso, el conocimiento es y debería ser abierto puesto que nacemos en una ignorancia que es susceptible de mejorar. Los distintos modelos evolutivos secularizados -Buffon, Diderot, Maupertuis, Lamarck-, dan lugar a otros submodelos diferentes, resultantes, precisamente, de las variaciones conceptuales. La apertura ilimitada del proceso cognitivo en evolución es un argumento en favor de la verdad como correspondencia. Los científicos

Barcelona, 1994, p. 46.

cognitivos también comparten en general la creencia de que para explicar la organización y funcionamiento de nuestra mente es preciso suponer representaciones mentales - conceptos, imágenes, esquemas, marcos, modelos, redes, etcétera- susceptibles de ser analizadas a un nivel distinto del biológico o neurológico, por un lado, y del sociológico o cultural, por otro, y también diferente del introspectivo o fenomenológico. Si existe algo no determinado lógicamente o conceptualmente por el conocimiento nos encontramos ante una cuestión teórica abierta: qué es exactamente lo que existe y cómo puede conocerse mejor. Comenzamos en la ignorancia, no sólo respecto a nuestro mundo, sino también respecto a la naturaleza y fiabilidad de nuestro acceso perceptual a él. El concepto de materia lo construimos a partir de la experiencia propia y bastante lejana, haciendo abstracción de la subjetividad, que es también una característica del hombre. Cuando intentamos una posible interpretación de la experiencia lo hacemos desde posiciones apriorísticas que tienen que ver con la necesidad de ordenar la experiencia dada mediante la elección de conceptos. La elección de conceptos ha de ser analítica, esto es, indiferente ante la experiencia. Desde este punto de vista, se pregunta Faerna: "¿Qué queda entonces de la idea de límite, de la que el trascendentalismo obtiene toda su fuerza para 'fenomenizar' el conocimiento científico -o empírico en general- y así mantener la necesidad y supremacía de su propia tarea fundamentante?".¹⁸ Strawson indica al respecto que desde el momento que sometemos la realidad a nuestros conceptos, hemos de reconocer la existencia de límites, que sólo ponen de manifiesto que la realidad siempre es mayor

¹⁷ *Ibidem*, p. 77.

¹⁸ FAERNA, A.M., *op. cit.* p. 77.

que el conocimiento que de ella tengamos. La ciencia ha de ser intérprete legítimo de la realidad natural, del dinamismo de la propia razón humana y así, puede converger con la perspectiva filosófica, evitando la disociación entre ambas. Lo mismo sucede con el resto de las ciencias naturales y sociales, en la medida que suministren hechos y expliquen procesos asociados con la actividad real del conocimiento. El triunfo de los planteamientos de Hegel sobre Kant supuso también el triunfo de un "dios báquico" en la naturaleza, sin freno alguno, la soberanía casi divina del espíritu humano o del espíritu a secas. Pero, considerando que "todas las afirmaciones filosóficas que van más allá de la razón son antropomorfos¹⁹ y no poseen otra validez que la que corresponde a afirmaciones psíquicamente condicionadas",²⁰ la filosofía hegeliana no deja de ser un atrevimiento, como pone de manifiesto el exagerado lenguaje hegeliano cuando habla del "lenguaje de poder" de los esquizofrénicos, en el que lo banal se transforma en encanto de la novedad y lo insignificante en sabiduría, cuando, en definitiva, es un lenguaje débil, impotente e insustancial. Por ello es necesario imponer un cierto orden sobre las reacciones del sistema psíquico a medida que llegan a la conciencia a través del umbral que separa a ésta de los contenidos psíquicos inconscientes. Ello quiere decir que las reacciones psíquicas, materia imprescindible de todo conocimiento, están directamente al lado, debajo o arriba de la conciencia, separadas únicamente por ese umbral, todo un sistema psíquico de percepción, apercepción, memoria, fantasía, voluntad, sentimiento, juicio, etcétera, pero todo ello en forma subliminal, esto, es, percibido inconscientemente. A partir del

¹⁹ "Dios báquico"

²⁰ JUNG, C.G., op. cit., p. 115.

hecho de la disociabilidad pueden solucionarse los problemas que resultan de la necesaria aceptación de un umbral de la conciencia. Pero, "¿por qué el proceso inconsciente no sobrepasa directamente el umbral y se vuelve perceptible para el yo?".²¹ La psicopatología puede responder a esta pregunta: la conciencia secundaria representa un componente personal, que no está separado por casualidad del yo consciente o conciencia primaria, sino que debe su separación a ciertos motivos. Ello puede deberse a que ha quedado por debajo del umbral debido a elementos represivos procedentes de naturalezas incompatibles o, por otro lado, que el consciente no puede captarlo a causa de una falta de comprensión. Debido a esto ese sujeto permanece, en lo esencial, subliminal, pese a que considerado desde el punto de vista de la energía sería capaz de conciencia. En ambos casos, el sujeto secundario actúa sobre el yo consciente de forma indirecta, esto es, "simbólicamente", de forma que los contenidos sintomáticos son en parte símbolos y en parte representantes directos de procesos inconscientes, cuya naturaleza puede inferirse y hacerse consciente, aunque de forma imperfecta, porque "siempre se expresa simbólicamente aquello que en realidad se ignora".²²

La realidad expresa e implícita de la existencia de lo consciente -sujeto primario- e inconsciente -sujeto secundario- pone en consideración que nuestra imagen del mundo, nuestra *Weltanschauung*, sólo puede ser de índole provisional, cambiante, constantemente actualizada y permanentemente criticada, de transformación de contenidos inconscientes en conscientes que, inexorablemente, necesitan jerarquizar nuestras funciones: "Il me semble nécessaire",

²¹ *Ibidem*, p. 119.

escribe ya en 1909 el psicólogo Pierre Janet, "de distinguer dans toute fonction des parties inférieure et des parties supérieures" (me parece necesario distinguir en toda función las partes inferiores y las partes superiores).²³ Ello pone de manifiesto que la actividad instintiva tiene un aspecto fisiológico y un aspecto psicológico, integrados en la vida total del organismo, y participando de su dinámica. Pero ello no quiere decir que la psique pueda ser explicada desde el quimismo fisiológico, sin más, ignorando la posibilidad que tiene de transformar ordenaciones naturales sujetas a leyes, en ordenaciones no naturales, en contradicción con la ley de entropía que rige la naturaleza inorgánica. El hecho, no obstante, de que la psique se encuentra en cierta dependencia respecto de los procesos de su substrato orgánico, pone de manifiesto que la vida tiene en consecuencia una legalidad propia que no puede ser deducida de las leyes físico-naturales conocidas. El instinto, según Janet, rige la parte inferior, relativamente invariable, de la función; la parte superior, más voluntaria y variable, coincide con la parte predominantemente "psíquica" de la misma. Si en un principio consideramos lo "psíquico" frente a lo "físico", una lectura posterior nos explicaría que aquella parte de la función designada como "parte inferior" tiene un aspecto fisiológico innegable, directamente relacionado con la actividad hormonal; dado que tiene un carácter compulsivo, nos referimos a ella como "impulso". La "parte superior" ha perdido el carácter compulsivo, puede ser sometida a la voluntad e incluso aplicada de manera antagónica al instinto original. En realidad, lo que sucede es que lo psíquico se ha liberado de sus conocimientos internos y externos y se

²² *Ibidem*, p. 120.

²³ JANET, P.: *Les Névroses*, Ernest Flammarion, Editeur, París, 1909, p.384.

muestra accesible a una voluntad cuya motivación procede de otras fuentes, alcanzando finalmente un nivel en el que la energía inherente a la función llega a poseer una forma "espiritual", esto es, desligada de lo orgánico, sin suponer transformación sustancial alguna, sino otra forma de aplicación.

Como hemos podido apreciar, en el psiquismo la voluntad actúa sobre la función, y aquélla equivale a una cantidad limitada de energía, de libido, que está a libre disposición de la conciencia, pues en caso contrario no serían posibles las transformaciones de las funciones al estar ligadas éstas a aquélla de forma conservadora y consecuentemente invariable. Si hacia abajo la psique se pierde en su base orgánico-material, hacia arriba pasa, como decíamos anteriormente, a una forma "espiritual" en la que las funciones son influidas por la voluntad, pero esta necesita de una instancia superior, de una especie de concienzualidad de sí misma para poder modificar la función. Ello crea un conflicto entre el instinto ciego -libertad imposible- y la voluntad -libertad de elección-, pero si limitásemos la psique al campo de las voliciones concluiríamos que la psique se identifica más o menos con la conciencia. Entre el "yo hago" y el "tengo conciencia de que lo hago" puede existir, no solamente diferencia sino contradicción, lo cual pone de manifiesto la paradoja de que existe una conciencia en la que priva lo inconsciente y una conciencia en la que domina la autoconciencia. En realidad lo que esta argumentación expresa es que no se puede afirmar con seguridad que "no hay ningún contenido consciente del cual se puede afirmar con seguridad que es totalmente consciente".²⁴ O, dicho en

²⁴ JUNG, G.C., op. cit., p. 133.

otras palabras: no existe lo totalmente consciente ni lo totalmente inconsciente.

En las postrimerías del siglo XIX surgió brillante y sugestiva la obra filosófica de Henri Bergson, cuya filosofía se inicia desde la constatación y el análisis de "los datos inmediatos de la conciencia". Desde este punto de vista, el filósofo se sitúa ante la realidad, hace en ella su vida y comunica a los demás en qué consiste ese saber y ese hacer. Bergson ve en el cerebro el órgano en que se produce la adaptación al espacio de la acción perceptiva y de la acción motora, orientando la actividad humana en la espacialidad y en la sucesión temporal del mundo exterior. En la memoria humana distinguió dos aspectos, distintos entre sí, pero complementarios: la memoria como repetición y reconocimiento, esto es, el recuerdo de la experiencia pasada, y la memoria como percepción de lo pasado en el flujo continuo -la *durée*-. En el primer caso, la memoria tiene su órgano en el cerebro; en el segundo, la "memoria pura" de Bergson, sería lo espiritual del psiquismo humano. El alma humana no es una sustancia espiritual que piensa, siente y quiere libremente, sino un modo de ser. "L'esprit", concluye Bergson en *Matière et Mémoire*, "emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté".²⁵ (El espíritu toma prestado de la materia las percepciones de donde extrae su alimento, y las devuelve en forma de movimiento en el cual ha impreso su libertad).

Si Bergson se sitúa ante la realidad y la describe, Zubiri considera que la realidad es en sí misma dinamismo; el

²⁵ BERGSON, H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Presses Universitaires de France, París, 1949, p. 280.

dinamismo del universo en su conjunto se manifiesta en el hecho de que cada uno de sus niveles estructurales, da lugar a una estructura de orden superior. Dicha estructura ha de estar mínimamente adaptada al medio en que se encuentra, hecho que origina problemas derivados del concepto de adaptación relativa, porque entonces una respuesta automatizada, instintiva, tiene menos posibilidades de acertar que otra conscientemente simulada. Desde el punto de vista del naturalismo, todo paralelismo biológico-cognitivo queda eliminado porque la meta es entender el proceso en su totalidad. La nueva estructura se origina, primero, transformando su propia estructura física, originando estructuras complementarias distintas de ella; segundo, la estructura originaria produce otras enteramente iguales a ella y, tercero, la multiplicación de ciertas estructuras engendra individuos no idénticos entre sí y no enteramente iguales a sus progenitores, pero pertenecientes a la especie de que forman parte. La hominización de la vida animal consiste en la actualización de las potencialidades de la materia con un nivel estructural inédito y según un modo esencialmente nuevo en la dinámica del cosmos. El hombre es "de suyo" y "da de sí" en tanto que realidad física, y es "suyo", poseedor de sí mismo, en tanto que viviente humano. La hominización es una estricta posibilidad de la materia. Las dos últimas ideas de Zubiri para explicar la hominización filogenética y ontogenética fueron "brotar desde" y "elevación". El cosmos sería una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas, la causa efectora de la antropogénesis filogenética; la psique sería un subsistema de la total estructura del cuerpo humano, irreductible al cuerpo, entendido como un conjunto de notas fisicoquímicas. Un hombre es un cuerpo que se mueve en el mundo exterior y

actúa sobre él según una conducta humana. Y para entender la realidad del hombre, primero ha de definirse con precisión en qué consiste la conducta humana, después ha de estudiarse la estructura del sujeto de esa conducta y, por último, exponer cuál ha sido la génesis específica del hombre en tanto autor y ejecutor de su conducta. El hombre, sujeto activo de la conducta humana, es un animal bipedestante y semoviente, cuyas actuaciones necesitan de materia y energía; para actuar en el mundo, necesita información suficiente acerca de lo que para él es la porción del mundo en que se mueve y, una vez obtenida esa información y a la vista de sus posibilidades en la situación en que se encuentra, el individuo en cuestión actúa, ejerciendo su conducta, operación que tiene su sede central en el cerebro.

El cerebro es parte esencial de la conducta humana, cuya comprensión consiste en la aprehensión intelectual del sentido que posee cualquier acción humana, desde la intimidad del hombre, su libertad, su responsabilidad y su vocación, esto es, desde la contemplación en soledad de uno mismo y de la idea que tenemos de nosotros mismos. Por consiguiente, la conducta humana ha de ser estudiada conforme a los métodos de la ciencia natural, y según lo que de sus causas finales podamos razonablemente conocer. Pero la explicación científico-natural de la conducta humana no puede dar razón suficiente de lo que ésta es realmente para el observador, porque la relación interhumana exige de manera necesaria la práctica de "juicios de sentido".²⁶

El estudio del cerebro se encuentra todavía en sus inicios, y hay muchas y apasionantes ideas que esperan su generación y verificación. Lo que más se necesita en los

estudios sobre el cerebro es valentía para formular preguntas aunque puedan parecer triviales y provocar inhibición a la hora de plantearlas. Las principales claves que rigen la organización funcional del cerebro, son el procesamiento en serie y en paralelo de la información sensorial y su integración a nivel cortical. Este proceso no solamente es intrincado, sino también muy específico, por cuanto es muy posible que las interconexiones cerebrales estén predeterminadas genéticamente. La idea de inmovilismo biológico que ello conlleva no debe preocuparnos por cuanto un sistema nervioso de conexiones rígidas en un entorno en continuo cambio iría en contra de los grandes principios biológicos englobados en la doctrina darwiniana de la supervivencia.²⁷ Sería como ignorar la influencia que el entorno ejerce en nuestro comportamiento, la diferente manera de procesar los estímulos aferentes, nuestra diferente forma de procesar los recuerdos, de sorprendernos de diferente forma ante situaciones similares en nuestros estadios cronobiológicos.

El problema de la predeterminación de las conexiones nerviosas tiene que ver simplemente con la neurobiología visual, aunque sería en la corteza visual donde mejor se podría estudiar. El problema no es nuevo ni tampoco lo es su planteamiento, porque en definitiva se trata de enfrentar lo heredado, lo genético, frente a lo adquirido, lo procesado libremente por nosotros, sin carga genética alguna que nos impida libertad de acción. Los estudios psicoanalíticos de Freud, fundamentalmente centrados en la importancia de los primeros años de la vida, y en especial en la relación niño-padre-madre, en el desarrollo de la

²⁶ Cfr. LAÍN ENTRALGO, P., op. cit. pp. 127-199.

personalidad de los individuos, concluyen que el comportamiento complejo está reflejado en el nivel celular individual. En realidad, estamos hablando del sistema afectivo del hombre, de cómo se crea el amor, cómo se destruye y cómo puede recuperarse. En opinión del neuropsicólogo americano Harry Harlow, el amor se crea mediante un código genético que constituye la base del vínculo que se establece entre madre-cría, se destruye mediante el aislamiento y la separación y es recuperado por la interacción con otros seres. El sistema genéticamente programado que vincula al hijo con la madre, permite el desarrollo de las destrezas locomotoras y lingüísticas en un periodo crítico de esta relación para, posteriormente, consolidarse los mecanismos neurales responsables del comportamiento adulto normal.

Mediante el sistema visual podemos adquirir buena parte del conocimiento del mundo exterior, pero no toda, ni por supuesto de la mejor manera; negar que una persona ciega no puede conocer su entorno, es negar que el hombre posee otros sentidos, hipersensibilizados ante la carencia de uno de ellos, que permiten un desarrollo "normal", diferente a las pautas socioculturales de comportamiento. Este paréntesis que hemos hecho no pretende, en modo alguno, negar la importancia que el sistema visual tiene para que el hombre entienda su entorno. Solamente precisamos su lugar exacto.

A finales de la década de los sesenta y principios de los setenta, Hubel y Wiesel²⁸ estudiaron el orden reinante en la organización del sistema visual del animal adulto, para conocer si estaba determinado genéticamente. Sus investigaciones demostraron que, en el nivel celular, "existe

²⁷ Sobre la plasticidad del cerebro cfr. ZEKI, S: *Una visión del cerebro*, pp. 245-265.

²⁸ Citados por Zeki, op. cit., p. 254.

un periodo crítico durante el cual es preceptiva la estimulación visual adecuada si el animal ha de ser capaz de ver de alguna forma, incluso si, según todos los indicios, la corteza y las vías visuales parecen estar intactas... Respecto a la visión, la privación temprana destruye para siempre las capacidades visuales, pero si ésta se produce en la vida adulta, no provoca ningún efecto apreciable".²⁹ En términos de lenguaje, Penfield habla de "plasticidad cerebral": "el cerebro del niño es plástico. El del adulto, por muy eficaz que pueda ser en otros sentidos, normalmente es inferior al del niño en lo referente al lenguaje".³⁰ La plasticidad cerebral del niño se pone de manifiesto en el re-aprendizaje de un niño después de que una lesión o una enfermedad destruya las áreas del habla del hemisferio izquierdo dominante. En un caso en que el niño y el adulto, por igual, se vuelven mudos, el niño volverá a hablar normalmente en el plazo de unos pocos meses. El adulto podrá hacerlo en función de la gravedad de la lesión. Los estudios sobre la privación en la corteza cerebral no son sino los últimos de una forma de investigación que nos permite remontarnos científicamente hasta Freud y Harlow y constituyen un ejemplo del modo como el estudio de la corteza visual puede brindarnos una visión de la función y de la organización del cerebro. La función de las partes sensoriales de la corteza consiste en que éstas actúen como categorizadores de los estímulos de nuestro entorno. En un primer interrogante, debemos preguntarnos cuál es la función de las partes sensoriales de la corteza cerebral en general. En relación con esta cuestión, el único conocimiento en que el cerebro está interesado tiene que ver con las propiedades fundamentales, invariables, de los objetos. Esta preocupación

²⁹ ZEKI, S., op. cit. pp. 257-259.

³⁰ Citado por Zeki, op. cit., p. 259.

por las características fundamentales quizás pueda explicar por qué el cerebro ha desarrollado una maquinaria tan compleja y versátil con la cual adquirir conocimiento mediante el sentido de la visión: "Para poder extraer las características invariantes de los estímulos y, de este modo, categorizar los objetos de acuerdo con estas propiedades, el cerebro ha desarrollado la razonable estrategia de utilizar diferentes compartimentos (áreas corticales) para identificar atributos invariantes de nuestro entorno".³¹ Pero los estímulos nunca son estáticos ni llevan consigo etiquetas o códigos apropiados, lo cual es evidente en el mundo biológico donde el eterno cambio supone un constante presente. Para solucionar este enorme problema, el cerebro relaciona los componentes analizados unos con otros y obtiene, de esta forma, las características invariantes de los objetos, mediante la constitución de fases de categorización perceptual visual de objetos, aspecto que no deja de ser una mera función primaria de la corteza visual. La escena visual no es necesaria para la creación de una imagen visual. El ejemplo más claro al respecto se observa en los sueños, poderosos deseos y anhelos de una persona, extraños, patológicos, tal vez, pero visualmente normales y producto de la experiencia visual normal, esto es, coherente: no vemos en los sueños una persona con la cabeza en un lugar y el torso en otro como si esto fuera lo normal. Este elemento de coherencia es el que dota a los sueños de realidad, lo cual requiere muchas explicaciones en términos neurofisiológicos. Desde un punto de vista analítico, puede ser que las alucinaciones gocen de preferencia respecto a los sueños, ya que los humanos son completamente conscientes de aquéllas y pueden describirlas con gran detalle mientras se están produciendo. ¿Por qué

³¹ ZEKI, S., op. cit. p. 282.

decimos que "gozan de preferencia" respecto de los sueños?. Sin entrar en un maravilloso debate que enfrenta a la fantasía con la creación de lo nuevo, diremos lo siguiente, que, de alguna manera, refrenda la idea de que no es necesaria la escena visual para la creación de una imagen visual porque: 1) pueden producirse en sujetos que han quedado completamente ciegos a causa de una enfermedad retiniana, lo cual nos muestra que son imágenes generadas internamente; 2) pueden darse en sujetos sólo parcialmente ciegos, en donde pueden producirse en el campo ciego o en el visualmente normal; 3) las alucinaciones pueden describirse aún en sujetos que padecen lesiones del área V1 cortical, en la que entran las señales visuales nuevas. Nos centraremos en el estudio del tercer punto, porque "si puede demostrarse que la formación de alucinaciones visuales es posible en ausencia de las áreas V1 y V2, desde el punto de vista de la neurobiología cortical de la visión, las consecuencias son muy importantes, ya que tal demostración implicaría que podrían establecerse la integración y el mantenimiento de las relaciones topográfica, que constituyen aspectos tan importantes de las alucinaciones".³² En realidad, cuanto queremos decir, o mejor dicho realzar, es la importancia del *biofeedback*, tan necesario para proporcionar una solución idónea a la interpretación de sueños y alucinaciones. "Uno de los aspectos más singulares de la conectividad de la corteza cerebral es el hecho de que, cuando un área dada A envía un output a un área B, ésta envía un output de retorno al área A, a lo que nos referimos como *feedback*... Constituye un medio poderoso por el cual un área puede influir en el área de la que recibe el input, quizás modificando incluso las respuestas que recibirá antes de que

³² *Ibíd.*, pp. 397-398.

ello suceda".³³ La imagen visual que se integra en el cerebro es el producto de la actividad simultánea de diversas áreas visuales como V1 y V2, las cuales reciben su input del NGL* y lo distribuyen entre otras áreas visuales más especializadas. La organización de estas conexiones de retorno "nos proporciona una fuerte impresión de que pueden conformar una de las vías anatómicas implicadas no sólo en la integración de la imagen visual en la corteza, sino también en la generación de un constructo visual a partir de otro, por ejemplo, la forma a partir del movimiento".³⁴ El *biofeedback* no es, pues, un mero anotador de cuanto está haciendo cada parte que constituye el perfecto sistema neuronal. En realidad nos transporta hasta los verdaderos límites de la consciencia. Porque ¿cuándo y en qué estadio de las vías visuales llegamos a ser conscientes de ver un objeto? ¿cuándo somos conscientes de sus características? Anteriormente nos referíamos al problema que tiene el cerebro a este respecto e indicábamos cómo lo soluciona. Nuestras preguntas actuales no son meras cuestiones filosóficas que proceden de la especulación filosófica, sino que proceden de la sólida ciencia experimental.

Probablemente en este punto es muy necesario aquél puente que hacía converger las ciencias humanas con las ciencias experimentales. Porque ¿el cerebro es mente? ¿o la mente es cerebro?. Esta duda se ha venido en llamar el problema cerebro-mente en el que no vamos a entrar. Si consideramos que los sucesos neurológicos del cerebro no originan los sucesos mentales, sino que éstos constituyen un rasgo característico de los sistemas neurofisiológicos que

³³ *Ibíd*em, p. 382.

* Núcleo geniculado lateral.

³⁴ ZEKI, S, *op. cit.*, pp. 384-385.

tienen ciertas propiedades, podemos decir, siguiendo la argumentación de John Searle, que la visión del color es una característica de un circuito neural que tiene ciertas propiedades, que el movimiento es una característica de otros circuitos neurales con otras propiedades, y que la consciencia, es decir, la forma de percibir todo el proceso es también un aspecto característico de muchas organizaciones neurales que tienen propiedades determinadas.

Nos referimos a la consciencia y al conocimiento por medio de la visión. Si el cerebro recibe información a través de las micropropiedades que harían que un sistema neural tuviera la visión del color como una de sus características, ¿para qué hablar de consciencia? Porque sin consciencia no puede adquirirse el conocimiento, consciencia y adquisición de conocimiento son características de ciertas organizaciones neurales relacionadas con la visión del color. Y todo ello es extensible al caso de la visión ciega, porque los campos ciegos debidos a lesiones corticales no sólo no son necesariamente ciegos por completo, sino que los pacientes corticalmente ciegos pueden "ver" en sus campos ciegos mucho más de cuanto nos imaginemos. La información contenida en los estímulos visuales presentados en el campo "ciego" llega a la corteza por una ruta directa, aunque dispersa, que va desde el núcleo geniculado lateral hasta las áreas visuales de la corteza preestriada. Existen pruebas que sugieren de forma convincente que en el cerebro humano puede existir una vía tal, y que las señales expuestas en el campo ciego alcanzan realmente la corteza.

BASES NEUROBIOLOGICAS DE LA MEMORIA³⁵

El conocimiento humano, el cual puede ser heredado o adquirido mediante el aprendizaje, se retiene o almacena en la memoria, utilizada por el hombre para propósitos adaptativos; ésta no sólo retiene conocimiento sobre el propio organismo, sino también sobre el ambiente en el que éste vive. La memoria es parte integral de todas las operaciones que lleva a cabo la corteza al representar y actuar sobre el mundo. La memoria perceptual abarca la memoria adquirida y evocada a través de los sentidos. Ocupa la parte posterior de las áreas asociativas o postrolándicas, dedicadas no solo al procedimiento de la percepción sino de la memoria perceptiva. La memoria perceptual abarca la memoria declarativa (eventos-hechos), la memoria episódica (codificación espacio-temporal de los eventos), y la memoria semántica (categorización de eventos, mediante la conceptualización, la abstracción, etcétera, a través de encuentros múltiples, sin recordar ni cuándo ni dónde). La memoria es una estructura asociativa, cuya esencia es la relación entre las neuronas. La asociación es necesaria en toda memoria, puesto que ésta se forma, se mantiene y se recuerda en virtud de asociaciones. La memoria cortical es una red formada por neuronas y las conexiones que las unen. Esta red se forma a través de la experiencia como resultado de la activación concurrente de conjuntos de neuronas que representan aspectos del medio externo e interno, así como de la acción motora. Estos conjuntos de neuronas en coactivación son los constituyentes de los nodos de la red.

³⁵ Para este tema nos hemos servido de las lecciones que, dentro de las actividades que promueve el Colegio Libre de Eméritos y bajo el título "Neurobiología de la Memoria", impartió en Madrid el profesor Antonio Fernández de Molina, a lo largo del primer semestre de 1998.

Estas redes son abiertas y pueden ampliar su tamaño gracias a experiencias posteriores que las modifiquen. En virtud de la multiplicidad de las conexiones, tanto actuales como potenciales, cada conjunto neuronal puede formar parte de otras redes y, como consecuencia, de representaciones múltiples.

El substrato cortical de la memoria es casi idéntico al substrato cortical conectivo para el procesamiento de la información, tanto en la percepción como en la acción. Una parte de este substrato está formado por las áreas sensoriales y motoras primarias y es modificable después del nacimiento. Esta parte del substrato de procesamiento neural es el asiento de la memoria filética, esto es, la memoria de la especie, una forma de memoria elemental y común a todos los individuos de una especie que se ha desarrollado en el curso de la evolución. La memoria filética tiene un componente subcortical muy extenso, en realidad hay más memoria filética en el sistema límbico y en el tronco cerebral que en la corteza. La memoria filética no es más que otro término para designar el aparato sensorial y motor con el que nacemos. En la estructura conceptual de la memoria se aprecia una dicotomía perceptual-motora que coincide con la dicotomía de la memoria declarativa-memoria procedimental. La memoria motora es la representación de la acción motora en todas sus formas, y sus redes están entrelazadas, y algo superpuestas, con las redes del procesamiento de la percepción. Esta dicotomía refleja la distinción entre las dos mitades básicas de estructura y función en el eje neural, una para sentir e interpretar el mundo y la otra para actuar sobre él. En la corteza de los primates estas dos mitades están separadas por un profundo surco. Las redes corticales de memoria

perceptual se expanden al Lóbulo Frontal y por asociación con la acción contribuyen a formar las redes corticales de memoria motora. Las redes frontales son tanto representacionales como operacionales y participan en el control motor y en la conducta adaptativa, puesto que con repetida estimulación, el reflejo se habitúa y se convierte en parte de la memoria innata de la especie. La noción de memoria motora está aceptada tanto por psicólogos como por neurocientíficos cognitivos con el nombre de memoria procedimental. Si hacemos una organización jerárquica de la memoria motora, en la base estaría la representación genética de la acción, es decir, los reflejos innatos, junto con la primera memoria adquirida a través del reflejo condicionado. Estos programas instintivos se encuentran en el hipotálamo. En los ganglios basales están los programas y estructuras de acción adquiridos, que alcanzan su culminación en cuanto a la complejidad, en el cortex prefrontal. A lo largo del neuroeje, desde la base hasta la cúspide hay gradientes de abstracción motora progresiva. En los niveles inferiores, las acciones representadas son discretas, bien definidas espaciotemporalmente, y, según se progresa hacia el neocortex, los esquemas de acción representados se hacen más amplios y más complejos; sus objetivos devienen más distantes temporalmente y más abstractos, y requieren objetivos intermedios para llegar a ellos. Los objetivos formados en el cortex prefrontal son los más generales y abstractos, y son los más idiosincrásicos y creativos del organismo. La corteza prefrontal es la última en desarrollarse, tanto filogenética como ontogenéticamente.

La memoria filética se ha desarrollado en la evolución por los mismos mecanismos de asociación que contribuyen a

la formación de la memoria individual. La memoria primaria es la memoria que tenemos del pasado inmediato todavía en la consciencia, que pertenece a la parte más antigua del espacio de tiempo presente, pero que al no haberse desconectado de la consciencia no necesita traerla a la mente para ser utilizada. La memoria funcional o memoria activa es la combinación de esa consciencia del material actual con la extracción instantánea de memoria almacenada, es decir, la mezcla de datos inmediatos y conocimientos almacenados: "Es el logro más importante de la evolución mental humana: en esta memoria funcional se encierra la capacidad de planificar el futuro e hilvanar pensamiento e ideas". Mediante la memoria, según señala Carlos Gurméndez, se establece una comparación entre lo que se siente y la realidad de la nueva sensación. Además esta información recibida es transmitida por la memoria, "porque cada vez que una señal atraviesa una serie de sinapsis, éstas son más capaces de enviar la misma señal la próxima vez, lo que recibe el nombre de *facilitación*".³⁶ La memoria es el eje del sistema nervioso, puesto que las neuronas, mediante las sinapsis "exigen una concentración activa de las informaciones recibidas, que es la base de un yo que controla los actos corporales presentes, pasados y futuros...es necesaria la actividad consciente de la memoria inconsciente para llegar al conocimiento".³⁷

Durante el periodo crítico el organismo hace con el ambiente lo que la filogenia ha hecho previamente durante millones de años: adquirir, activar, la capacidad que llamamos memoria filética. La memoria emocional es un tipo especial de la memoria que comprende el aprendizaje implícito, probablemente inconsciente, y el almacenamiento de

³⁶ GURMÉNDEZ, C, op. cit., p. 46.

información sobre la significación emocional de los acontecimientos. Las ideas de Descartes sobre las "pasiones" constituyen el primer modelo neurológico de la emoción. La intención de Descartes no era explicar la emoción, sino encontrar una justificación filosófica para la existencia del alma humana, en sentido teológico. No obstante, su punto de vista sobre la teoría de la emoción persiste hoy en día. La percepción de estímulos sensoriales produce directamente los cambios corporales, y la percepción de éstos constituye la experiencia emocional. En términos neurológicos, lo que sucede en el ambiente es recibido en áreas sensoriales de corteza, que excitan los centros motores corticales, generando respuestas visceromusculares. Su percepción es la experiencia emocional. La memoria motora es la representación de la acción motora en todas sus formas, que se adquiere y evoca a través de los sentidos, pero una vez adquirida está ampliamente representada en el neocórtex del lóbulo frontal. La memoria motora no es idéntica a la memoria de procedimiento; incluye el aprendizaje motor, las habilidades o destrezas motoras y el condicionamiento clásico. "La conciencia nace con la actividad motora"³⁸, señala Sheldon, y para Gurméndez, la motricidad es el origen de la actividad volitiva. Esta memoria motora no se define por coordenadas espaciales ni temporales. El cerebelo parece hospedar una forma elemental de memoria motora, el condicionamiento clásico.

No hay experiencia o memoria totalmente nueva. Todo lo aparentemente nuevo sucede en el contexto de una memoria vieja y bien establecida. Interpretamos lo nuevo siempre a la luz de lo viejo, es decir, asociando lo nuevo con

³⁷ FERNÁNDEZ DE MOLINA, A., *ibidem*.

lo viejo. La memoria funcional se activa fundamentalmente por la motivación predominante en el momento. Es éste un concepto de memoria a corto plazo que deriva de la psicología cognitiva; se utiliza para realizar tareas conductuales, como leer, solución de problemas, que requieren integración de items de información separados temporalmente. No es un producto sólo del aquí y ahora, también depende de lo que conocemos y las experiencias tenidas en el pasado, dependiendo, por consiguiente, de la memoria a largo plazo. La memoria activa es mantenida por la circulación de impulsos a través de circuitos no restringidos a la corteza cerebral, puesto que incluye además formaciones subcorticales y límbicas. Estos circuitos juegan un papel decisivo en la formación y recuperación de memoria y en la atención selectiva; papel que está determinado por las funciones ancladas filogenéticamente en las áreas subcorticales antiguas y límbicas, en las pulsiones y evaluación de la significación motivacional de la información ambiental. Podemos suponer que las estructuras filogenéticamente viejas contienen extensiones de redes corticales y que las neuronas de las estructuras viejas contribuyen con asociaciones de pulsión-motivación con lo neocortical, asociaciones que son esenciales para activar las redes y mantenerlas activas en la memoria funcional.

De la misma manera que no existe percepción totalmente nueva, tampoco hay memoria totalmente nueva. Ello es debido a que la red activada ha sido preformada en el pasado siguiendo reglas hebbianas,³⁹ sobre todo la

³⁸ Citado por Gurméndez, op. cit., p. 21.

³⁹ Postulado de HEBB: "Cuando un axón de la célula A excita la célula B y repetida o persistentemente participa en su activación, se produce algún proceso de desarrollo o cambio metabólico en una o ambas células de suerte que la eficacia de A, en cuanto célula excitadora de B, se intensifica".. Citado por Fernández de Molina.

convergencia sincrónica, red que es ahora reactivada para hacer frente a las circunstancias presentes. Si existe un nuevo estímulo o evento asociado con esa memoria, rápidamente deviene parte de ella, y si no se requiere respuesta motora, la red activada puede restringirse a áreas de memoria perceptual de asociación posterior. Cualquier proceso de conducta con objetivo, desde lo innato hasta lo creativo, es controlada por un flujo circular de procesamiento de información al que denominamos ciclo percepción-acción. En primer lugar, la información sensorial es neuralmente procesada y convertida en movimiento; estos cambios, a su vez, generan nueva entrada sensorial que conduce a un nuevo movimiento y así sucesivamente.

La transición entre memoria de especie (filética) y memoria individual se lleva a cabo de forma gradual, estructural y funcionalmente; ambas se funden en una sola y desde el punto de vista del desarrollo se puede considerar la memoria individual como una expansión de la memoria filética. Los neurólogos dividen la memoria en tres etapas: inmediata (curso temporal en segundos), reciente (curso temporal en minutos) y remota (curso temporal en días o años). La memoria inmediata se pone de manifiesto según dos modalidades: a) icónica, esto es, la capacidad de retener una imagen sensorial hasta un segundo después de la presentación y b) ecoica, que temporalmente preserva los caracteres de sonidos presentados recientemente. En ambos casos la representación está inicialmente unida estrechamente a los sistemas de procesamiento usados para analizar la información. El logro más importante de la evolución mental humana es la memoria de trabajo, memoria a corto plazo pasiva, como almacén temporal breve, en el que

se encierra la capacidad de planificar el futuro e hilvanar pensamientos e ideas. La memoria declarativa o explícita codifica información sobre hechos, conceptos y acontecimiento de la vida personal. Es la memoria personal, que permite recordar conocimientos del pasado, de forma episódica, que se refiere a los acontecimientos específicos en la vida del individuo, que se dan en un lugar y un tiempo determinado, o de forma semántica, esto es, el conocimiento de hechos, datos no adscribibles a ninguna ocasión particular en la vida, hechos que a través de encuentros simples o repetitivos, el individuo los categoriza como conceptos, abstracciones, etcétera. En este tipo de memoria no interviene la consciencia, sino la repetición de los patrones de actividad sensoriomotora específicos.

La red neuronal es la responsable de los mecanismos de la memoria explícita-declarativa. En primer lugar, se requiere un grupo de *estructurales* necesarias para el procesamiento y depósito lábil de la información procesada (tálamo, cortezas sensoriales, cortezas asociadas uni y polimodal) que se comunican en ambas direcciones, destacando entre ellas la corteza prefrontal. Este grupo de estructuras permite la percepción y la memoria a corto plazo. En segundo lugar, se requiere un grupo de *estructurales* responsables de la consolidación de la información procesada (formación del hipocampo, tálamo medial, cortezas asociativas) que actuarían durante tiempo limitado hasta que se consoliden las conexiones entre los componentes de la red neuronal.

La estructura de la corteza cerebral es básicamente homogénea, frente a la especialización funcional que radica en la conectividad. En ciertos periodos de la vida de los

organismos, aun su substrato heredado para el procesamiento cortical de información en áreas sensoriales y motoras primarias tiene plasticidad y depende de la experiencia para el desarrollo de su estructura y función. Al menos algún procedimiento cortical de información tiene lugar a lo largo de gradientes ontogenéticos desde las áreas de asociación de pronta maduración a las de maduración tardía. Para la maduración final del substrato cortical sensorial que está filogenéticamente determinado y casi invariable en estructura y función de un individuo a otro, el organismo necesita exposición a entradas sensoriales, requiere experiencia. En el punto crítico después del nacimiento el organismo hace con el ambiente lo que la filogenia ha hecho previamente durante millones de años: activa la capacidad que llamamos memoria filética, de distinguir y reconocer los atributos sensoriales elementales del mundo externo, atributos que más tarde combinará con las redes corticales conectivas para la construcción de la memoria individual. La conectividad de las redes de memoria ofrece las bases potenciales para la operación de dos principios de procesamiento y representación: convergencia para síntesis y divergencia para análisis. La primera sirve a los aspectos más generales de formación de memoria y depósito (conjunción perceptual, categorización, conceptos abstractos, etcétera); la segunda sirve sus aspectos más concretos (segregación, discriminación, memoria episódica, etcétera).

Las memorias individuales son un conjunto de redes neuronales autoorganizadas, de variedad infinita, que se extienden más allá de las áreas primarias sensoriales y motoras a las cortezas de asociación. En el reconocimiento de objetos o eventos y en la recuperación, la red de memoria es

activada, descargando sus elementos neuronales, con frecuencia superior, a la actividad basal. La percepción de eventos hace memoria y la memoria hace percepción: interacción continua que hace difícil la disección experimental de estas dos funciones cognitivas. Como demuestran los datos de la psicofísica, no sólo recordamos lo que vemos, sino que vemos lo que recordamos, imponiendo sobre la realidad las asunciones, expectativas, hipótesis y preconcepciones a partir de la experiencia previa. El cerebro, cuando percibe, organiza selectivamente los elementos a los que configura en una forma nueva, que emerge en la consciencia y que es más que la suma de los elementos sensoriales. El cerebro, de alguna manera, asume lo que será visto. Estas asunciones proceden de la experiencia por un lado, y son impuestas por el cableado innato por otro. Este proceso es lo que denominamos control de arriba abajo de la percepción. El control de la percepción de arriba abajo significa que la percepción es un proceso activo, una forma de hacer y nada pasivo. En términos neuronales significa que en el organismo consciente, la red activada por un estímulo sensorial ha sido configurada por la experiencia previa con ese estímulo y otros similares. Y sobre todo, significa que la red pre-establecida configura la cualidad de la experiencia percibida. La capacidad de un animal de discriminar nos da una indicación de lo bien que percibe. La capacidad de aprender la discriminación nos mide la formación de la memoria perceptual, y la capacidad de retener uno de los estímulos en una tarea nos mide la eficacia de la memoria perceptual activa. El territorio de representación de cada modalidad se abre en abanico desde las áreas primarias sensoriales hasta las áreas superiores de asociación. A medida que se ensanchan los territorios de cada modalidad

éstos se expanden sobre territorios de otras modalidades y progresivamente interaccionan con ellas. La interacción está simbolizada por el anillo de interconexión. El resultado de esta expansión hacia arriba de las representaciones sensoriales e interacciones es una jerarquía de redes de memoria que progresivamente aparece anclada en más modalidades, es más resistente a la lesión y está más difusamente distribuida.

La organización de la memoria motora es básica para la representación neural de los actos motores y de las secuencias conductuales. Las redes frontales no son solo representacionales sino también operacionales, y participan directamente en el control motor y en el despliegue de la conducta. La mayoría de los psicólogos y neurocientíficos cognitivos aceptan la noción de memoria motora, aunque usualmente con otro nombre: memoria procedimental o hábito; pero los neurofisiólogos negarán el concepto como un arcano filosófico y sin utilidad. La organización de la memoria motora la podemos sintetizar en tres ideas: a) la circuitería neural de la memoria motora es en gran medida idéntica e inseparable de la de la acción motora; b) las acciones y memorias motoras y su substrato neural están organizadas de manera jerárquica, como las percepciones, su memoria y substrato y c) con aprendizaje y práctica algunas memorias motoras desplazan su base de la corteza, donde se originan, y devienen relegadas a estructuras subcorticales. Jackson fue el que primero propuso la teoría de una organización jerárquica del movimiento en el eje neural.

Elemento clave de la teoría es el concepto de que los movimientos están representados de una manera ordenada en los diversos niveles del sistema nervioso central,

dependiendo de atributos como su complejidad o el grado de ser voluntarios. Los principios generales de representación motora jerárquica se pueden expresar con referencia a tres dimensiones:

1. Dimensión innata-adquirida. En ella reside la representación genética de la acción, los reflejos innatos. Es la base diencefálica de los programas instintivos que representan la memoria motora biológica de la especie.

2. Dimensión particular-general. Los esquemas de acción se hacen más amplios y tienen mayor rango espacio-temporal, representando movimientos más complejos y secuencias conductuales más largas. Los planes formados en esta dimensión son los más generales y abstractos, los más idiosincrásicos y creativos del organismo.

3. Dimensión automático-voluntaria. En esta dimensión están representados los actos automáticos aprendidos, hábitos que por repetición y práctica devienen reflejos. Este proceso es esencial para la representación cognitiva de acción voluntaria futura.

La memoria motora, filogenética y ontogenéticamente, es la última en desarrollarse. Funcionalmente no es homogénea, sino que existe especialización funcional en sus diversas áreas.

Dos procesos vitales para la selección y recuperación del conocimiento son la atención y el recuerdo. La atención puede considerarse como una propiedad de cualquier red de memoria activa. La atención es una propiedad de sistemas, como la memoria. El término atención tiene un origen fenomenológico. W. James lo definió como "el

tomar posesión por la mente, de manera clara y vivida, de uno entre los varios objetos posibles o trenes de pensamiento...Implica retirada de algunas cosas para tratar más efectivamente con otras...".⁴⁰ Lo mismo que hablamos de atención perceptual como categorización perceptual hablamos de atención motora como categorización motora. Y ello es así porque existen categorías de acción, desde las más concretas directas y ejecutivas a las más generales globales y de planificación. La atención está determinada por eventos ambientales, objetivos actuales, intereses, etcétera. Cuando estas entradas están equilibradas conducen a la selección de la información relevante para el logro de los objetivos y prestan coherencia a la conducta. Una vez fijados los mecanismos de atención se producen los mecanismos de recuperación de la memoria, esto es, los actos de llegar a la información depositada. Este concepto procede de la psicología cognitiva y abarca todo lo que se entiende por recordar, por reconocer. Las memorias son recuperadas por acceso asociativo a través de sus representaciones componentes. El acto de recuperar depende de elicitar aquellas representaciones por los estímulos externos o internos que han estado previamente asociados con ellas, aunque tenuemente o remotamente en el pasado. Todo proceso de reconocimiento o recuerdo tiene un atributo común: el acceso a la memoria a través de un estímulo o conjunto de estímulos que en un tiempo u otro han devenido por co-ocurrencia, un elemento asociativo de la memoria.

En la vida diaria tiene lugar el procesamiento de miles de estímulos fuera de la consciencia mientras nos concentramos seria y atentamente sobre un conjunto más

⁴⁰ Citado por Fernández de Molina, *ibídem*.

reducido de estímulos para perseguir nuestros objetivos. El reconocimiento encubierto puede determinar nuestras decisiones, crear cambios de mente y estados de ánimo y posiblemente engendrar síntomas y enfermedad. La relación ante el estímulo recuperante y la memoria misma puede ser altamente simbólica y no necesita ser consciente.

Podríamos concluir esta introducción modificando el lema del biólogo Wilson: Si el cerebro es una máquina de 10.000 millones de neuronas, capaz de 5.000 informaciones en un instante, cuya información se encuentra codificada, adaptable a su tiempo, con una estructura químico-eléctrica en constante evolución, nuestras almas sí pueden volar libres.

CAPÍTULO I

FORMACIÓN DE LAS ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS DE LA IMAGINACIÓN Y LA ACTIVIDAD CREATIVA.

INTRODUCCIÓN

Como hemos visto en el capítulo anterior, todo conocimiento hunde sus raíces en la psique, y ésta posee además una forma de existencia oscura, no accesible inmediatamente a la conciencia; esto significa que nuestro conocimiento de las cosas, no es perfecto, aunque sí perfectible. El hecho de que no podamos reducir todos los fenómenos culturales a sus componentes arcaicos, no significa que deba abandonarse el análisis de los mismos. Los distintos modelos de estudio de la actividad humana nos van aportando cada vez más claridad a los estudios mentales de la inconsciencia y de la conciencia, pues ambas son como una corriente infinita de vivencias que se extienden desde el pasado, a través del presente hacia el porvenir. Sobre la base de la memoria se eleva la imaginación, pero no queda reducida a ella como en Bergson, que la considera como un residuo mnésico sin más. Este autor divide la memoria en memoria-hábito -memoria de repetición- y memoria representativa o pura. Esta memoria pura es la que constituye la propia esencia de la conciencia, la que representa la continuidad de la persona, que le permite conservar su pasado y actualizarlo en todo presente. Es gracias a esta memoria por la que el hombre tiene historia y tradición. Pero la imaginación es algo más, es también potencia simbólica,

fuerza impulsora. A menudo tendemos a ver la realidad sólo como contenido, como lo ya constituido, olvidándonos de, quizá, lo más importante: las estructuras constituyentes, que encierran esa fuerza impulsiva de la imaginación. Dicho en palabras de Bachelard: es preciso "hallar, detrás de las imágenes que se muestran, las imágenes que se ocultan, ir a la raíz misma de la fuerza imaginante".⁴¹ Y más adelante añade que "en la filosofía estética hay carencia de la *causa material*...se menosprecia el poder individualizante de la materia".⁴² Según este autor, en el estudio de la imaginación deben buscarse antes que nada las relaciones de causalidad material con la causalidad formal, dado que toda poética recibe componentes de esencia material. Según el psicoanálisis freudiano todo el psiquismo emana de la dinámica profunda del deseo, sin embargo, no por ello debemos reducir toda forma expresiva de lo humano al seno de lo reprimido, del deseo inhibido y frustrado, si no queremos velar lo que constituye la propiedad humana por excelencia: la creatividad. El propio Freud, al profundizar en el conocimiento de la estructura anímica, tuvo que rectificar y admitir que "lo inconsciente no coincide con lo reprimido", que "todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido".⁴³ Sí estamos de acuerdo con Freud en que en toda obra de arte, en cualquiera de sus expresiones, confluyen lo arcaico y lo creativo, pero debemos aclarar que no consideramos manifestaciones creativas, por lo menos en el mismo grado, las puramente psíquicas o psicopatológicas, las que son meras proyecciones como el

⁴¹ BACHELARD, G.: *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, trad. Ida Vitale, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1994, p. 9.

⁴² *Ibíd.*, p. 10.

⁴³ FREUD, S.: *El yo y el ello. Tres ensayos sobre teoría sexual y otros ensayos*, trad. Ramón Rey López y Luis López Ballesteros, Orbis, Barcelona, 1983, p. 15.

sueño o los síntomas. La obra de arte, en cuanto creación, no sólo mira al pasado, sino que, de la mano del simbolismo, lo rescata y lo incorpora al acervo cultural de la humanidad. De esta manera la tríada pasado-presente-futuro permanece inseparable y en constante interacción, como lo está asimismo su filial, la tríada *ello- yo- super-yo* freudianos, siendo el *yo*, el término medio, la instancia que se caracteriza por la tendencia a la unidad sintética. Parte de aquello que con el paso del tiempo se ha ido posando en el *ello* es rescatado por el *yo* para su recapitulación y formación del *super-yo*. De esta suerte, el *yo* está siempre en conflicto entre el interior y el exterior, intenta hacerlos compatibles porque necesita de ambos. Un concepto importante freudiano -sobre el que insistiremos más adelante- en defensa de la creatividad es el de "sublimación", proceso por el cual el individuo transforma los instintos en productos culturales. Se trata de una salida que permite que determinadas excitaciones intensas, que podrían resultar peligrosas para el individuo evolucionado, se deriven hacia fines creativos o morales.

No debemos olvidar, como muy bien señala Freud, "los restos mnémicos ópticos –de las cosas-, ni tampoco la posibilidad de un acceso a la conciencia de los procesos mentales por retorno a los restos visuales".⁴⁴ Y añade que en este pensamiento visual "sólo se hace consciente el material concreto de las ideas, y, en cambio, no puede darse expresión alguna visual a las relaciones que las caracterizan especialmente".⁴⁵ En la base de la percepción está la sensación, ese sentirnos impulsados hacia determinados objetos. Toda percepción es ya discriminativa respecto de

⁴⁴ *Ibíd*em, p. 17.

contextos generalizantes y generalizadora respecto de discriminaciones ya incluidas. Vemos ya una finalidad, pero no como anticipación del futuro, sino como recuerdo de experiencias pasadas que son tomadas como guías de nuevos proyectos adaptativos. La percepción de las imágenes es la que determina los procesos de la imaginación. Encontramos una nueva tríada en constante interacción: sensación-percepción-imaginación, o, dicho en otros términos, pasión-actualización de la pasión- acción, sin que encontremos pureza en ninguno de los extremos, puesto que están íntimamente interconexiónados. La actividad mental, por la cual la imaginación produce imágenes combina la representación de los objetos y la memoria de esas representaciones. Estas imágenes son de varios tipos: las que reproducen sensaciones, las que reproducen un objeto externo, o las que reproducen un objeto posible. Bachelard afirma el carácter primitivo, psíquicamente fundamental de la imaginación creadora. La imaginación se halla en la base de toda creatividad; es reproductora y productora. La imaginación productora no lo hace desde la nada, sino siempre partiendo de un material ya dado. Ésta tiene una actividad prospectiva, que la colocaría por delante de la percepción, "como una aventura de la percepción",⁴⁶ lo que nos obliga a considerar la imagen percibida y la imagen creada como dos instancias psíquicas muy diferentes. La imaginación creadora tiene funciones muy distintas de las de la imaginación reproductora, la cual se sirve solamente de percepción y memoria. "La imaginación", dice Bachelard, "no es, como sugiere la etimología, la facultad de formar imágenes de la realidad; es la facultad de formar imágenes

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ Cfr. BACHELARD, G: *La tierra y los ensueños de la voluntad*, trad. Beatriz Murillo

que sobrepasan la realidad".⁴⁷ El "ver" está condicionado por los hábitos y las expectativas, así que adaptamos los estereotipos a la función del momento particular de cada individuo, que le incorpora determinados rasgos distintivos.

El paso y poso del tiempo permiten ir desde las tinieblas hacia la luz, desde el inconsciente hacia la conciencia, pero para ello es necesario que entre el negro y el blanco, entre las tinieblas y la luz no desaparezcan los tonos grises del simbolismo, que son los que contribuyen a dar el contorno a las formas, pero se trata de formas abiertas, sin compartimentar, como pueden estarlo la lógica o las matemáticas, sino formas en constante comunicación y, por tanto, cambio. Ha sido necesaria toda una evolución hasta alcanzar el diálogo como forma característica de la relación interhumana. La actividad artística es asimismo una forma de diálogo, un diálogo que se lleva a cabo entre el pasado y el presente, entre el inconsciente y el consciente, que permite que aquél se le revele a éste. Afortunadamente no vemos la posibilidad de someter íntegramente al inconsciente, y decimos afortunadamente porque sin inconsciente no habría arte. También Jung considera la actividad artística como una autorrevelación de lo inconsciente; pero el jungiano es un inconsciente común a toda la humanidad. Este "inconsciente colectivo" es el receptor de los arquetipos imaginativos universales y el impulsor hacia la cultura. La obra de arte, es para Jung, signo del espíritu de los tiempos. Ella posee un carácter colectivo, es un mensaje simbólico procedente de lo inconsciente colectivo, que utiliza al creador para salir a la luz. Esto no niega, como quiere ver Gombrich,⁴⁸ ni la

Rosas, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1994.

⁴⁷ BACHELARD, G: *El agua y los sueños*, p. 31.

⁴⁸ Cfr. GOMBRICH, E.H: "La psicología y las artes decorativas", en: *Gombrich esencial*,

aportación individual, ni las aportaciones de las categorías heredadas de la historia del arte, esas categorías tan persistentes que parecen haber adquirido vida propia.

Si para el psicoanálisis clásico la imaginación es el resultado de un conflicto entre las pulsiones y su rechazo social, autores posteriores, por el contrario, la consideran como el producto de una alianza entre los deseos y los objetos del ambiente social y natural. Gilbert Durand nos ha aportado mucho con su investigación sobre esa especial capacidad psicológica de la generalización perceptiva que consiste en clasificar familias de formas y crear nuevos ejemplos. Este autor realiza un estudio exhaustivo sobre la interacción de arquetipos colectivos y símbolos, en su obra *Estructuras antropológicas de lo imaginario*. Para él, la imaginación es origen de una liberación. También se manifiesta en contra de la concepción reduccionista freudiana del inconsciente cuando dice: "es evidente que el simbolismo supera con mucho, en su riqueza, el angosto sector de lo rechazado y no se reduce a los objetos convertidos en tabú por la censura".⁴⁹ Considera, por tanto, el simbolismo independiente de la represión. Nos parece importante detenernos en este estudio que Durand realiza sobre las estructuras de la imaginación. Para Gilbert Durand, la estructura fundamental, "arquetípica", "no ha dejado nunca de tener en cuenta los materiales axiomáticos –por tanto, 'fuerzas'- de lo imaginario".⁵⁰ Pero sólo se puede hablar de "estructura", añade, "si las formas dejan el dominio del

textos escogidos sobre arte y cultura, Edición de Richard Woodfield, Editorial Debate, Madrid, 1997.

⁴⁹ DURAND, G.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, versión castellana de Mauro Armiño, Taurus Ediciones, S.A., Madrid, 1981, p. 34.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 9.

cambio mecánico para pasar al del uso semántico, si el estructuralismo acepta de una vez por todas ser 'figurativo'.⁵¹ Sólo reconoce como normativos los grandes conjuntos plurales de imágenes en constelaciones, por lo tanto, considerar los valores de una cultura como arquetipos normativos de otra le parece un colonialismo intelectual. En relación con la fisiología antropológica considera que "la reflexología se sitúa en las estructuras del trayecto antropológico, y no a la inversa",⁵² pues, para él, el reflejo dominante no ha sido nunca principio de explicación. Durand lleva a cabo una investigación empírica, no trata de un sistema unitario, de una "Estructura absoluta", sino de estructuras sistémicas, puesto que toda estructura, dice, "implica, por definición, una relación entre elementos que son subsistemas".⁵³ Como ya sabemos estos elementos se encuentran inextricablemente anudados en su relación con ella y como consecuencia no susceptible de análisis absoluto.

Como hemos visto anteriormente, para estudiar las actividades superiores humanas debemos desarrollar los procesos que las subyacen, puesto que el árbol del conocimiento hunde sus raíces, como muy bien exponen Maturana y Varela, en la autopoiesis celular, la organización de los metacelulares y sus dominios conductuales, la clausura operacional del sistema nervioso, etcétera, hasta llegar a los dominios lingüísticos y el lenguaje. De esta manera, estos autores descubren "cómo los fenómenos sociales fundados en un acoplamiento lingüístico dan origen al lenguaje, y cómo el lenguaje desde nuestra experiencia cotidiana del conocer en él nos permite generar la explicación de su origen. El

⁵¹ *Ibidem*, p. 10.

⁵² *Ibidem*, p. 11.

⁵³ *Ibidem*.

comienzo es el final".⁵⁴ Esta continua interacción circular de los sistemas puede producirnos vértigo, al no contar con un "*punto de referencia fijo y absoluto* al cual podemos anclar nuestras descripciones para afirmar y defender su validez".⁵⁵ Y más adelante añaden: "El mecanismo biológico nos señala que una estabilización operacional en la dinámica del organismo no incorpora la manera cómo se originó. Nuestras visiones del mundo y de nosotros mismos no guardan los registros de sus orígenes, las palabras en el lenguaje (en la reflexión lingüística) pasan a ser objetos que ocultan las coordinaciones conductuales que las constituyen (operacionalmente) en el dominio lingüístico".⁵⁶ Es decir, que el inconsciente es una instancia psíquica anterior a todo condicionante histórico, que aunque sólo se puede aprehender a través de los efectos históricamente analizables, no está todo él organizado lingüísticamente. El lenguaje no es la condición del inconsciente, sino que entre el lenguaje y el inconsciente existe una relación dialéctica. Es por ello por lo que constantemente tenemos que ir modificando el *punto de partida*, y también por lo que no podemos darnos cuenta de qué ignoramos. En realidad lo que debería darnos vértigo es el partir de un *punto de referencia fijo o absoluto*, hecho que la experiencia histórica nos ha demostrado tan destructivo.

El concepto es un "sentido" que tanto la imagen como la palabra pueden evocar, pero que es preexistente a ambas; eso ha dado lugar, señala Durand, a que en la psicología de la imaginación se haya confundido imagen y palabra.

⁵⁴ MATURANA, H. y VARELA, F.: *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento*, Debate, Madrid. 1990, p. 204.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 205.

Siguiendo el psicoanálisis jungiano, el pensamiento descansa sobre imágenes generales o arquetipos, que son esquemas, cuyo potencial funcional va modelando inconscientemente el pensamiento.⁵⁷ Son muchos los autores que señalan este cruce de fuerza y sentido que es el símbolo. La retórica codifica el lenguaje figurado, el lenguaje que dice otra cosa diferente al lenguaje puramente comunicativo. Estamos en el ámbito de la "sobredeterminación", por decirlo en términos freudianos, o sobrecarga de sentido que se va condensando alrededor de la expresión. Por tanto, decir lenguaje simbólico o lenguaje retórico es lo mismo, pues ambos acogen en su seno relaciones expresivas originales. Para Piaget existe una "coherencia funcional" entre el pensamiento simbólico y el sentido conceptual, formando una unidad de las formas de la representación.⁵⁸ Tanto en Durand como en Bachelard, la imaginación es dinamismo organizador y por tanto factor de homogeneidad en la representación. La imaginación es potencia dinámica que "deforma" las imágenes proporcionadas por la percepción y reforma las sensaciones convirtiéndose en el fundamento de la vida psíquica. Esta coherencia entre el sentido y el símbolo es una dialéctica en constante corrección. El símbolo pertenece al dominio de la semántica, no al de la semiótica, puesto que posee más de un sentido; esto le da un carácter esencial. La estructuración simbólica está en la base de todo pensamiento: "Es este 'sentido' de las metáforas, este gran semantismo de lo

⁵⁷ Cfr. JUNG, C.G.: *Tipos psicológicos*, trad. Ramón de la Serna, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1954.

⁵⁸ Cfr. PIAGET, J.: *La formación del símbolo en el niño. Imitación, juego y sueño. Imagen y representación*, trad. José Gutiérrez, Fondo de Cultura Económica, México, 1961, pp. 295-397.

imaginario, la matriz original a partir de la que todo pensamiento racionalizado y su cortejo se despliegan".⁵⁹

TRAYECTO ANTROPOLOGICO DE LA IMAGINACION

Para clasificar los grandes símbolos de la imaginación, Durand se adentra por la vía de la antropología, situándose en lo que llama el *"trayecto antropológico; es decir, el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social"*.⁶⁰ Se aparta de la anterioridad ontológica y postula una génesis recíproca definida por Piaget como "el equilibrio móvil" y la "reversibilidad". Será, pues, la interacción entre el aspecto biopsíquico del individuo y el medio la que constituya el trayecto antropológico: "lo imaginario", escribe Durand, "no es nada más que ese trayecto en el que la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el que recíprocamente, como magistralmente ha mostrado Piaget, las representaciones subjetivas se explican 'por las acomodaciones anteriores del sujeto' al medio objetivo".⁶¹ El individuo recibe la huella normativa del medio y a su vez en un efecto secundario lo modifica profundamente: "Podría decirse", continúa el autor, "que todo gesto apela a su materia y busca su herramienta, y que toda materia extraída...es el vestigio de un gesto fenecido...De este modo, el trayecto antropológico puede partir indistintamente de la cultura o de la naturaleza psicológica, estando contenido lo esencial de la

⁵⁹ DURAND, G., op. cit. p. 27

⁶⁰ Ibídem, p.35.

⁶¹ Ibídem, p. 36.

representación entre estos dos límites reversibles".⁶² Maturana y Varela conciben la comunicación como la esencia biológica del ser humano. Formulan los sistemas vivos en términos de los procesos que les dieron forma, y no en términos de su relación con el ambiente, puesto que, según estos autores, toda experiencia cognoscitiva involucra a quien conoce de una manera personal, enraizada en su estructura biológica. Señalan la diferencia entre desencadenar un cambio y determinarlo: los cambios que resultan de la interacción entre ser vivo y medio son *desencadenados* por el agente perturbante y *determinados* por la estructura de lo perturbado, que en cada caso varía según la estructura de cada individuo y no por las características del agente perturbante: "Nuestra experiencia está amarrada a nuestra estructura de una forma indisoluble...no vemos el 'espacio' del mundo, vivimos nuestro campo visual; no vemos los 'colores' del mundo, vivimos nuestro espacio cromático...estamos en un mundo. Pero cuando examinamos más de cerca cómo llegamos a conocer ese mundo, siempre nos encontramos con que no podemos separar nuestra historia de acciones – biológicas y sociales- de cómo nos aparece el mundo".⁶³ Y añaden la interesante advertencia de que este proceso "es tan obvio y cercano que es lo más difícil de ver".⁶⁴ Proceso que pone de manifiesto la importancia que tiene el buen desarrollo del individuo desde su infancia para que su constitución posterior pueda defenderse de un medio opresor.

El método seguido por Durand en la clasificación de los símbolos de la imaginación es, según sus propias palabras, un método pragmático y relativista, "de convergencia, que

⁶² *Ibidem*, pp. 36-37.

⁶³ MATURANA, H. Y VARELA, F., *op. cit.*, p. 18.

⁶⁴ *Ibidem*.

tiende a señalar vastas constelaciones de imágenes...más o menos constantes y que parecen estructuradas por cierto isomorfismo de los símbolos convergentes...la convergencia encuentra constelaciones de imágenes, semejantes término a término en dominios diferentes del pensamiento".⁶⁵ Los símbolos constelan porque son variaciones de un mismo arquetipo que tienden a anastomosarse, es decir, que varios elementos forman una cierta unidad, se constituyen en anatomía. Esta convergencia evidencia, según Durand, los dos aspectos del método comparativo: su aspecto estático y su aspecto cinemático, es decir, que las constelaciones se organizan, dice el autor, "al mismo tiempo en torno a imágenes de gestos, de esquemas transitivos e igualmente en torno a puntos de condensación simbólicos, de objetos privilegiados donde van a cristalizar los símbolos".⁶⁶ Asimismo nos recuerda que aunque se vea forzado a comenzar metodológicamente por un principio, esto no quiere decir que sea antológicamente primero. Durand descubre en el ámbito psicológico los grandes ejes para una clasificación satisfactoria que integre todas las constelaciones y considera que estas metáforas son las indicativas del movimiento. Para Bachelard, los símbolos deben ser juzgados desde el punto de vista de su fuerza, no de su forma. Esta fuerza es, según el autor, movimiento sin materia⁶⁷.

Las dominantes de la representación simbólica más relevantes son, según nos muestra Durand, las de posición (verticalidad y horizontalidad) y nutrición, así como el reflejo sexual, el cual está acompañado de movimientos rítmicos. Es, pues, el cuerpo entero el que colabora en esta constitución de

⁶⁵ DURAND, G., op. cit., p. 37.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁶⁷ Cfr. BACHELARD, G.: *El agua y los sueños*.

la imagen. En la obra anteriormente citada Piaget nos muestra que se puede seguir de forma ininterrumpida el paso de la asimilación y de la acomodación sensoriomotora a la asimilación y a la acomodación mental, propio del principio de la representación. El símbolo y la representación son, para este autor, una imitación interiorizada. Durand acepta como hipótesis de trabajo la estrecha concomitancia existente entre los gestos del cuerpo, los centros nerviosos y las representaciones simbólicas. También los objetos realizados por el hombre responden a redes de gestos, por ejemplo, dice: "Una vasija es la materialización de la tendencia general a contener fluidos, sobre la que vienen a converger las tendencias secundarias del modelado de la arcilla o del corte de la madera o de la corteza".⁶⁸ Los objetos, pues, no son puros, sino que están constituidos por redes de dominantes imbricadas, así por ejemplo, habrá símbolos que respondan a la vez al ciclo estacional, a la verticalidad, etcétera.

Además, el objeto simbólico a menudo se adapta a inversiones de sentido, o bien sufren procesos de doble negación, como por ejemplo el tragador tragado, que tan a menudo encontramos en las narraciones. Es por esta complejidad del objeto simbólico por lo que Durand considera necesario seguir un método a partir de los grandes gestos reflexológicos para des-urdir la trama y los nudos que constituyen las fijaciones y las proyecciones sobre los objetos del entorno perceptivo.

Los tres grandes gestos aportados por la reflexología están en la base de este imbricado proceso simbólico que da sentido a nuestras vidas. Ellos "desarrollan y orientan la representación simbólica hacia materias de predilección,

⁶⁸ DURAND, G., op. cit., p. 48.

...cada gesto apela a la vez a una materia y a una técnica, suscita un material imaginario, y si no una herramienta, al menos un utensilio".⁶⁹ Así, pues, cada gesto exigirá materias distintas: el primero, la dominante postural apela a las luminosas, de separación y purificación, cuyos símbolos más frecuentes son las armas, las flechas, las espadas. La dominante nutritiva, vinculada al descenso digestivo, se une a las materias de profundidad, como el agua o la tierra cavernosa, que suscitan los utensilios continentes como por ejemplo las copas. El tercero de los gestos, derivado del reflejo sexual y que se caracteriza por sus movimientos rítmicos, se proyecta sobre los ciclos estacionales, y sus símbolos son la rueda, el torno, etcétera. Además habrá que añadir lo que Piaget denomina los "esquemas afectivos", que son las relaciones del individuo con este entorno y con los otros individuos. Padre y madre aparecen ante el niño como una especie de herramientas que a su vez se rodean de una suerte de utensilios: por ejemplo el niño pasa del seno materno a sus sustitutos, como son los recipientes para el alimento. El padre aparece, por un lado, como rival ante la herramienta maternal nutricia y, por el otro es venerado y envidiado por su ostentación del poder, cuyos atributos son las armas, los instrumentos de caza y de pesca. "Los personajes parentales", escribe Durand, "se dejan clasificar singularmente en los dos primeros grupos de símbolos definidos por los reflejos posturales y digestivos. El enderezamiento, el equilibrio postural irá acompañado la mayoría de las veces de un simbolismo del padre con todos los armónicos, que puede comportar, mientras que la mujer y

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 48-49.

la madre se verán anexionar por el simbolismo digestivo con sus armónicas hedonísticas".⁷⁰

Teniendo en cuenta esta convergencia de la reflexología, la tecnología y la sociología, Durand parte, para su estudio de una amplia bipartición entre dos órdenes del simbolismo, que llamará *Regímenes*, uno diurno y otro nocturno, y de la tripartición reflexológica ya mencionada anteriormente. Considera que este doble plan bipartito y tripartito, lejos de ser contradictorio, abarca espléndidamente las diferentes investigaciones de autores tan dispares como Dumèzil, Éliade o los reflexólogos y psicoanalistas, entre otros. Admite, al menos metodológicamente, que existe un parentesco entre la dominante digestiva y la dominante sexual,⁷¹ pues en Occidente se suelen relacionar los placeres proporcionados por la nutrición con lo tenebroso o nocturno. Así, pues, sugiere oponer este "*Regimen Nocturno*" del simbolismo a su contrario, el "*Regimen Diurno*": "El '*Regimen Diurno*' concierne a la dominante postural, a la tecnología de las armas, a la sociología del soberano mago y guerrero, a los rituales de la elevación y de la purificación; el '*Régimen Nocturno*' se subdivide en dominante digestiva y cíclica: la primera subsume las técnicas del contenido y del hábitat, los valores alimenticios y digestivos, la sociología matriarcal y nutricia; la segunda agrupa las técnicas del ciclo, del calendario agrícola así como de la industria textil, los símbolos naturales o artificiales del retorno, los mitos y los

⁷⁰ *Ibídem*, p. 50.

⁷¹ Según el psicoanálisis clásico y el materialismo histórico, la libido, en su evolución genética, vincula las pulsiones digestivas y las sexuales. Para Éliade una de las diferencias principales que separan al hombre moderno del hombre de las culturas arcaicas radica en la capacidad de este último de vivir la vida orgánica, sobre todo la sexualidad y la nutrición, como un sacramento por medio del cual comulga con la propia fuerza de la vida. Cfr. ÉLIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, trad. A. Medinaveitia, Ediciones Cristiandad, S.L., Madrid,

dramas astrobiológicos".⁷² Como ya hemos dicho anteriormente, se trata de una concepción simbólica de la imagen, que postula el carácter semántico, no el semiótico, de las mismas y las recoge en sus grandes formaciones o constelaciones. Durand toma para este estudio el término esquema como una generalización dinámica y afectiva de la imagen; similar al denominado "símbolo funcional" piagetiniano, que une los gestos inconscientes de la sensorimotricidad, es decir, las dominantes reflejas y las representaciones: "Los gestos diferenciados en esquemas", escribe, "van a determinar, en contacto con el entorno natural y social, los grandes arquetipos, más o menos como Jung los ha definido. Los arquetipos constituyen las sustantificaciones de los esquemas".⁷³ La imagen primordial está relacionada tanto con procesos de percepción de la naturaleza como con ciertas condiciones interiores de la vida del espíritu y de la vida en general. Estos arquetipos, constituyen la unión entre lo imaginario y los procesos racionales. Esta capacidad de la generalización perceptiva que consiste en clasificar familias de formas, además de crear ejemplos nuevos, es considerada por Gombrich una gran proeza de la psique. Hay una gran estabilidad de arquetipos, por lo que no podemos confundirlos con los esquemas o los símbolos. Los esquemas se sustantifican en arquetipos: "lo que diferencia el arquetipo del simple símbolo", continúa Durand, "es generalmente su falta de ambivalencia, su universalidad constante y su adecuación al esquema: la rueda por ejemplo, es el gran arquetipo del esquema cíclico, porque no se ve qué otra significación imaginaria podría dársele, mientras que la serpiente no es más que el símbolo del ciclo, símbolo muy polivalente como

1981, p. 54.

⁷² DURAND, G., op. cit., p. 52.

veremos".⁷⁴ La riqueza del símbolo radica, pues, en la diversidad de sus sentidos: "Mientras que el arquetipo está en la vía de la idea y de la sustantificación, el símbolo está simplemente en la vía del sustantivo, del hombre e incluso a veces del nombre propio... Mientras que el esquema ascensional y el arquetipo del cielo permanecen inmutables, el símbolo que los desmarca se transforma de escala en flecha volante, ... al perder su polivalencia, al despojarse de ella tiende a devenir en simple signo, tiende a emigrar del semantismo al semiologismo: el arquetipo de la rueda da el simbolismo de la cruz que, a su vez, se convierte en simple signo de la cruz tal como es utilizado en la suma o la multiplicación".⁷⁵ A pesar de su estabilidad, los arquetipos no son fijos, pues en su prolongación, al igual que en la de los esquemas o los simples símbolos, puede retenerse el mito. Por mito entiende Durand, "un sistema dinámico de símbolos, de arquetipos y de esquemas, sistema dinámico que, bajo el impulso de un esquema, tiende a componerse en relato. El mito es ya un esbozo de racionalización, puesto que utiliza el hilo del discurso, en el que los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos en ideas".⁷⁶ Así como el arquetipo promovía la idea y el símbolo daba origen al nombre, el mito al explicar claramente un esquema o un grupo de esquemas, puede decirse que promueve la doctrina religiosa y el sistema filosófico. El mito es ya un sistema de creencias compartidas que mantiene unida a una sociedad. A menudo, la organización dinámica del mito corresponde a la constelación de imágenes que es una organización estática: El método de convergencia nos muestra que se da el mismo isomorfismo en

⁷³ *Ibidem*, p. 54.

⁷⁴ DURAND, G., *op. cit.*, p. 55.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 56.

la constelación y en el mito. Escribe Durand, "Este isomorfismo de los esquemas, de los arquetipos y de los símbolos en el seno de los sistemas míticos o de constelaciones estáticas nos llevará a constatar la existencia de ciertos protocolos normativos de las representaciones imaginarias, bien definidas y relativamente estables, agrupadas en torno a esquemas originales y que nosotros denominaremos estructuras".⁷⁷ Estructura considerada como algo más que forma, tanto si se considera esta última como un residuo empírico de primera instancia, como si la consideramos como una abstracción semiológica y estereotipada. Las estructuras no son fijas, sino que implican "cierto dinamismo transformador",⁷⁸ son una especie de "formas" dinámicas, transformables. Son "formas", escribe Durand: "sometidas a transformaciones por la modificación de uno de sus términos, y constituyen los 'modelos' taxonómicos y pedagógicos, es decir, que sirven cómodamente a la clasificación, pero que pueden servir, por ser transformables, para modificar el campo imaginario".⁷⁹ Además estos "modelos", añade, "no son cuantitativos, sino sintomáticos, pues permiten tanto el diagnóstico como la terapéutica. Así, pues tiene más relevancia su agrupación en síndromes que su aspecto matemático. Estas agrupaciones de estructuras próximas entre sí forman una estructura más general, que es lo que el autor denomina *Régimen* de lo imaginario. Así, pues, estas "formas", con su cierta autonomía –como todo en las ciencias del hombre–, están motivadas por los rasgos del individuo, así como por las presiones históricas y sociales. Desde esta realidad arquetípica de los regímenes y de sus estructuras es desde donde Durand pretende esbozar "una

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 57.

filosofía de lo imaginario que se interrogue sobre la forma común que integra estos regímenes heterogéneos y sobre la significación funcional de esta forma de la imaginación y del conjunto de las estructuras y de los regímenes que subsume".⁸⁰

Régimen Diurno y Régimen nocturno de la imagen

Dentro del simbolismo, la noche tiene una existencia autónoma, mientras que la luz necesita de las tinieblas para existir: no hay luz sin tinieblas. Por ello el *Régimen Diurno* se define como el régimen de la antítesis, que caracterizará el dualismo de la literatura occidental, como pone de manifiesto, por ejemplo, la poesía mística de San Juan de la Cruz. Lo presenta, pues, dividido en dos grandes partes antitéticas: la primera está dedicada a aquella parte de las tinieblas sobre las que se perfila el resplandor de la luz; la segunda "manifiesta la reconquista antitética y metódica de las valoraciones negativas de la primera".⁸¹ Nos encontramos aquí con otra tríada que contiene como extremos la oscuridad y la luz y como término medio ese irse iluminando la oscuridad.

Las imágenes más arcaicas y más universales son las de animales, como bien ha demostrado la etnología. Durand las considera como uno de los rostros del tiempo. En estos símbolos teriomorfos lo que interesa no es tanto su ser animal, cuanto las cualidades que no son propiamente animales. Así por ejemplo, en la serpiente prima el sepultamiento y el cambio de piel, el cual comparte con la

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ *Ibíd.*

semilla, mientras que en el pájaro lo que predomina es el vuelo, que comparte con la flecha. Esto nos permite comprender la gran dificultad de la arquetipología: "el enmarañamiento de las motivaciones, que provoca siempre una polivalencia semántica en el nivel del objeto simbólico".⁸² El hombre siente repugnancia ante la agitación desordenada de ciertos animales pequeños (hormigas, ratones, etcétera), la cual "racionaliza ante la variante del esquema de la animación que constituye el arquetipo del caos".⁸³ Esta animación acelerada parece una proyección asimiladora de la angustia ante el cambio. El infierno siempre se representa como lugar caótico y agitado. El animal isomorfo de las tinieblas y del infierno es el caballo, que también es relacionado con constelaciones acuáticas y con el trueno: "el terror ante la fuga del tiempo simbolizada por el cambio y por el ruido".⁸⁴ El cabalgar del caballo es como el paso del tiempo. Este simbolismo hipomorfo está también vinculado al sol y la luna, pero no como luz, sino como temible movimiento temporal: es símbolo del tiempo. Sin embargo, como ya dijimos anteriormente, los símbolos, bajo presiones culturales diferentes, se cargan de significaciones distintas. Esto lo veremos más detalladamente en el siguiente capítulo, de la mano de Riane Eisler y Susanne Schaup. "Esta evolución eufemizante hasta la antífrasis", escribe Durand, "no se debe más que a las intimaciones históricas y generalmente a las rivalidades de dos poblamientos sucesivos de una misma región: las creencias del invasor y del enemigo tienden siempre a ser sospechosas para el indígena".⁸⁵ De esta

⁸¹ *Ibidem*, p. 62.

⁸² *Ibidem*, p. 65.

⁸³ *Ibidem*, p. 68.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 72.

manera se puede asimilar el semantismo del caballo solar y el ctónico. También el toro juega un papel importante en el proceder de la imaginación; sus cuernos son símbolo directo de los "cuernos" de la luna creciente, asimilados con "la guadaña o la hoz del Tiempo Cronos, instrumento de mutilación, símbolo de la mutilación de la luna que es el creciente, el 'cuarto' de luna".⁸⁶ Caballo y toro motivan una angustia ante el cambio, "tanto ante la huida del tiempo como ante el 'mal tiempo' meteorológico..., remiten a la alerta y a la fuga del animal humano ante lo animado en general".⁸⁷ Esta animación se ve además reforzada por la agresividad que representan los dientes, que hacen de las fauces del animal un arquetipo devorador: "es en las fauces del animal donde vienen a concentrarse todos los fantasmas terroríficos de la animalidad: agitación, manducación agresiva, gruñidos y rugidos siniestros".⁸⁸ El animal feroz de la imaginación occidental está representado por el lobo, sustituido en el ámbito doméstico por el perro, símbolo del tránsito. Durand, a través del estudio de cuentos y mitos, descubre una clara convergencia entre el mordisco de los perros y el temor al tiempo destructor. Escribe: "Terror ante el cambio y ante la muerte devoradora, tales nos parecen ser los dos primeros temas negativos inspirados por el simbolismo animal".⁸⁹

A este primer rostro teriomorfo del tiempo se le va a superponer el de la negrura, el de las tinieblas, al que Oberholzer⁹⁰ le atribuye el valor sintomático de "angustia de la angustia", que el alma humana siente ante el crepúsculo. Esta depresión está muy generalizada, se da tanto en culturas

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 75.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 77.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 79.

⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 80-81.

civilizadas, como en salvajes, e incluso entre los animales. Esta oscuridad de la noche constituye el primer símbolo del tiempo: En casi todos los pueblos primitivos se cuenta el tiempo por noches, no por días: "La noche negra aparece, pues, como la sustancia misma del tiempo...Es este simbolismo temporal de las tinieblas el que asegura su isomorfismo con los símbolos hasta ahora estudiados. La noche viene a reunir en su sustancia maléfica todas las valorizaciones negativas precedentes".⁹¹ A la negrura están vinculadas la agitación, la impureza y el ruido. La oreja es el sentido de la noche, señala Bachelard, para quien la oscuridad es amplificadora del ruido, es vehículo de resonancia. La negrura siempre es valorada negativamente, incluso por las poblaciones de piel negra. Según nos muestra la simbólica cristiana y sus mutilaciones, las tinieblas, que entrañan la ceguera, poseen un sentido moral que viene a duplicar semánticamente el sentido que ya poseían: "Por esta razón en las leyendas, como en las ensoñaciones de la imaginación, el inconsciente es representado siempre bajo un aspecto tenebroso, turbio o ciego".⁹² El inconsciente es visto por los pensadores racionalistas, a través del Régimen Diurno de la imagen, como una conciencia caída, como locura: ha perdido la razón y como consecuencia también el poder. La ceguera es considerada peyorativamente como lo contrario de la clarividencia. Tendríamos aquí un claro ejemplo de alienación que se da cuando se presume como únicamente válido uno de los extremos. Sin embargo, los cuentos de hadas, a través de un personaje intermedio –el héroe- dejan entrever una ambivalencia eufemizante de estas imágenes que las conduce del abismo en sentido peyorativo al ámbito

⁹⁰ Citado por Durand, op. cit., p. 84.

⁹¹ DURAND, G., op. cit., p. 85.

de lo íntimo, a ese espejo, instrumento de la Psique, "que mira el destino del mundo".⁹³ Este simbolismo del espejo nos conduce a "una nueva variación nictiforma: el agua, al mismo tiempo que bebida, fue el primer espejo durmiente y sombrío".⁹⁴ El agua es a un tiempo clara y jovial, cuando corre por las fuentes y riachuelos, y tenebrosa, estancada en el cenagal o pantano. Hay aguas corrientes y aguas muertas. "Hay ambivalencias profundas y durables", escribe Bachelard, "ligadas a las materias originales en las que se alimenta la imaginación material".⁹⁵ Esta propiedad psicológica es tan constante que Bachelard enuncia como ley primordial de la imaginación la siguiente: "*una materia que la imaginación no puede hacer vivir doblemente no puede representar el papel psicológico de materia original*".⁹⁶ Es necesaria esta doble participación, del deseo y del temor, para alcanzar el doble poético que permite infinitas transposiciones. Durand reconoce en la interpretación de Bachelard el "devenir hídrico" heracliteo, el viaje sin retorno, la epifanía de la muerte: "El agua es epifanía de la desgracia del tiempo, es clepsidra definitiva...expresión misma del terror...constitutiva de ese universal arquetipo, a la vez teriomorfo y acuático que es el Dragón".⁹⁷ En el Dragón convergen la bestia, la noche y el agua: "La imaginación parece construir el arquetipo del Dragón o de la Esfinge a partir de terrores fragmentarios, de repugnancias, de pavores, de repulsiones tan instintivas como experimentadas y, finalmente, erguido espantoso, más real que el río mismo, fuente imaginaria de todos los terrores de

⁹² *Ibíd.*, p. 87.

⁹³ *Ibíd.*, p. 89.

⁹⁴ *Ibíd.*

⁹⁵ BACHELARD, G.: *El agua y los sueños*, p. 24.

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ DURAND, G., *op. cit.*, p. 90.

las tinieblas y de las aguas".⁹⁸ En un contexto de tristeza, el agua está también vinculada a la intimidad de las lágrimas. Otra imagen del agua negra es la cabellera ondulante, la cual dirige los símbolos negativos, al menos en Occidente, "hacia una feminización larvada, feminización que se verá reforzada definitivamente por esa agua femenina y nefasta por excelencia: la sangre menstrual... Lo que constituye la irremediable feminidad del agua es que la liquidez es el elemento mismo de los menstruos".⁹⁹ Esto es lo que confirma la relación del agua y de la luna, que según Éliade es debido al sometimiento de las aguas al flujo lunar y a la asociación de su carácter fecundante con el símbolo agrario de la luna. "El sol es siempre igual a sí mismo", escribe Éliade, "no cambia, no tiene 'devenir'. La luna, por el contrario, crece y decrece, desaparece, su vida está sujeta a la ley universal del devenir, del nacimiento y de la muerte. La luna, como el hombre, tiene una 'historia' patética, porque su decrepitud, como la del hombre, desemboca en la muerte".¹⁰⁰ Por este isomorfismo, numerosas divinidades lunares son, según señala Durand, ctónicas y funerarias. Todo ello favorece la misoginia de la imaginación, que aparece constatada en estudios de lingüistas, los cuales sostienen la conveniencia de reemplazar la repartición de los sustantivos en género animado e inanimado, tal como existe en ciertas lenguas primitivas, por una repartición de género ándrico y género metándrico, como existe en otras lenguas. El género ándrico comprende a los hombres y el género metándrico comprende las cosas inanimadas, los animales de ambos sexos y las mujeres. De los símbolos nictomorfos la imaginación se

⁹⁸ *Ibidem*, p. 91.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 92.

¹⁰⁰ ÉLIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, trad. S. Medinaveitia, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981, p. 170.

encamina insensiblemente, por mediación del agua nefasta y la sangre menstrual, hacia el matiz moral de la falta que desembocará en los símbolos viscerales de la caída y la carne: "La sangre es temible a la vez porque es dueña de la vida y de la muerte, pero también porque en su feminidad es el primer reloj humano, el primer signo humano correlativo al drama lunar. Ahora vamos a asistir a una nueva sobredeterminación de la temporalidad sangrienta y nocturna por el gran esquema de la caída que transformará la sangre femenina y ginecológica en sangre sexual o, más exactamente, en carne con sus dos valorizaciones negativas posibles: sexual y digestiva".¹⁰¹

Estas imágenes dinámicas de la caída, que constituyen los símbolos catamorfos, colaboran en la emergencia de la angustia humana ante la temporalidad. La primera experiencia del recién nacido es la sensación de caída que padece al nacer, provocada por los movimientos bruscos necesarios para su expulsión, y que será reforzada en su primera infancia por la prueba de la gravedad que experimenta cuando está aprendiendo a andar. El esquema de la caída resume los aspectos temibles del tiempo; ese tiempo nefasto y mortal, moralizado en forma de castigo: la caída de Adán, el abismo apocalíptico, etcétera. De la caída física surge además una psicopatología: "en ciertas apocalipsis apócrifas, la caída es confundida con la 'posesión' por el mal. La caída se convierte entonces en el emblema de los pecados de fornicación, de celos, de cólera, de idolatría y de asesinato".¹⁰² A menudo, los menstrosos se consideran como secuelas secundarias de la caída, lo que provoca una "feminización del pecado original que viene a converger con la misoginia que dejaba

¹⁰¹ DURAND, G., op. cit. p. 104.

transparentar la constelación de las aguas sombrías y de la sangre. La mujer, de impura que era por la sangre menstrual, se convierte en responsable del pecado original".¹⁰³ Esta feminización de la caída la encontramos tanto en la Biblia como en tradiciones tan diversas como las amerindias, persas, esquimales, melanesia, etcétera, dándose en ciertas culturas un desplazamiento de este fenómeno hacia una moralización sexual. Según Durand, la Iglesia, a través de San Agustín hereda la fobia sexual de los gnósticos y de los maniqueos, fobia que ya se dejaba ver en el orfismo y el platonismo:¹⁰⁴ "esta modificación –que es una trivialización– del esquema de la caída original en un tema moral y carnal ilustra sobradamente la doble valencia de numerosos temas psicoanalíticos que son a la vez 'sub' conscientes y a la vez indicativos de un 'sobre' consciente, que es un esbozo metafórico de grandes concepciones filosóficas".¹⁰⁵ Los mitos siguen viviendo entre nosotros, en nuestro lenguaje y nuestras metáforas, creer lo contrario sería un prejuicio que ha resultado en muchas ocasiones extremadamente peligroso. "Cuanto más dominados estemos por las emociones", escribe Gombrich, "más fácil será que sintamos la tentación de volver a los vestigios de la creencia irracional que forma parte de nuestra herencia cultural".¹⁰⁶ Denis de Rougemont, en su obra *El amor y Occidente*, sostiene que no tendríamos necesidad de un mito si no tuviéramos interés en oscurecer el origen de los hechos. Por ejemplo, con respecto a la asociación del amor pasional con la muerte revela que "necesitamos de un mito para expresar el hecho oscuro e inconfesable de que la

¹⁰² *Ibidem*, p. 107.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 107-108.

¹⁰⁴ Cfr. ROUGEMONT, Denis de: *El amor y Occidente*, trad. Antoni Vicens, Kairós, Barcelona, 1997, p. 81.

¹⁰⁵ DURAND, G., *op. cit.*, p. 108.

¹⁰⁶ GOMBRICH, E.H., *op. cit.*, p. 332.

pasión está vinculada con la muerte",¹⁰⁷ pues, por un lado, queremos salvar esa pasión que deseamos con todas nuestras fuerzas y, por el otro, nuestras morales oficiales y nuestra razón la condenan:¹⁰⁸ "La oscuridad del mito nos permite, así, acoger su contenido disfrazado y gozar de él con la imaginación, sin tomar una conciencia lo bastante clara para que estalle la contradicción".¹⁰⁹

Se da a un tiempo una feminización y una eufemización de la caída. Se minimiza el terror al abismo hacia un leve temor al coito. Todos los antropólogos han observado este proceso de la eufemización constitutiva de la imaginación que señala Durand, la cual, se da cuando una representación se debilita y declina hacia su lado extremo o antífrasis, utilizando el nombre o el atributo de su contrario. Este hecho también es resaltado por Rougemont, que ve, además del papel de la Mujer como cebo del Diablo, un principio femenino que, "preexistente a la creación material, juega en el catarismo un papel totalmente análogo al de la Pistis-Sofía entre los gnósticos. A la Mujer perdición de las almas le corresponde María, símbolo de pura Luz salvadora, Madre intacta (inmaterial) de Jesús".¹¹⁰ Durand encuentra además -por ejemplo en la hermosa Calipso de la leyenda de Ulises o en las hadas de las leyendas nórdicas- un movimiento inverso al estudiado por Rougemont: "la eufemización del destino por el erotismo, es ya tentativa al menos verbal de dominio de los peligros del tiempo y de la muerte, está ya en el camino de una inversión radical de los valores de la imagen. Como

¹⁰⁷ ROUGEMONT, D., op. cit., p. 21.

¹⁰⁸ Rougemont analiza el mito de Tristán remontándose a sus orígenes religiosos. Lo relaciona con la pasión y el misticismo que han determinado el amor en Occidente. La infidelidad de Isolda es la virtud mística de los "puros", "la falta no está en el amor, sino en su 'realización'". (p. 147).

¹⁰⁹ ROUGEMONT, D., op. cit., p. 21.

sugiere profundamente la tradición cristiana, si por el sexo femenino se ha introducido el mal en el mundo, es que la mujer tiene poder sobre el mal y puede aplastar a la serpiente".¹¹¹ En resumen, "podemos decir que un isomorfismo continuo reúne toda una serie de imágenes dispersas a primera vista, pero cuya constelación permite inducir un régimen multiforme de la angustia ante el tiempo":¹¹² del rostro teriomorfo a lo animado inquietante y devorador terrorífico. La angustia ante el devenir proyectando imágenes nictomorfos, las tinieblas, el agua negra, la sangre, el flujo menstrual, la mujer, la muerte mensual de la luna, el vientre como "microcosmos eufemizado del abismo", y un largo etcétera de imágenes que autores como Durand han recogido en sus estudios de los mitos de las diferentes culturas.

Estos símbolos negativos que acabamos de exponer como los rostros del tiempo tienen una simbología simétrica positiva como la huida ante el tiempo o la victoria sobre el destino y la muerte: "Porque las figuraciones del tiempo y de la muerte no eran más que excitaciones al exorcismo, invitación imaginaria a emprender una terapéutica por mediación de la imagen...imaginar un mal, representar un peligro, simbolizar una angustia es ya, mediante el dominio del cogito, dominarlos...Imaginar el tiempo bajo su aspecto tenebroso, es ya someterlo a una posibilidad de exorcismo mediante imágenes de la luz".¹¹³ Esta simbología positiva establece "una estructura profunda de la conciencia, inicio de una actitud metafísica y moral".¹¹⁴ Los temas antitéticos de los rostros del tiempo son: el esquema ascensional, frente a la

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 83.

¹¹¹ DURAND, G., *op. cit.*, p. 109.

¹¹² *Ibidem*, p. 113.

¹¹³ *Ibidem*, p. 115.

caída; el arquetipo de la luz uraniana, frente a las tinieblas y el esquema diairético frente a lo animal o carnal. Estos símbolos constelan en torno a la noción de Potencia y están representados por el cetro – verticalidad- y la espada – agresividad: "la psique más primitiva se anexa el poder, la virilidad del Destino, separa de ella la traidora feminidad, al reeditar por cuenta propia la castración de Cronos castra a su vez al Destino, se apropia mágicamente de la fuerza, abandonando al mismo tiempo, vencidos y ridículos, los despojos temporales y morales".¹¹⁵ Durand ve una posible relación entre la verticalidad como eje estable de las cosas y la postura erguida del hombre, cuyo aprendizaje tanto le cuesta. Los esquemas de la elevación y los símbolos verticalizantes están vinculados con las actitudes morales y metafísicas, con las verdades y valores 'elevadas', son medios para alcanzar el cielo, como por ejemplo la escala de Jacob o la ascensión mística de San Juan de la Cruz, La subida del Monte Carmelo: "La característica de todas estas escalas", escribe Durand, "es ser celestes e incluso a veces celestes en sentido propio, es decir, astronómicas: los siete o nueve escalones corresponden a los planetas, estando consagrado el último, luminoso y dorado, al sol".¹¹⁶ Se encuentra el mismo esquema bajo el simbolismo de la *montaña* sagrada que vemos en las construcciones para el culto y el enterramiento: "En la simbólica cristiana puede distinguirse la piedra no tallada, andrógina, la piedra cuadrada, feminoide o, por el contrario, el cono, la piedra 'alzada' masculina... Toda piedra sólo es uraniana y fálica si está erguida".¹¹⁷ El nombre del gigante divino y solar del

¹¹⁴ *Ibídem*, p. 116.

¹¹⁵ *Ibídem*, p. 117.

¹¹⁶ *Ibídem*, p. 120.

¹¹⁷ *Ibídem*, pp. 120-121.

folklore francés, "Gargán o Gargantúa" se deriva de una primitiva raíz preindoeuropea que significa piedra.¹¹⁸ Esta toponimia la vemos también en el cristianismo, así "San Miguel Arcángel, y la inflexión *cor* de la raíz céltica es ambivalente y remite, bien al betilo, bien al pájaro cuervo...*cor*, que significa piedra, remite a la vez al Bel solar y al pájaro solar, el cuervo...El cuervo está sobredeterminado por la vinculación al vuelo solar y por la onomatopeya de su nombre que lo vincula a las piedras del culto solar".¹¹⁹ El deseo de angelismo y trascendencia, de elevación y sublimación hace creer al hombre en algo tan técnicamente absurdo como es la capacidad de volar. El ala es la herramienta ascensional por excelencia, es el medio de purificación racional que podemos ver en el chamanismo: de ahí resulta paradójicamente que el pájaro es considerado con frecuencia como un simple accesorio del ala. Como expresa Bachelard: "en el mundo del sueño, no se vuela porque se tengan alas; se crea uno las alas porque ha volado".¹²⁰ El ala es una consecuencia de su función. Señala Durand: "El pájaro es desanimalizado en beneficio de su función. Una vez más, no es el sustantivo a lo que nos remite un símbolo, sino al verbo. El ala es el atributo de volar, no del pájaro o del insecto".¹²¹ La paloma es el pájaro que representa al Espíritu Santo, medio de la tríada entre el hombre natural, terrestre, y el hombre espiritual, divino, entre el Padre al que se asciende y el Hijo del que se desciende. Toda elevación significa purificación, frente al carácter de la caída que era la mancha. A veces es la flecha o el rayo veloz los que sustituyen al

¹¹⁸ Cfr. DAUZAT: *Toponymie française*, citado por Durand, op. cit., p. 121.

¹¹⁹ DURAND, G., op. cit., p. 122.

¹²⁰ BACHELARD, G.: *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, trad. Ernestina de Champourcin, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 40.

¹²¹ DURAND, G., op. cit., p. 123.

símbolo del ala; esto hace que se unan los símbolos de la pureza con los de la luz, la rectitud y la rapidez. La meta a la que aspira el arquero -el que proyecta-, así como el que desea volar, es la ascensión hacia el "Altísimo". Aunque, Según Éliade, lo alto es una categoría propia de la divinidad, no accesible al hombre como tal, éste en su deseo de ascender, sublima y agiganta tanto a personajes históricos – grandes figuras políticas o religiosas, como por ejemplo Cristo- como a la divinidad. "Lo 'alto', escribe Éliade, "es una categoría inaccesible al hombre en cuanto tal; pertenece por derecho propio a las fuerzas y a los seres sobrehumanos; el que asciende al subir ceremoniosamente los peldaños de un santuario o la escalera ritual que conduce al cielo, deja en ese momento de ser hombre; las almas de los difuntos privilegiados se despojan, en su ascensión celeste, de la condición humana".¹²² Durand relaciona esta gigantización etnológica con el proceso psicológico de desrealización esquizofrénica: "A menudo, la esquizofrenia se parece, en sus alucinaciones, a una imaginación de la trascendencia caricaturizada. Los enfermos experimentan el sentimiento de que un objeto del campo perceptivo crece desmesuradamente...esta gigantización mórbida se constela muy exactamente con las imágenes de la luz y con la nitidez anormal de las formas. El esquizofrénico está angustiado porque se siente alienado por ese poder gigantesco que transmuta todas sus percepciones".¹²³ Está angustiado porque no puede recuperar la estructura de su pasado, el sentido que le ha llevado hasta donde se encuentra y que interactúa con su presente, está angustiado porque ha perdido el término medio junto con uno de sus extremos. Ascensión y poder

¹²² ÉLIADE, M.: *Tratado de la Historia de las Religiones*, p. 63.

¹²³ DURAND, G., op. cit., p. 23.

significan lo mismo; el Poder supremo es el Altísimo o cielo,¹²⁴ el Elevado. El cielo, señala Durand, "está completamente unido a toda la constelación masculina del poder omnímodo",¹²⁵ que conduce al sentimiento de soberanía y pretensión de dominio del universo. Y continúa: "Así, vemos cómo la actitud imaginativa de la elevación, originalmente psicofisiológica, no solamente inclina hacia la purificación moral, hacia el aislamiento angélico o monoteísta, sino que incluso está vinculada a la función sociológica de soberanía".¹²⁶ También se da una vinculación sexual, pues, el cetro, representante de este simbolismo de soberanía, es también verga, y así a este Dios Padre edípico se le va uniendo el Dios gran-macho, procreador y protector de la familia, fecundador de la diosa madre, hasta confundir los atributos de la paternidad, la soberanía y la virilidad, la elevación y la erección. Las divinidades se reduplican, van adquiriendo formas distintas según sus aspectos funcionales, que poco a poco se volverán antitéticas: "El Gran Dios es Mitra el soberano benévolo, sacerdotal, dueño del razonamiento claro y regular, pero es también Varuna, el guerrero terrible, el violento, el héroe inspirado".¹²⁷ El Dios soberano tiende a convertirse en guerrero; el psiquismo tiende a unir cetro y espada, puesto que la espada guerrera es también espada de justicia. Como han visto varios investigadores se da asimismo un deslizamiento de la verticalidad a la vertebralidad dentro del microcosmos del cuerpo humano, en el cual es la cabeza, nuevo microcosmos, el centro y principio de vida: "El culto de los cráneos sería, por tanto, la primera manifestación religiosa del psiquismo

¹²⁴ En algunas culturas, cielo y Dios se designa con la misma palabra.

¹²⁵ DURAND, G., op. cit., p. 128.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 129.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 130.

humano...el poder microcósmico está indiferentemente representado por la cabeza erguida o el pene en erección".¹²⁸

Durand ve, a partir de las hazañas cinegéticas¹²⁹ o guerreras propias en tantas culturas "un proceso de abstracción violenta, mediante el robo, el rapto, el desgarramiento o la mutilación, del poder y de sus símbolos sustraídos a la feminidad terrible".¹³⁰ El tótem es una consecuencia del tabú, pues es éste el que manifiesta una angustia primitiva; "el trofeo totémico o emblemático" escribe Durand, "no es más que el resultado de la captación, siempre peligrosa, del poder del tabú, desfeminización, su desanimalización".¹³¹ El autor adopta un punto de vista jungiano, pues es la feminidad terrible, la libido destructora "lo que se exorciza aquí mediante la reconquista de los símbolos de la virilidad. El pensamiento adopta un estilo heroico y viril a partir del acto guerrero o la hazaña cinegética. Por tanto, puede decirse que tótem y talismán están constituidos por la discriminación práctica del símbolo abstracto, privilegiado y separado de su contexto temporal. En este punto preciso es en el que la función simbólica del psiquismo humano viene a separar los poderes de la desgracia, y a apropiarse del poder mediante un acto ya diairético¹³² exorcizando todo y reduciendo a la impotencia la necesidad natural simbolizada por la hostilidad y la animalidad".¹³³ Con el uso del tótem podemos ver un proceso de masculinización del poder, que va desde la agresividad

¹²⁸ *Ibíd.*, pp. 132-133.

¹²⁹ Por ejemplo, los usos de los cuernos de animales como trofeos o talismanes, la apropiación de la fuerza de los animales, los degüellos de bóvidos, etcétera, son utilizados por el jefe político o religioso para anexionarse el poder a través de la apropiación mágica de los objetos simbólicos.

¹³⁰ DURAND, G., *op. cit.*, p. 135.

¹³¹ *Ibíd.*

¹³² Una separación, al igual que hemos visto con las imágenes.

viril hasta la apropiación de la palabra mágica y del verbo racional: "La palabra mágica y luego el lenguaje profano son el resultado de un largo proceso de magia vicariante cuya práctica ritual del trofeo de cabezas o del talismán de cuernos es la manifestación primitiva. La conquista y el arrancamiento del trofeo es la primera manifestación cultural de la abstracción. Podría situarse como término medio en ese trayecto que va del objeto natural talismánico al signo ideal...Mediante el proceso de la vicariante, el símbolo se transforma primero en signo, en palabra luego, y pierde la semanticidad en beneficio de la semiología".¹³⁴ Vemos, pues, el símbolo en el centro de la tríada, uniendo el pasado, lo natural, lo femenino, lo oscuro, con lo por venir, lo ideal, lo masculino, lo luminoso, en un proceso continuo de abstracción-concreción-abstracción. El símbolo ascensional pretende recuperar el poder perdido en lo que ha quedado atrás, que no se ve porque ha caído en las tinieblas; aquello que sólo puede apropiarse a través de la magia y la fuerza porque no le pertenece absolutamente. Desea captarlo y proyectarlo a un tiempo y espacio metafísico, puro, no sometido a cambio, donde se perpetúe para su seguridad: convergen lo luminoso, lo puro, lo blanco, lo solar, lo real, lo vertical, como atributos y cualidades de la divinidad uraniana. También el oro viene a engrosar el acervo de cualidades de esta divinidad, y así "*el sol ascendente* o levante, será, por tanto, por las múltiples sobredeterminaciones de la elevación y de la luz, del rayo y de lo dorado, la hipóstasis por excelencia de los poderes uranianos".¹³⁵ El oriente designa la aurora, da origen al día, a la luz, así se unen en un isomorfismo "el sol, el Este y el cénit, los colores de la

¹³³ DURAND, G., *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 136.

aurora, el pájaro y el héroe guerrero alzado contra las potencias nocturnas".¹³⁶ La corona que forman los rayos solares también va a unirse a esta constelación dando lugar a la anastomosis simbólica del círculo y del Mandala, representantes máximos de la trascendencia, tanto religiosa como política. Desde tiempos muy primitivos se da el isomorfismo de la palabra y de la luz, que se hipostasían simbolizando la Omnipotencia. También se les unen las imágenes neumáticas como atributo del poder: "De ahí la técnica tan importante de la recitación de los *mantra*, palabras dinámicas, fórmulas mágicas que por el dominio del aliento y del verbo domeñan el universo. Esta recitación conduce asimismo a fenómenos de videncia encontrando de esta forma la imaginación el isomorfismo aire-palabra-visión".¹³⁷ Según cita Durand, para Éliade "un *mantra* es un símbolo en el sentido arcaico del término: es al mismo tiempo la realidad simbolizada y el signo simbolizante. Es, en cierta forma, un condensado semántico y ontológico. De ahí la omnipotencia del nombre".¹³⁸ Cuanto más tiempo se mantenga un símbolo más tiempo se mantiene la realidad simbolizada. A través de las dos manifestaciones del verbo, la escritura y el fonetismo, vemos que la semiología y la semántica de la que procede no se dan separadas de forma absoluta. "La intelectualización de los símbolos y la lenta transformación de lo semántico en semiológico sigue por tanto el camino de la filogénesis evolucionista que privilegia en la especie humana los dos atlas sensoriales: visual y audífono...El mismo isomorfismo semántico agrupa los símbolos de la luz y los órganos de la luz, es decir los atlas sensoriales que la filogénesis ha

¹³⁵ *Ibídem*, p. 140.

¹³⁶ *Ibídem*, p. 143.

¹³⁷ *Ibídem*, p. 146.

¹³⁸ *Ibídem*, p. 147.

orientado hacia el conocimiento a distancia del mundo. Mas si los preceptos visuales y audiofónicos son dobles vicariantes y mágicos del mundo, hemos constatado que rápidamente son duplicados a su vez por el potencial de abstracción que vehiculan".¹³⁹ Durand nos da paso a una nueva tríada – semantismo-simbolismo-semiótica, en la cual el término medio, al igual que en las demás tríadas es un *proceder* que intercambia información entre los dos extremos.

Para llegar a la luz es necesario discernir, separarla de las tinieblas: "Toda trascendencia va acompañada de métodos de distinción y purificación".¹⁴⁰ A este simbolismo de separación clasificatoria y jerarquizante se le da el nombre de diairético, y dará lugar a la antífrasis y consecuentemente a la ambivalencia: "Esquemas y arquetipos de la trascendencia exigen un procedimiento dialéctico: la segunda intención que los guía es segunda intención polémica que los enfrenta a sus contrarios. La ascensión es imaginada *contra* la caída y la luz *contra* las tinieblas".¹⁴¹ Al exaltar lo gigantesco, el mundo disminuye. Estas imágenes nos muestran la parte bélico-dogmática de la representación: "La luz tiene tendencia a hacerse rayo o espada, y la ascensión a pisotear a un adversario vencido".¹⁴² A estos arquetipos se unen, pues, las armas cortantes, así que el prototipo de héroe solar puede muy bien estar representado por Apolo atravesando con sus flechas a la serpiente Pitón. Este arquetipo de héroe combatiente es heredado por la cristiandad, como bien nos muestran el arcángel San Miguel y San Jorge, ambos matando un dragón. También se encuentra recogido en los cuentos

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 148-149.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 149.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*, p. 150.

populares. Es un arquetipo que ha entusiasmado y sigue entusiasmado, aunque no en igual medida a todas las "sociedades de hombres" o de guerreros. La excelsa espada es la representante por antonomasia de todas las armas. La espada corta los lazos que aprisionan al hombre en el mundo, de esta forma lo purifica y trasciende. Creemos, junto con Durand y Bachelard, que estos esquemas que se distinguen por considerar como positivos los valores utópicos, ideales, frente a la negatividad de la existencia, están simbolizados por la idea de "pureza", la cual confina tajantemente ambos ámbitos. Esta idea de "pureza", como absoluto, es, sin duda, la que ha devenido más peligrosa para la existencia, para la vida en la Tierra. De ahí los ritos purificadores o "ritos de corte" como la tonsura de los sacerdotes o las prácticas de ablación que intentan separar al hombre de la animalidad renunciando al cuerpo y al sexo. Un ejemplo bien probado por la antropología es la práctica de la circuncisión como ritual de la "purificación por la distinción de los contrarios sexuiaparentes [sic]: tiene por misión separar lo masculino de lo femenino, zanjar literalmente los sexos como zanja entre la pureza masculina y el wanzo feminoide y corrompido. La circuncisión es, por tanto, un bautismo por arrancamiento violento de la mala sangre, de los elementos de corrupción y confusión".¹⁴³ Son también arquetipos purificadores el agua límpida, el fuego luminoso y el aire traslúcido. "El adjetivo", subraya Durand, "aparece en su génesis psicológica como *epicatateto*,¹⁴⁴ es decir, mentalmente prendido ante la sustancia, ante el sustantivo, por la sencilla razón de que el adjetivo es más general que el sustantivo, es decir, está emparentado con los grandes esquemas verbales que

¹⁴³ Ibídem, p. 162.

¹⁴⁴ La cursiva es nuestra.

constituyen la subjetividad de lo imaginario".¹⁴⁵ Esta capacidad purificadora de los elementos les viene dada por uno de sus caracteres, como son la inmaterialidad y ligereza del aire, la luz del fuego o la limpidez del agua.

El polémico *Régimen Diurno* de la imagen expresado por la figura de la antítesis dará lugar a estructuras esquizomorfos en el ámbito de la imaginación que tendrán su incidencia en el pensamiento filosófico. El *Régimen Diurno* se enfrenta y supera los rostros del tiempo mediante la espada y las purificaciones y restablece de esta manera el reino de los pensamientos trascendentes. En el capítulo siguiente veremos ampliamente cómo este isomorfismo ha devenido hasta nuestros días como consecuencia de la imposición de la razón de la fuerza, ya en tiempos prehistóricos. "Este isomorfismo", apunta Durand, "supera con mucho el campo de lo imaginario, y subrepticamente se extiende a sectores de la representación, que en Occidente, pretenden ser puros y no estar contaminados por la loca de la casa. Al *Régimen Diurno* de la imagen corresponde un régimen de expresión y de razonamiento filosófico que se podría tachar de racionalismo espiritualista".¹⁴⁶ Esta manía de separación entre el espíritu y la materia ha determinado el gran problema espiritualista de creer que más allá de la muerte subsiste el Espíritu como el verdadero Sí mismo, y que encontramos en la historia del pensamiento occidental desde las prácticas purificadoras del pitagorismo y el resto de la filosofía griega, pasando por el gnosticismo y maniqueísmo, hasta el triunfo del racionalismo en nuestros días. Como dice Gusdorf, se produce una especie de inversión: "Al principio, el pensamiento discursivo intervenía como instrumento de mediación, aumentando el

¹⁴⁵ DURAND, G., op. cit., p. 165.

poder espiritual sobre las cosas. Luego, el comportamiento categorial, que no era más que un medio, es afirmado como un fin en sí. Ha roto su subordinación al mito, al que, como función primera, debía esclarecer".¹⁴⁷ Se pasó de la crítica al rechazo sistemático. La razón sustituye al mundo vivido por el mundo inteligible del universo del discurso. Lo real cede su lugar a lo verdadero. Con la desmitificación se rechaza asimismo el mundo de la afectividad, de lo sensible. El espíritu no necesita presupuestos, sino que se apoya en sí mismo. El mundo es una ilusión, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos, En definitiva, el "sentido simplemente lógico" se impone en lugar del sentido existencial. De esta manera el racionalismo triunfante desemboca en una filosofía del doble: "el espíritu es el doble del ser humano, como el mundo inteligible es el doble más auténtico del mundo real".¹⁴⁸ Incluso los conceptos más puros de la ciencia no pueden liberarse completamente del sentido figurado original: "El antagonismo tradicional entre citologistas más o menos mecanicistas e histologistas adeptos de lo continuo no se debe, al parecer, más que a la valorización positiva o negativa dada a la imagen de una membrana celular".¹⁴⁹

Creemos con Durand que este *Régimen Diurno* de la imagen está emparentado con la representación de los enfermos esquizofrénicos. El autor quiere poner en evidencia estas estructuras esquizomorfias que encontramos en el isomorfismo de estas constelaciones; y advierte de los frecuentes errores que se dan en los diagnósticos y los procedimientos de los psiquiatras con respecto a la definición

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 170.

¹⁴⁷ GUSDORF, G.: *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*, trad. Néstor Moreno, Editorial Nova, Buenos Aires, 1960, p. 175.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 181.

¹⁴⁹ DURAND, G., *op. cit.*, p. 172.

de esquizofrenia, subrayando en particular el de Jaspers con respecto al diagnóstico de Van Gogh. Criterio que comparte con diversos investigadores expertos en la materia. Además señala la radical oposición existente entre la esquizofrenia descrita por la doctora Séchehaye: "una angustia ante la visión esquizomorfa del universo" y la estudiada por Minkowski: "euforia, delectación mórbida ante la Spaltung (disociación). Una quiere curar, la otra parece estar perfectamente en las alucinaciones de la enfermedad".¹⁵⁰ Una se extiende entre la "sociedad dominada", la otra entre la "sociedad que domina". Así expresa su angustia la enferma tratada por Séchehaye: "Nunca, jamás, así fuera por un solo instante, me hubiera imaginado lo que representaba 'perder la razón', pues precisamente yo luchaba con todas mis fuerzas para no rodar, para no dejarme sumergir por la 'luz eléctrica' y no fue sino al cabo del primer año de análisis cuando comprendí el peligro que me amenazaba...Pero algún tiempo después descubrí que el perseguidor era la máquina eléctrica: es decir, era el Sistema el que me castigaba. El Sistema era una vasta entidad mundial que englobaba a todos los hombres; en el vértice, estaban los dirigentes, que castigaban, es decir, que hacían sentirse culpables a los otros. Pero los mismos dirigentes eran culpables también porque cada hombre era responsable por todos y cada uno de sus actos tenía repercusión sobre todos los demás seres".¹⁵¹ El país de la iluminación y el Sistema eran la misma cosa y entrar en él era volverse insensible a todo, salvo al supremo castigo del Sistema: la culpabilidad. El enfermo que nos muestra Minkowski, por el contrario, sólo vive para la *idea*;

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 173.

¹⁵¹ SECHEHAYE, M.A.: *La realización simbólica. Diario de una esquizofrénica*, trad. Jasmin Reuter y José Gutiérrez, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, pp. 141-144.

todo lo que es cambio está totalmente excluido del psiquismo del enfermo. Como la vida no le ofrece ninguna regularidad, se *fabrica* su propia realidad. "Siento que razono bien", dice, 'pero en el *absoluto* porque he perdido el contacto con la vida".¹⁵² Encontramos otro claro ejemplo de la segunda esquizofrenia en un caso expuesto por Erns Kris en su obra *El arte del insano*. Se trata de un enfermo, arquitecto de profesión, que se sentía superior a cualquier persona de este mundo. Se consideraba Dios, y Hitler era su representante en la tierra. Sus enemigos eran impotentes ante él y podría destruirlos a todos con solo un plumazo. Cuando Hitler invadió Austria, se mostró fuera de sí de alegría. Con tono triunfal dijo: "Ahora todo está hecho; lo he realizado todo con mi espada".¹⁵³ Es muy interesante el hecho de su rivalidad con Cristo, al que se refería con violento desprecio: "Adorar a Cristo es blasfemia; todos los que lo adoran perecen".¹⁵⁴ Lo consideraba producto de un "matrimonio impuro", por lo cual no podría ser el redentor. Él, en cambio, descendía de un "matrimonio puro", pues sus padres estaban exentos del pecado original.

El racionalismo extremo, que a través de largas cadenas de razonamiento quiere dar cuenta de la trascendencia, de lo inamovible, pone de relieve estas estructuras esquizomorfos del *Régimen Diurno*. Para Minkowski, este racionalismo mórbido está privado de la facultad de asimilar el movimiento y la duración; está privado del elemento esencial que sirve de regulador en la especie, el cual no admite ser intelectualizado, pues es irracional, que permite que nos

¹⁵² MINKOWSKI, E.: *La esquizofrenia. Psicopatología de los esquizoides y de los esquizofrénicos*, versión castellana de Ana H. Rose, Paidós, Buenos Aires, 1980, p. 83.

¹⁵³ KRIS, E.: *El arte del insano*, versión castellana de Floreal Mazia, Biblioteca del Hombre Contemporáneo, Paidós, Buenos Aires, 1964, p. 120.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

sintamos en armonía con la vida. Este racionalismo extremo construye su comportamiento únicamente con criterios matemáticos y lógicos, es abstracto, inmóvil y rígido; lo importante son los objetos con sus contornos bien definidos, la precisión de la forma. Un racionalismo que, según el autor, padece "la atrofia de los factores que dependen del instinto y están 'amoldados sobre la forma de la vida'".¹⁵⁵ La primera estructura esquizomorfa pone de manifiesto este crecimiento patológico hacia el más allá, que fija la constelación de lo trascendente como algo más real y verdadero que la inmediata experiencia reflexiva y que se convierte –pervierte– es un retroceso pragmático que nos separa del contacto con la realidad y nos sume en un subjetivismo absoluto o autismo. "De este modo", escribe Durand, "la estructura esquizomorfa primera no sería otra cosa que este poder de autonomía y de abstracción del medio ambiente, que comienza desde la humilde autocinesis animal, pero que se refuerza en el bípedo humano por el hecho de la posición vertical liberadora de manos y de herramientas que prolongan estas últimas".¹⁵⁶ Y añadiríamos que se vuelve a reforzar, en esta ocasión ilegítimamente, en el dominio de una mitad de la humanidad, la débil, por parte de la otra, la fuerte. Creemos que este refuerzo ilegítimo está en el origen de la emergencia de las nuevas estructuras esquizomorfas, más susceptibles de devenir patológicas, y que podríamos situar en tiempo y lugar: la sustitución de las sociedades agrarias prepatriarcales, por las sociedades guerreras y excesivamente jerárquicas, propias del régimen patriarcal.

A esta primera estructura que determina la facultad de abstracción se le une una segunda, la *Spaltung*, que

¹⁵⁵ MINKOWSKI, E., op. cit., p. 83.

asociamos con los comportamientos que muestran los enfermos esquizofrénicos al ver separadas las distintas partes de un todo: por ejemplo, cuando se les muestra una imagen del Rorschach que representa un individuo, ellos lo interpretan de una forma dividida, fragmentada o mellada. Curiosamente, los artistas plásticos, por su especial forma de "ver", interpretan las imágenes del Rorschach de forma similar a los enfermos esquizofrénicos. La visión esquizomorfa del universo determina la ilusión del animal-máquina y del cosmos mecanizado; el análisis destruye la síntesis: "Es un furor de análisis lo que se apodera de la representación de la esquizofrenia...":¹⁵⁷ todo está fragmentado; también el enfermo queda separado del resto. De esta manía por la distinción se deriva la tercera estructura esquizomorfa, denominada por Minkowski el "geometrismo mórbido": el enfermo se obsesiona con la simetría, con el espacio; gigantiza los objetos y no los ve relacionados entre sí, sino cada uno como un todo recortado, mayor que el natural. Durand compara esta visión del enfermo esquizofrénico con las figuras gigantes del artista bizantino de la Virgen o del Pantocrátor: Ahí se ve cómo el isomorfismo de la trascendencia, de la gigantización y de la separación se encuentra en el plano de la psicología patológica. Tanto el formalismo como la deformación son considerados por Leo Navratil, como veremos más ampliamente en el último capítulo, un contacto deficiente con el mundo exterior, propios tanto de la creación esquizofrénica como de determinados estilos artísticos. Además como consecuencia de esta manía por la geometrización se sacrifica la noción de tiempo y de las expresiones lingüísticas a favor de un presente espacializado;

¹⁵⁶ DURAND, G., op. cit., p. 175.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 176.

el enfermo empieza a usar los tiempos del verbo de manera desordenada o todos en infinitivo: pasado-presente-futuro que son los tiempos que han determinado la estructura temporal se desestructuralizan en su mente; también cambia las preposiciones de significación cronológica por otras de carácter topográfico, como por ejemplo, cuándo por dónde.

Una cuarta estructura esquizomorfa, que se une a las anteriores, es el pensamiento por antítesis. El *Régimen Diurno* de lo imaginario está pensado en contraposición con las tinieblas, como el antagónico del semantismo de la animalidad y la caída, como rival de Cronos o tiempo mortal. El enfermo esquizofrénico exagera este conflicto antitético entre el individuo y el mundo hasta sus límites extremos; sólo se rige por la antítesis racional del sí o del no, del bien y del mal. Este dualismo exacerbado lleva, según los casos expuestos por Minkowski, a oponer el pensamiento al sentimiento, el análisis a la intuición, las pruebas a la impresión, el fin a la base, el instinto al entendimiento, el plan a la vida, los objetos y las personas a los acontecimientos y, por último, el espacio al tiempo. Prefiere la regularidad de su plan, o idea final fabricada por él, a la irregularidad de la vida; necesita geometrizar e inmovilizar todo para sentirse seguro; en definitiva, le gustaría poder reducirlo todo a las matemáticas, unir el pasado al futuro, sin presente, para poder tener control sobre ello. De esta manera las antítesis de la imaginación llegan a constituirse en antítesis conceptuales. Esta actitud antitética, escribe Minkowski, es consecuencia de la falta del sentimiento irracional de armonía consigo mismo y con la vida que padece el enfermo, e implica la desaparición total de la noción de límites y de medida: "El individuo rige su vida

únicamente con *arreglo a sus ideas* y se hace doctrinario hasta el extremo".¹⁵⁸ Esto no quiere decir, advierte Durand, que la antítesis del tiempo y sus rostros y el *Régimen Diurno*, caracterizado por la verticalización y el semantismo diairético, sea en sí patológica. Compartimos con el autor la idea de que las llamadas estructuras esquizomorfas en sí, no son la esquizofrenia, pues serían propias de la humanidad en su totalidad, pero creemos que es necesario advertir de que las reforzadas ilegítimamente, y que por tanto no pueden asimilarse, sí podrían estar en el origen de la esquizofrenia, pues ellas representan solamente la mitad de lo humano, su parte masculina.

Los mitos primordiales característicos del *Régimen Diurno* de la imagen son la cosmogonía y, derivado de éste, los mitos de origen. Los primeros mitos que conocemos se sitúan justamente en aquella etapa crucial del paso de una sociedad a otra, y seguramente recogen en parte historias, tipo cuento, de las primeras. El Cosmos es el arquetipo ideal, el modelo perfecto para todo hacer. Además de ser perfecto, el Cosmos es una obra divina, es la creación ejemplar de los Dioses. De esta manera santifica, según *Éliade*,¹⁵⁹ su propia estructura. Por extensión, todo lo que es perfecto, todo lo que está cosmificado, es sagrado. El mundo agrario era un cosmos en el que se vivía integrado en la realidad, en contacto vital con ella. Con la asunción del mito Cosmogónico surge la separación entre el destino terrenal imperfecto y el ideal perfecto perteneciente al ámbito de los Dioses. Esta será la fuente de las religiones monoteístas, a partir de las cuales, como ocurre con el enfermo esquizofrénico, la vida empieza a regirse únicamente con

¹⁵⁸ MINKOWSKI, E., op. cit., p. 75.

arreglo a ideas y doctrinas, aprovechadas por una parte de la humanidad para someter a la otra. Así empieza a nacer, al igual que ocurre en el esquizofrénico, el sentimiento de sujeción o de arrastramiento. Para ilustrar que el mito cosmogónico es el modelo ejemplar de toda creación, Éliade narra la siguiente costumbre de una tribu norteamericana: "Cuando nace un niño, se llama a 'un hombre que ha hablado con los dioses'. Al llegar a la casa de la parturienta recita ante el recién nacido historias de la creación del Universo y de los animales terrestres. A partir de este momento el recién nacido puede ser amamantado. Más tarde cuando el niño desea beber agua, se llama de nuevo al mismo hombre, o a otro. Este recita otra vez la Creación, completándola con la historia del origen del Agua",¹⁶⁰ y así sucesivamente van narrando al niño el origen de los alimentos. Esta costumbre pone en evidencia la creencia de que cada nuevo nacimiento representa una recapitulación simbólica. Esta recapitulación es una nueva construcción cosmogónica, y tiene por objeto, escribe Éliade, "introducir ritualmente al recién nacido en la realidad sacramental del mundo y de la cultura, y, al hacer eso, dar validez a su existencia, proclamándola conforme a los paradigmas míticos".¹⁶¹ Además se enseña al niño que no se puede "comenzar" salvo que se conozca el origen: "Al 'comenzar' a mamar, a beber agua, a comer alimentos sólidos, al niño se le proyecta ritualmente al 'origen', cuando la leche, el agua y los cereales aparecieron por primera vez".¹⁶² Este retorno al origen constituye una experiencia fundamental para las sociedades arcaicas, y nos revela una de las funciones primordiales del mito tanto en las culturas

¹⁵⁹ ÉLIADE, M.: *Mito y Realidad*, trad. Luis Gil, Labor, Barcelona, 1994.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 40.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*.

arcaicas como en las primeras civilizaciones del Oriente. Los mitos de origen, en su rememoración, prolongan y completan el mito cosmogónico. No basta conocer el "origen" de una cosa, es preciso reintegrar el momento de la creación de dicha cosa. Se da un "retorno hacia atrás", hasta la recuperación del Tiempo original de la Creación del Mundo, que es lo único capaz de asegurar la renovación total del Cosmos, de la vida y de la sociedad. Antes de la creación no puede cuestionarse nada, puesto que no hay nada. Se ha borrado de un plumazo el pasado, ya no existe. Una cosa tiene un "origen" porque ha sido creada, porque una potencia se ha manifestado claramente en el Mundo. Todos los pueblos arcaicos, a pesar de sus diferencias socioeconómicas, tienen como modelo ideal de creación la cosmogonía. Esta renovación universal de los ritmos cósmicos se extiende también a las personas y a los acontecimientos. Suscribimos la tesis de Éliade de que esta concepción es la fuente de las futuras escatologías históricas y políticas: esperamos al Héroe o Salvador que nos libre del Mundo. "Aunque bajo un aspecto fuertemente secularizado" escribe Éliade, "el mundo moderno conserva aún la esperanza escatológica de una *renovatio* universal, operada por la victoria de una clase social o incluso de un partido o de una personalidad política".¹⁶³ También el nazismo y el comunismo, a pesar de estar radicalmente secularizados, están cargados, señala Éliade, de elementos escatológicos, pues anuncian el fin de este mundo y el principio de uno mejor. Según Norman Cohn las viejas aspiraciones milenaristas perviven todavía, ahora secularizadas, en los movimientos revolucionarios del siglo XX. La "jerga pseudocientífica" utilizada por el nacional-socialismo y el marxismo-leninismo recuerda, según este

¹⁶³ *Ibidem*, p. 218, nota nº 4.

autor, las lucubraciones a las que se entregaba la gente en la Edad Media, tales como la profecía joaquinista¹⁶⁴ o el advenimiento de Federico II como Mesías. Dice así: "A largo plazo, la influencia indirecta de las especulaciones de Joaquín de Fiore puede detectarse hasta el presente, sobre todo en ciertas 'filosofías de la historia' que la Iglesia desapruaba enérgicamente. Aunque el sector místico se hubiera horrorizado de haberlo sabido, es innegable que la fantasía joaquinista de las tres edades reapareció, por ejemplo, en las teorías de la evolución histórica expuestas por los filósofos idealistas alemanes -Lessing, Schelling, Fichte y en cierta medida Hegel-; en la idea de Augusto Comte sobre la historia como un ascenso de la fase teológica, a través de la metafísica, hasta la fase científica; y también en la dialéctica marxista de las tres etapas del comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final que ha de ser el reino de la libertad y en el que desaparecerá el Estado".¹⁶⁵ Y continúa más adelante diciendo que la famosa frase "el Tercer Reich", acuñada por vez primera en 1923 por un publicicsta llamado Moeller van den Bruck y que después fue adoptada "como el nombre de aquel 'nuevo orden' que se suponía iba a durar mil años, hubiese tenido poca importancia emocional si la fantasía de una tercera y más gloriosa dispensación no hubiera, durante siglos, penetrado en el bagaje común de la mitología social europea".¹⁶⁶ Vemos, pues, como la decisiva lucha final de los elegidos, los cuales actúan según un decreto de la Providencia, contra las huestes del

¹⁶⁴ Joaquín de Fiore (1145-1202) fue el inventor de un nuevo sistema profético, el cual podía ver en las Sagradas Escrituras la posibilidad de comprender y pronosticar el proceso de la historia.

¹⁶⁵ COHN, N., *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, versión española de Ramón Alaix Busquets, Alianza, Madrid, 1981, p. 108.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 109.

demonio, bien sean "arios" contra judíos, bien "proletarios" contra burgueses o bien se trate de la idea de dominar el mundo para desechar de él el mal, son viejas quimeras que todavía hoy nos acompañan.

Tanto para el hombre religioso de las sociedades primitivas como para el judío, el cristiano o el musulmán actual, lo esencial precede a la existencia. El hombre es tal como es hoy día en virtud de los acontecimientos que tuvieron lugar en el "origen", y son los mitos los que le narran y muestran los acontecimientos y su origen. Siempre hay una historia divina, y los personajes son Seres Sobrenaturales y Antepasados míticos. "La supervivencia de un Ser Supremo", escribe Éliade, "en símbolos o en experiencias estáticas individuales no deja de tener consecuencias en la historia religiosa de la humanidad arcaica. Basta a veces una experiencia semejante o la meditación prolongada sobre uno de los símbolos celestes para que una fuerte personalidad religiosa redescubra al Ser Supremo. Gracias a tales experiencias o reflexiones, en ciertos casos la totalidad de la comunidad renueva radicalmente su vida religiosa".¹⁶⁷ Ni siquiera en Grecia, con el triunfo de la filosofía rigurosa y sistemática, pudo abolirse definitivamente el pensamiento mítico. Además es difícil superar radicalmente el pensamiento mítico mientras el prestigio de los "orígenes" se mantenga intacto y se considere su olvido como el obstáculo principal para el conocimiento o la salvación. Al tomar la humanidad conciencia histórica, parece superado el mito, pero, aunque radicalmente cambiado, éste ha conseguido sobrevivir hasta nuestros días. Seguimos urgando en los "orígenes", pero en esta ocasión se trata, escribe Éliade, "de uno de los pocos

¹⁶⁷ ÉLIADE, M., op. cit., p. 119.

síndromes alentadores del mundo moderno. El provincialismo cultural occidental –que empezaba en la historia con Egipto, la literatura de Homero y la filosofía con Tales- está en vías de ser superado".¹⁶⁸ Gracias a las excavaciones arqueológicas y a las investigaciones etnológicas se está recuperando verdaderamente el pasado. La valorización religiosa de la memoria ha derivado en esta "necesidad" de recuperar la verdadera memoria perdida de las cosas. En este mismo sentido apunta la crítica de Isaiah Berlin¹⁶⁹ al irracionalismo moderno de la tradición occidental, heredero de un monismo arcaico. Autores tan diferentes como Platón, los ilustrados o los marxistas, creen en la existencia de un sistema de valores único, verdadero y permanente, el cual puede llegarse a conocer y, por tanto, acceder a su realización absoluta. Este empeño de alcanzar un orden absoluto conforme a los valores humanos se convierte en el único objetivo de la actividad humana, tanto pública como privada, en el único fin. Aunque el modelo ideal y el método para llevarlo a cabo difiere de unas teorías a otras, lo que les identifica, según Berlin, es que ninguna de ellas se planteó que los fines últimos pudieran ser incompatibles entre sí, como por ejemplo lo son la igualdad absoluta con la libertad; y, por tanto, que no existiera ningún principio absoluto ordenador universal. El inconsciente presenta, según Éliade, la estructura de una mitología privada. Y añade que no sólo "el inconsciente es 'mitológico', sino también que algunos de sus contenidos están cargados de valores cósmicos; dicho de otro modo: que reflejan las modalidades, los procesos y los destinos de la vida y de la materia viva. Se puede decir incluso que el único

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 144.

¹⁶⁹ Cfr. BERLIN, I. *El mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, trad. Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz, Tecnos, Madrid, 1997.

contacto real del hombre moderno con la sacralidad cósmica se efectúa por el incosciente, ya se trate de sus sueños y de su vida imaginativa, ya de las creaciones que surgen del inconsciente (poesía, juegos, espectáculos, etcétera)".¹⁷⁰ El retorno al origen para recrearlo es el proceso triádico del devenir temporal: pasado-presente-futuro. Las "leyes de la naturaleza" que la ciencia tradicional asociaba al determinismo y a la reversibilidad del tiempo, se tornan en los sistemas inestables defendidos en la actualidad en probabilistas. Expresan lo que es posible, no lo que es "cierto". La imagen clásica del universo como un autómatas sometido a estas leyes deterministas y reversibles era muy difícil de reconciliar con lo que caracteriza al pensamiento: la coherencia o la creatividad. A nuestro alrededor existen objetos que obedecen a leyes clásicas deterministas y reversibles y otros, los más numerosos, que no lo están. Ilya Prigogine, defensor de la irreversibilidad del tiempo, encuentra un estrecho vínculo entre irreversibilidad y complejidad. "Cuanto más nos elevamos en los niveles de complejidad", dice el autor, "(química, vida, cerebro), más evidente es la flecha del tiempo, lo cual corresponde al papel constructivo del tiempo". El tiempo no es una ilusión, como pretendía Einstein, sino que sería una ilusión nuestra vida separada del tiempo. Dicho en términos de Prigogine: "En un universo en el que el mañana no está contenido en el hoy, el tiempo tiene que construirse".¹⁷¹ Esto es suficiente para comprender nuestra responsabilidad en esta construcción del futuro, no sólo de nuestro futuro, señala Prigogine, sino del futuro de la humanidad. Si esto es así, y actualmente son cada vez más los científicos que lo suscriben, "el problema de

¹⁷⁰ ÉLIADE, M., op. cit., p. 22, nota nº 1.

¹⁷¹ PRIGOGINE, I.: *¿Tan solo una ilusión?, Una exploración del caos al orden*, trad.

los valores humanos, de la ética, del arte incluso, cobran nueva dimensión".¹⁷² El mensaje de Prigogine es un mensaje optimista, puesto que "la ciencia empieza a ser capaz de describir la creatividad de la naturaleza, y hoy el tiempo ya no habla de soledad, sino de alianza entre el hombre y la naturaleza descrita por él".¹⁷³ Ya no necesitamos admitir las reglas morales impuestas por una religión u otra, puesto que tenemos un "fundamento" común a toda la humanidad: la construcción de nuestro futuro.

La representación de luz absoluta desemboca en una absoluta vacuidad en la que no se puede permanecer mucho tiempo sin alienarse, por ello vuelve la cara hacia el pasado y cambia su actitud frente a los rostros del tiempo: "El antídoto del tiempo ya no se seguirá buscando al nivel sobrehumano de la trascendencia y de la pureza de las esencias, sino al de la tranquilizante y cálida intimidad de la substancia o en las constantes rítmicas que acompañan fenómenos y accidentes. Al régimen heroico de la antítesis va a sucederle el régimen plenario del eufemismo".¹⁷⁴ Con esta vuelta al pasado pretende captar las fuerzas vitales del devenir e integrarse en Cronos como un eterno retorno, Eros desea el destino; se eufemiza incluso la muerte: Eros-Cronos-Tánatos se unen a favor de una inversión de los valores simbólicos. Con esta eufemización se recupera el principio femenino y los atributos feminizados, necesario para completar la figura de nuestras almas. Vemos una vez más cómo los símbolos descansan sobre una ambivalencia fundamental, como revelan ciertas divinidades feminoides como, entre otras, la Venus Romana,

Francisco Martín, Tusquets, Barcelona, 1983, p. 37.

¹⁷² *Ibidem*, p. 38.

¹⁷³ PRIGOGINE, I.: *Las leyes del caos*, trad. Juan Vivanco, Editorial Crítica, Barcelona, 1999, p. 113.

¹⁷⁴ DURAND, G., *op. cit.*, p. 184.

cuyo nombre significa deseo y se convirtió sin embargo en diosa de los funerales. La *venustidad* acompaña, según Durand, a la diosa ctónica, porque al eufemizar la muerte y la caída, se ha ido formando una constelación femenina, sexual y erótica. La libido es, por tanto, ambivalente, no sólo porque es un vector psicológico con polos de rechazo y de atracción, sino también por una duplicidad fundamental de estos dos mismos polos. Además añade "otra ambigüedad que cimenta las dos anteriores: es que el amor puede, al tiempo que ama, cargarse de odio o de deseo de muerte, mientras que recíprocamente la muerte podrá ser amada en una especie de *amor fati* que imagina en ella el fin de las tribulaciones temporales".¹⁷⁵ El instinto de muerte revelaría el deseo que el ser vivo tiene de regresar a lo inorgánico, de fundirse con lo indiferenciado. La libido se asimila tanto al deseo de eternidad cuanto al proceso temporal; aparece como intermediaria entre la pulsión ciega que somete al ser al devenir y ese deseo de eternidad que necesita controlar y dominar el destino. Creemos que Freud hubiera sido mejor comprendido si no hubiera reducido la libido a las pulsiones únicamente sexuales. Tanto Jung como otros autores en la actualidad consideran la libido como "energía en general"; significa tanto el deseo como el sufrimiento de la inclinación de ese deseo. Esta ambigüedad de la libido permite diversificar e invertir los valores de la conducta según se separe o se una a Thánatos. Así, pues, tanto el *Régimen Diurno* como el *Régimen nocturno* son dos aspectos de los símbolos de la libido. Unas veces se asocia el deseo de eternidad con el agresivo instinto de muerte que combate al Eros nocturno y feminoide, y que obedece a una autoridad divina y paternal. De la pulsión sólo se valora su agresividad

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 185.

masculina y combativa necesaria en la purificación de todos los símbolos femeninos o teriomorfos. Por el contrario, otras veces, se revaloriza el aspecto femenino de la libido, cuando ésta se asocia con el dulce fluir del tiempo que nos acoge como si fuera un claustro materno. Y por último, otras veces, el deseo de eternidad pretende "superar la ambigüedad libidinosa y organizar el devenir ambivalente de la energía vital en una liturgia dramática que totaliza el amor, el devenir y la muerte. Entonces es cuando la imaginación organiza y mide el tiempo, lo enriquece con los mitos y las leyendas históricas, y por la periodicidad, llega a consolarse de la huida del tiempo".¹⁷⁶

Hemos visto como el proceso de eufemización del destino y de la muerte desemboca, por inversión radical del sentido de las imágenes en la antífrasis del *Régimen Diurno* que es el *Régimen Nocturno*. Ahora es en la noche donde el espíritu busca su luz; la caída es descenso y el abismo copa. Ahora la caída se convierte en una meta y el descenso en placer. Esta eufemización de las imágenes del tiempo se produce lentamente, por etapas; de esta forma las imágenes, a pesar de la inversión de sus valores, conservan un resto de su origen terrorífico, o bien se anastomosan con las antítesis de las imágenes diáiréticas. El descenso corre el peligro de transformarse en caída, por ello debe ir acompañado de los símbolos de la intimidad: "Se concibe que en esas profundidades oscuras y ocultas no subsista sino un límite muy delgado entre el acto temerario del descenso sin guía y la caída hacia los abismos animales. Pero lo que afectivamente distingue el descenso de la fulguración de la

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 187.

caída, así como del vuelo, es su *lentitud*".¹⁷⁷ Este proceso eufemizante que invierte los valores permite, mediante lo negativo, restablecer lo positivo, de esta manera, el atador es atado, se mata a la muerte, etcétera. Este proceso de la doble negación vivida en el plano de las imágenes antes de ser codificado por el formalismo gramatical, es considerado por Durand la fuente del retroceso dialéctico. Este procedimiento se opone radicalmente a la actitud analítica o diairética del intransigente *Régimen Diurno* de la imagen, que desemboca en la hipocresía y en el fatalismo intelectual y moral. Durand confronta este proceso de la doble negación eufemizante con el procesamiento freudiano de la *Verneinung*, traducido por J. Hyppolite¹⁷⁸ por "denegación", donde la negación del lenguaje afirma el sentido íntimo, mientras que en la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana se deniega el rechazo, pero sin aceptar lo rechazado. Añade que "la doble negación manifiesta un progreso en la aceptación de lo rechazado. La denegación es el término medio psicológico entre la total negación del término antitético y la doble negación del régimen de la antífrasis. Hyppolite observa con mucha razón que la 'negación de la negación' era el perfeccionamiento 'intelectual', representativo de la denegación".¹⁷⁹ Esta denegación es un término medio que no niega ninguno de los extremos, que no niega ni afirma, en cuanto extremos, a ninguno. Es un término medio que afirma el movimiento, el proceso. Además, esta inversión estructurada por la reduplicación genera "un proceso indefinido de *reduplicación* indefinida de las imágenes".¹⁸⁰ De esta forma Gargantúa se convierte en el tragador tragado, por la repetición

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 191.

¹⁷⁸ Citado por Durand, *op. cit.*, p. 195.

¹⁷⁹ DURAND, G., *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 197.

onomatopéyica de *gar*, según nos muestra Donteville,¹⁸¹ el cual reflexiona sobre el doble sentido activo-pasivo del verbo que hace que el objeto símbolo tenga dos aspectos, un monte Gargán que absorbe y el dios Gargán que es absorbido, y que a su vez se convierte en un tragador. En este doble sentido activo-pasivo del verbo es donde hay que buscar, según Durand, "las huellas del mecanismo semántico que ordena tanto la doble negación como la inversión del valor".¹⁸² Y añade que "de este sincretismo de lo activo y de lo pasivo puede inducirse una vez más que el sentido del verbo importa más a la representación que la atribución de la acción a tal o cual sujeto".¹⁸³ Los modos activo-pasivo constituyen una especie de integración gramatical de la denegación. Esto no quiere decir que padecer una acción sea lo mismo que realizarla, sino que, de alguna manera, participa de ella, pues pasión y acción son inseparables. En la imaginación el sujeto y el complemento directo pueden invertir sus papeles. La reduplicación y la inversión han sido utilizadas constantemente por la literatura de imaginación, desde la tragedia griega hasta nuestros días, dando lugar a todos los fantasmas de acoplamiento del continente y del contenido y a las teorías pseudocientíficas del acoplamiento de gérmenes de los preformistas y animaculistas: esto nos muestra "la prioridad ontológica de la imaginación y de sus estructuras sobre el llamado *a priori* de un sentido común racional o utilitario".¹⁸⁴ Si bien se da un *a priori* desde el punto de vista de la ontogénesis, éste resulta ser *a posteriori* desde el punto de vista de la filogénesis, como muestra Jung con su teoría de los arquetipos e inconsciente colectivo.

¹⁸¹ Citado por Durand, *Ibidem*.

¹⁸² DURAND, G., *op. cit.* p. 198.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 200.

El tragador por antonomasia es el mar: abismo maternal, arquetipo del descenso y retorno a las fuentes originales de la felicidad. Etimológicamente, los vocablos de agua y materia suelen ir unidos con los nombres de la madre o de sus funciones y con el vocablo de la Gran Diosa. Este retorno al eterno femenino conlleva también una rehabilitación de sus atributos feminizados. No obstante, el culto a la Gran Madre, como *materia prima*, oscila entre un simbolismo acuático y un simbolismo telúrico. El agua precede a la tierra en todas las formaciones cósmicas, pero la tierra es la que produce los seres vivos y los hombres hasta transformarse en "conciencia imaginante, en la Gran Diosa cíclica del drama agrícola, cuando Demeter sustituye a Gea".¹⁸⁵ La pareja divina cielo-tierra es, para Durand, "*leit motiv* de la mitología universal"¹⁸⁶ y considera el culto a la naturaleza de los románticos como una proyección de un complejo de retorno a la madre. También los colores, que en el *Régimen Diurno* se reducían a unas pocas imágenes azuladas o doradas, cobran fuerza en el *Régimen Nocturno*, enriqueciéndose las imágenes con los colores de las gemas y del prisma, convirtiéndose en imagen de las riquezas sustanciales.

La inversión de los valores diurnos del escalonamiento, la separación y la partición analítica conlleva una valorización de las imágenes de la seguridad cerrada, de la intimidad, como muestra la etimología de la palabra cementerio, *koimétérion*, que significa cámara nupcial, como si fuera en la tumba donde se da la inversión eufemizante a través de las imágenes de la intimidad, haciendo del ritual mortuario la antífrasis de la muerte. La oquedad se asocia al órgano femenino, al vientre materno al que desea regresar el hombre

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 219.

que vive en un mundo peligroso y hostil al que teme. "Esta voluntad de inversión del sentido usual de la gruta", escribe Durand, "puede deberse a influencias ontogenéticas y filogenéticas a la vez: el traumatismo del nacimiento impulsaría espontáneamente al primitivo a huir del mundo de peligro, temible y hostil, para refugiarse en el sustituto cavernoso del vientre materno".¹⁸⁷ También se da la reduplicación en las imágenes de la intimidad, y así necesitamos una casita dentro de una casa grande, un rincón, un reducto oscuro y propio que proteja nuestra integridad interior, que nos proporcione seguridad. Para Bachelard la casa es nuestro rincón del mundo: "Es cuerpo y alma. Es el primer mundo del ser humano. Antes de ser 'lanzado al mundo', el hombre es depositado en la cuna de la casa. Y siempre en nuestros sueños, la casa es la gran cuna".¹⁸⁸ También el huevo de la alquimia, microcosmos del huevo mítico del mundo, significa en este contexto un *regresus ad uterum*, ligado a los rituales temporales de la renovación. Se trata de un proceso mágico de dominio y aceleración de la gestación de los metales.¹⁸⁹

Como hemos visto anteriormente, por el doble sentido pasivo-activo del verbo, continente y contenido se asocian El contenido, que suele ser un fluido, se une al esquema del trayecto alimentario de la deglución. Así, pues, al ser la alimentación una transustanciación, Bachelard considera la digestión como la toma de posesión de una evidencia sin par, "el origen del realismo más fuerte", para él "lo real es en

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ BACHELARD, G.: *La poética del espacio*, trad. Ernestina de Champourcin, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1994, p. 37.

¹⁸⁹ Cfr. ÉLIADÉ, M.: *Herreros y alquimistas*, trad. E.T., Alianza, Madrid, 1974.

primera intención un alimento".¹⁹⁰ Esta afirmación de la indestructible intimidad de la sustancia que subsiste más allá de los accidentes, es debida, según señala Durand, a esta toma de conciencia de la asimilación digestiva: "El 'jugo', la 'sal' está en el trayecto metafísico de la esencia, y los procesos de gulliverización no son más que representaciones imaginadas de lo íntimo, del principio activo que subsiste en la intimidad de las cosas. El atomismo –esa gulliverización de pretensiones objetivas- reaparece siempre tarde o temprano en el panorama sustancialista...".¹⁹¹ Así como para Bachelard, la materia ordena la forma, para Durand es principalmente el gesto el que exige la materia. De todos modos, materia y forma, materia y gesto, materia y fuerza creadora, aunque podamos diferenciarlas, separadas no tienen realidad alguna. Entre sí, se completan y se suponen recíprocamente.

La psicología patológica utiliza como terapéutica de la esquizofrenia esta quietud que aporta la leche materna como alimento primordial. Durand encuentra en el relato de la esquizofrenia estudiada por Séchehaye un notable isomorfismo de la madre nutricia y de la comida. Esta psiquiatra logró la curación de su paciente mediante la realización simbólica, a través de, entre otras cosas, la alimentación, que tan ausente había estado en su primera infancia. Gracias a la madre-analista, la enferma ingiere alimento; y gracias a que recibe el alimento de la madre-analista transita de un sentimiento de abandono a la seguridad interior. De este modo Séchehaye logra reconstruir un Yo desintegrado. La autora llama la atención sobre "la importancia del conocimiento de los mecanismos formadores

¹⁹⁰ BACHELARD, G.: *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 199.

¹⁹¹ DURAND, G., op. cit., p. 244.

del Yo en la psicoterapia del esquizofrénico, dado que, si uno de los aspectos de la psicosis está constituido por la irrupción de impulsos inconscientes en el campo de la conciencia, la desintegración del Yo parece ser seguramente una de las causas principales de esta invasión del inconsciente".¹⁹² Es como una necesidad de volver a la materia, al principio, pero no para quedarse, sino para realizar lo que en su día no se pudo y era necesario para el equilibrio, es decir, para superarlo y poder caminar hacia la propia *forma-ción*. También el brebaje embriagador, señala Durand, "tiene por misión abolir la condición de la existencia y permitir la reintegración orgiástica y mística".¹⁹³ Pero serán aquellos más alienados de su propia realidad y los desposeídos los que con mayor insistencia y virulencia buscarán esta vuelta a lo primordial que les ayude a recuperar su yo íntegro, quedando, muchos de ellos, paradójicamente atrapados en esta vía sin salida y sin retorno. Toda sociedad equilibrada debe preservar, según Durand, una parte nocturna, incluso la sociedad de los guerreros. Es como si pudiéramos hablar de una cierta "prudencia" o "deontología" de la guerra, que evite el "todo vale", que conduce a la caída total de un extremo y la emergencia del otro: "Así es como los germanos rinden culto a Njordhr, asimilado a la tierra madre y a la diosa de la paz. El día de su fiesta los guerreros no tocan las armas, ni siquiera los objetos de hierro. El día de Njordhr es día de paz y de descanso...".¹⁹⁴

Las estructuras del *Régimen Nocturno* están próximas a los síntomas y síndromes de tipos característicos como por ejemplo los melancólicos, cuyo misticismo conjuga

¹⁹² SÉCHEHAYE, M.A., op. cit., p. 226.

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 248-249.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 254.

la voluntad de unión y el gusto por la intimidad secreta. Esta intimidad es el resultado de ensoñaciones nocturnas que presentan una resistencia a salir de las imágenes familiares y confortables. Como ya vimos anteriormente el proceso de eufemización se conseguía utilizando la doble negación en un proceder repetitivo. Si la función de la negación es la separación, esta doble negación pasa de la simetría de la antítesis a la simetría de la similitud; es como una relación constructiva implicada en toda relación finita. Como si el aprendizaje por discernimiento y generalización fuera el responsable de poner límites al conocimiento. Estos límites poseen un sentido positivo de delimitación, pues de lo contrario no habría conocimiento; pero su olvido, el olvido de que los límites son un instrumento para delimitar, conlleva una trampa o error, pues pasamos insensiblemente del "así como..." al "no...no", dándole un sentido afirmativo de existencia a lo que era puramente lógico o relacional.

Esta voluntad de unión y gusto por la intimidad, propio de las estructuras místicas del *Régimen Nocturno*, lo encuentra la doctora Minkowska¹⁹⁵ muy resaltado en la iconografía del pintor epiléptico Van Gogh. Los interiores de las casas de los campesinos, los nidos de pájaros, las chozas, es decir, la intimidad de sus cuadros, reflejan la fidelidad del pintor hacia su hermano Theo, hecho que podemos constatar en la prolija correspondencia que ambos mantienen. También podemos verificar en dicha comunicación epistolar la voluntad de unión, la constante necesidad de unirse a los demás en comunidad expresada por el propio artista. Durand señala una segunda estructura, consecuencia de la primera, que es la *viscosidad, la adhesividad*, que se

¹⁹⁵ Citado por Durand, op. cit., p. 257.

encuentra en este tipo de personajes ixótimos, que tienden más a hacer asociaciones que disociaciones. Así, pues, el epiléptico tiende a unirse y confundirse en una prolongación hacia lo cósmico, lo religioso: "la 'epilepsia' sería así la estructura opuesta a la 'Spaltung' (o disociación) esquizofrénica".¹⁹⁶ Esta estructura aglutinante es el eufemismo extremo que lleva a la antífrasis: "Mientras que las estructuras esquizomorfas se definían en el primer momento como estructuras de la antítesis e incluso de la hipérbole antitética; la vocación de unir, de atenuar las diferencias, de sutilizar lo negativo por la negación misma es constitutiva de este eufemismo llevado a extremo que se denomina antífrasis".¹⁹⁷ Esta necesidad de atenuar las diferencias, en su extremidad o patología, parece más bien una consecuencia reactiva no tanto de aquella primera estructura de distinción e independencia, como del refuerzo ilegítimo que sufrió la misma por la imposición del control de una mitad de la humanidad sobre la otra, que arrancó bruscamente al hombre de su relación armónica con la Madre Naturaleza.

Esta actitud psíquica, dentro del *Régimen Nocturno*, de sumirse en una intimidad sustancial gracias a la negación de lo negativo, está repleta de una sintaxis de la repetición en el tiempo, que pretende dominar el porvenir no ya mediante un simbolismo estático, sino operando sobre la sustancia misma del tiempo. Pero no debemos olvidar que esto puede concluir en un gravísimo error, puesto que los "arquetipos y los esquemas que se polarizan en torno de esta fundamental ambición son tan poderosos que, en las mitologías del progreso, en los mesianismos y filosofías de la historia, llegan a tomarse por realidad objetiva, por moneda

¹⁹⁶ DURAND, G., op. cit., p. 258.

válida del absoluto, y no ya como residuo concreto de simples estructuras singulares, de simples trayectos de la imaginación".¹⁹⁸ Son los símbolos cíclicos: Hemos visto como un primer movimiento de la imaginación nocturna tiende, gracias a los fantasmas digestivos o ginecológicos, hacia una especie de tercera dimensión del espacio psíquico, que es la interioridad de los seres, donde contenido y continente se funden en lo mismo. Ahora nos acercaremos a una serie de símbolos que giran en torno al ámbito del tiempo mismo y que se agrupan en dos categorías, según se haga más hincapié en el movimiento cíclico del destino –repetición infinita de ritmos temporales- o en el papel genético y progresista del devenir. Para simbolizar estos dos matices de lo imaginario, Durand utiliza dos figuras del juego del Tarot: *el denario* y *el bastón*. El denario para las imágenes del ciclo y las divisiones circulares del tiempo, que se corresponden con los arquetipos y símbolos del retorno, y el bastón como una reducción del árbol que retoña y que situamos con los arquetipos y símbolos mesiánicos: "mitos históricos donde resplandece la confianza en el desenlace final de las peripecias dramáticas del tiempo, polarizadas por el esquema progresista",¹⁹⁹ y que no es otra cosa que una fase cíclica final. La realidad de estas historias o relatos míticos es subjetiva. Son mitos *sintéticos* que intentan superar las contradicciones causadas por el tiempo: el terror ante el tiempo que se escapa, la angustia ante la ausencia, y la confianza en una victoria sobre el tiempo. Y son mitos *dramáticos*, pues en sus dos fases, una trágica y otra triunfante, se ponen en juego alternativamente las valorizaciones negativas y positivas de las imágenes. En los mitos de todas las civilizaciones se encuentra esta idea de

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 260.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 267.

intentar repetir el tiempo. El hombre pretende crear, regenerar el tiempo, al igual que lo hacen los dioses. Mircea Éliade, en su obra *Mito del eterno retorno*, señala a este respecto que los rituales y los actos profanos significativos "sólo poseen el sentido que se les da porque *repiten* deliberadamente tales hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes o antepasados".²⁰⁰ Se pasa de la reduplicación espacial – símbolos acoplados o de unión- a la repetición temporal: "se pasa de la reduplicación de la acción en que se confunden la voz activa y la voz pasiva, a una repetición en el tiempo que indica el cambio gramatical del tiempo verbal. El presente repite el imperfecto como los hombres reduplican a los dioses. Y mientras la mística inclinaba a la antífrasis, la repetición cíclica inaugura la hipotiposis".²⁰¹ A través de la estructura periódica, circular, del calendario se consigue encerrar el tiempo en un año, y éste adopta una figura espacial circular. Desde ese momento ya no hay distinción entre el tiempo y el espacio. "Los tiempos sagrados del año cristiano", señala Gusdorf, configuran la existencia del fiel según un orden inmutable: tiempo de Adviento, tiempo de Navidad, tiempo de la Pasión",²⁰² etcétera, y así la imprevisible y peligrosa historia humana queda protegida por esta historia trascendente que reproduce el calendario. "En última instancia", continúa el autor, "el tiempo mítico parece jugar el papel de un gigantesco principio de identidad aplicado a la reducción de lo diverso de la existencia humana".²⁰³ Esta regeneración periódica hace que todo vuelva

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 268.

²⁰⁰ ÉLIADE, M: *El mito del eterno retorno*, trad. Ricardo Anaya, Alianza, Madrid, 1995, p. 16.

²⁰¹ DURAND, G., *op. cit.*, p. 269.

²⁰² GUSDORF, *op. cit.*, p. 74.

²⁰³ *Ibidem*.

a empezar; suprime el destino como fatalidad ciega y caótica y restaura nuevamente el cosmos, la creación.

En todas las mitologías aparece la luna como la primera medida del tiempo, es el arquetipo de la medida, con ella contaban el tiempo nuestros antecesores prehistóricos. Las cifras solares gravitan en torno al antiguo siete planetario, mientras que las lunares lo hacen en torno al tres, o al cuatro. En torno al tres si se cuenta como una sola fase la luna menguante y la luna creciente, o bien si no se tiene en cuenta la "luna negra"; en torno al cuatro si se cuentan todas las fases del ciclo lunar, o por el producto de tres por cuatro, es decir doce. Nuestro calendario gregoriano sigue esta división duodecimal. Estas consideraciones aritmológicas, señala Durand, las encontramos en todos los mitólogos e historiadores de las religiones. El número tres que divide el día en aurora, mediodía y crepúsculo, se transforma en cuatro cuando se le une la noche a la vigilia. También resalta la importancia capital que tiene la noche y la luna en la formación de la tríada y la tétrada: "La luna sugiere siempre un proceso de repetición, y gracias a ella y a los cultos lunares se ha dado un espacio tan grande a la aritmología en la historia de las religiones y de los mitos".²⁰⁴ Para el autor la luna es la fuente del plural, ya que todos los protagonistas y los símbolos del drama lunar son plurales. Los dioses, representantes de cualidades abstractas, tienden a concretarse en díadas o tríadas bien definidas. Según Przyluski,²⁰⁵ las tríadas, que se encuentran en la mayoría de las religiones, poseen un carácter teriomorfo, representado a menudo por una diosa "domadora" o dueña de animales. Este autor, aunque reconoce que no es muy regular, hace una

²⁰⁴ DURAND, G., op. cit., p. 272.

interpretación evolucionista y tecnológica de la iconografía triádica, en la que se suceden las civilizaciones de la caza, de la doma y de la ganadería. La figura humana de la diosa puede ser reemplazada por un bastón, o caduceo, antiguamente símbolo de la paz, y hoy del comercio, que está colocado en medio, entre las dos fieras. Este caduceo es atributo de Hermes, prototipo a su vez del Hijo, del hermafrodita. Los elementos de la tríada caducea, señala Durand, son universales y se encuentran tanto en la tradición mediterránea como en la búdica o en la extremo oriental. Para la mayoría de los autores que estudian las teofanías, la trinidad es de esencia lunar, excepto para Jung, que la considera solar. Estas divinidades luna, divididas en trinidades, se manifiestan en las mitologías dramáticas, que son heredadas posteriormente por los monoteísmos. En la religión popular islámica, Alá tiene tres hijas, una de las cuales representa el tiempo y el destino. También en la crucifixión de Jesús podemos ver una trinidad formada por Cristo, como vínculo del principio y el fin, representados en los dos ladrones. La iconografía de las diosas lunares, en las que una sola divinidad asume los diferentes momentos del drama, nos muestra su gran ambivalencia: divinidades medio animales, medio humanas; o el culto críptico que en el catolicismo se profesa a "Vírgenes negras" junto a las "Vírgenes de luz". Esta bipolaridad, o asociación en una misma divinidad de caracteres contradictorios intentan reintegrar en un contexto coherente la disyunción de la antítesis. Es como si quisieran, sin negar los extremos, dar relevancia al término medio o presente, que, en constante movimiento, va desde el pasado hacia el futuro; desde lo animal, a través del hombre, hacia la divinidad. "Este sería",

²⁰⁵ Citado por Durand, op. cit., p. 273.

señala Durand, "el origen de Jano, masculino de Jana –o Diana-".²⁰⁶ Este "Bifronte", vuelto a la vez hacia el pasado y hacia el futuro, es como una puerta, que señala la ambigüedad fundamental, síntesis de lo que viene y de lo que se va, puerta de entrada y salida de todo proceso natural. La mayoría de las divinidades lunares tienen una doble sexualidad, representadas en el mito del *andrógino*; vemos tanto diosas barbudas como héroes feminizados, que primitivamente habían sido viriles. Esta bi-unidad divina, que combina los dos sexos en una sola persona, representa, según Przulski, el paso evolutivo que va del culto a las diadas bisexuadas al culto al dios masculino. Sin embargo, para Durand, de este paso no surge la epifanía del Padre trascendente, sino la del Hijo feminoide. Esta epifanía del Hijo nos señala la rebelión más íntima de la humanidad a ser anulada, a ser desposeída de la libertad.

El simbolismo lunar aparece siempre ligado a la obsesión del tiempo y de la muerte; pero la luna no sólo representa el primer muerto, sino también el primer muerto que resucita, por lo que es a la vez, medida del tiempo y promesa del *eterno retorno*". A este respecto, señala Durand que "la filosofía que se desprende de todos los temas lunares es una visión rítmica del mundo, ritmo realizado por la sucesión de los contrarios, por la alternancia de las modalidades antitéticas: vida y muerte, forma y latencia, ser y no ser, herida y consuelo".²⁰⁷ En la dialéctica del simbolismo lunar es donde tiene acogida el lenguaje poético y la creatividad, pues ya no se trata de una dialéctica polémica y diáirética como la que se inspira en el simbolismo uraniano y solar, sino que, por el contrario se trata de una dialéctica

²⁰⁶ DURAND, G., op. cit., p. 277.

sintética; "la luna es al mismo tiempo muerte y renacimiento, oscuridad y claridad, promesa a través y por las tinieblas, y no búsqueda ascética de la purificación, de la separación".²⁰⁸

Los mitos lunares se nutren de un optimismo fundamental; la muerte nunca es definitiva, la regresión es pasajera y se anula por la repetición del tiempo mismo. La inmortalidad no se refiere al estado de perfección, sino al continuo movimiento de progreso y regreso. Lo permanente está en la persistencia del cambio mismo y en la repetición de las fases. Este simbolismo de la permanencia, junto con la generación y degeneración lo encontramos arraigado en las mitologías agrarias prehistóricas. El ciclo natural se asocia al ciclo vegetal, y la "Gran-Madre" de la tierra pasa a ser, junto con la luna la protectora de los gérmenes y de su crecimiento, la protectora de la vegetación. A esto se debe, señala Durand, la sobredeterminación femenina de la agricultura: "Ciclos menstruales, fecundidad lunar, maternidad terrestre, crean una constelación agrícola cíclicamente sobredeterminada".²⁰⁹ Esta constelación o anastomosis agrolunar ha dado lugar a la "astrobiología" como un amplio sistema explicativo unitario, tanto en el terreno individual como en el social y universal. En el terreno de la explicación universal, la astrobiología implica "una constelación isomorfa entre la aritmología proporcionada por las técnicas incipientes de astronomía, la meditación acerca del movimiento periódico de los astros y, por fin, el flujo y el reflujo vital, especialmente el ritmo estacional".²¹⁰ Gusdorf considera este sistema simbólico como el germen de la idea de ley, que apunta hacia una toma de conciencia de una razón legalizante del Universo. René Berthelot define

²⁰⁷ *Ibidem.*

²⁰⁸ *Ibidem.*

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 283.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 284.

este modo de pensar como la "penetración recíproca entre la idea de ley astronómica y la de la vida vegetal o animal. Por un lado, todo estaría vivo, aun el cielo y los astros; por otro, todo estaría sometido a leyes numéricas, leyes periódicas, que a la vez serían leyes de necesidad y leyes de armonía y de estabilidad (como las que gobiernan los movimientos periódicos de la bóveda celeste, la sucesión regular de las estaciones, la reproducción anual de las plantas)".²¹¹

En el ámbito de las mitologías, el drama agrolunar consiste esencialmente en la ejecución y resurrección de un personaje mítico, hijo y amante a un mismo tiempo de la diosa luna. Este drama, a través de la ordenación de un relato hace que las situaciones nefastas y valores negativos sirvan al progreso de los valores positivos. La desolación de la diosa ante la catástrofe provocada por ella misma se desvía a la desolación ante la muerte del hijo que ella no ha causado. Esta transferencia en la desolación se da, escribe Durand, porque "la coincidencia de contrarios en un único objeto es insoportable incluso para una mentalidad primitiva, y el drama litúrgico que saca partido de la contrariedad a expensas de varios personajes parece ser, a todas luces, una primera tentativa de racionalización".²¹² La ambivalencia se hace a través del tiempo para no ser ya pensada, como indica Przulski, "al mismo tiempo y con respecto a lo mismo".²¹³ De ahí surge el drama cuyo personaje central es el Hijo, el cual, como una traducción del androginado primitivo, conserva las dos valencias, masculina y femenina. "Al impulso de los cultos solares", escribe Durand, "la femineidad de la luna se

²¹¹ BERTHELOT, R.: *La Pensée de l'Asie et l'Astrobiologie*, Payot, 1949, p. 8, citado por Gusdorf, op. cit., p. 118.

²¹² DURAND, G., op. cit., p. 285.

²¹³ Citado por Durand, G., ibídem.

acentuaría perdiendo el androginado primitivo del cual se conservaría sólo una parte en la filiación. Pero las dos mitades, por decirlo así, del andrógino no pierden con la separación su relación cíclica: la madre da a luz al hijo y éste se convierte en amante de la madre en una especie de *ouroboros* heterosexual. El hijo demuestra así un carácter ambiguo, participa en la bisexualidad y tendrá siempre el papel de *mediador*. Ya descienda del cielo a la tierra o de la tierra a los infiernos para mostrar el camino de la salvación, participa de dos naturalezas: macho y hembra, divina y humana".²¹⁴ Esta figura del Hijo o del Héroe estará siempre mediando entre el Cielo y la Tierra, entre el hombre espíritu y la decadencia del hombre naturaleza, entre el pasado y el futuro, formando con ellos una constelación isomorfa. Seguramente, esta figura, en su extremo de héroe salvador, es también consecuencia del aquel refuerzo ilegítimo de separación, señalado anteriormente, de la primera estructura diairética.

El *drama alquímico*, con su figura central del Hermes Trimegisto está vinculado a la pasión y resurrección del Hijo. Este personaje divino, que es el Hijo y el Cristo, asume todas las fases sucesivas que simboliza la tríada: está unido al pasado y al futuro desde el presente actualizador; está unido a la naturaleza animal y humana desde la hominización; está unido a la tierra y al cielo desde la vida. La alquimia representa a este hijo, que se convierte en su propio padre, en el huevo como producto del matrimonio químico. Hermes es hermafrodita, tiene dos naturalezas conjuntas que representan la totalidad cósmica. El Hijo se asimila tanto a Cristo como a Buda como el producto del matrimonio

²¹⁴ DURAND, G., op. cit., pp., 285-286.

mediador. Esta naturaleza sintética se desdobra, más tarde, en el cristianismo, en la figura de San Miguel, como arcángel, mensajero del cielo y como diablo.

El fin pretendido por la alquimia es ayudar a la naturaleza a realizar su propia finalidad; o, como señala Éliade, acelerar la historia y dominar el tiempo. Su ambición es la Gran Obra. Apunta Durand el carácter mesiánico que posee casi siempre el mito del Hijo; y "cuánto deben la Weltanschauung tecnicista y las civilizaciones técnicas al mito cíclico y al viejo fondo astrobiológico".²¹⁵ El carácter mediático le viene dado al Hijo por la apertura de los términos, pues en cuanto uno de los extremos se cerrara, por ejemplo en la Gran Obra, el mediador, y con él la humanidad, quedaría escindido, separado de una de sus partes fundamentales; perdería, pues, su condición de ser: estar siendo en tensión con sus extremos. "El Hijo es repetición de los padres en el tiempo más que simple reduplicación estática".²¹⁶ El Hijo-Héroe, que tantas veces encontramos en los mitos y en la literatura de todos los tiempos asume en su destino individual todos los avatares de la humanidad. "De este modo el tema del Hijo, ya sea simple alusión literaria o divinidad plenamente reconocida, Hermes, Tammuz, Hércules o Cristo, aparece siempre como un precipitado dramático y antropomorfo de la ambivalencia, una traducción. temporal de la síntesis de contrarios, provocada por el proceso de la génesis vegetal o 'química'".²¹⁷ Las ceremonias de iniciación tienen la misma forma que este mito dramático y cíclico del Hijo; no se limitan a una simple purificación bautismal, sino que existe un compromiso de transmutación del destino. Es

²¹⁵ DURAND, G., op. cit., p. 290.

²¹⁶ *Ibíd.*

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 291.

un intento de evadirse de los límites impuestos por esa "realidad" no asimilada, en que consiste la *hybris*, pecado capital entre los griegos. Janine Chasseguet²¹⁸ plantea, en su teoría de la perversión, la relación existente entre este "pecado de *hybris*" y la ética y la estética. A través de las desviaciones de la conducta sexual expresa una tentación firme del espíritu, que consiste en el deseo de ir más allá de los límites impuestos, para destronar a dios padre y transmutar el mundo. El complejo de Edipo es, en el psicoanálisis freudiano, el complejo nuclear, no sólo de las neurosis, sino también de las perversiones. Este complejo se descubre más intensamente en las sociedades patriarcales, en las que la autoridad del padre es indiscutible. Esto podría sugerirnos una explicación de por qué las mujeres, o la población más débil, reaccionan ante la represión con la neurosis, y los hombres, o la población más fuerte, lo hacen con la perversión. El complejo de Edipo, que Freud pone en relación con la prematuración humana, por el cual el "saber innato", animal, del hombre se hunde en el olvido, puede verse reforzado con la brusca dominación patriarcal, hecho éste último que le llevaría a desear el retorno a los orígenes matriarcales del que fue brutalmente arrancado. Además al ser la madre la encargada del cuidado del niño y, por tanto, la que le conduce a proyectar su Ideal del Yo, la sublimación puede proporcionarle una buena "salida" de esta constitución anormal, al tratar de traer de nuevo a la conciencia colectiva la más íntima, en otros tiempos, relación del hombre con la naturaleza. El hombre es el único animal, según Freud, que posee el privilegio de ofrecer un terreno favorable a las neurosis, así que su predisposición a la misma es el reverso

²¹⁸ CHASSEGUET-SMIRGEL, J.: *Ética y estética de la perversión. Las desviaciones de la conducta sexual como reescritura del universo*, trad. Silvia Suárez, Laia, Barcelona,

de los dones puramente humanos. La sublimación es una de las fuentes de la producción artística, y según se realice de forma completa o incompleta variarán los resultados, entre la creación, la perversión y la neurosis. Consideramos que es a raíz de la separación radical entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres, que creemos consolida la separación entre la clase dominante y la clase dominada, cuando surge el hombre que, no respetando aquella diferenciación, desafía a Dios, queriendo ocupar su lugar. Pretende cambiar el mundo, crear nuevas formas, convertirse en el nuevo demiurgo. Pero la *hybris* es entre estas sociedades el pecado por excelencia, y los dioses castigan a los mortales que intentan transgredir los límites prescritos. Así el héroe se enfrenta a los dioses como si fueran sus iguales, y su pecado es cruelmente castigado. Es el héroe que cree en la simetría entre dioses y hombres el que posibilita el cambio. La tentación de subvertir el orden del universo es permanente tanto en el politeísmo como en el monoteísmo y representa, señala Chasseguet, una constante del espíritu humano. Los héroes griegos le recuerdan a la autora a los héroes de Sade, pues su *hybris* hace de ellos individuos híbridos desviados sexuales, de naturaleza ambivalente. Pero, a diferencia del héroe del cristianismo, entre otros, el héroe de Sade no sólo lucha contra Dios (el padre) y su ley, sino que expresa también "su odio por la madre mediante el ataque al seno, la destrucción de sus hijos y el matricidio".²¹⁹ El rito del perverso tiene por objetivo la destrucción del sistema de valores, la reinstauración del caos del cual surgirá una nueva realidad. Chasseguet pone de manifiesto la filiación existente entre la ideología de los alquimistas, las doctrinas gnósticas, algunas

1986.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 221.

teorías y prácticas místicas y los cultos luciferinos. En sus ceremonias las prácticas orgiásticas no constituyen un fin en sí mismas, sino que representan el medio para subvertir el orden divino y transmutar la realidad. Perversión significa, etimológicamente, "retorno". Tanto las doctrinas gnósticas como las experiencias místicas "constituyen una abolición de la separación entre Dios y el hombre. La fusión con Dios implica el retorno a la madre y la desaparición del principio paterno".²²⁰ La autora no pretende confundir las experiencias místicas con las religiones del diablo, ni los místicos con los perversos, pero señala que el paso de una forma a la otra no es excepcional. La ley y los límites desaparecen para dar lugar al "sentimiento oceánico". Los místicos ponen en peligro a las religiones establecidas por su prioridad de la fe ante la ley. La prohibición del sentimiento oceánico la vemos claramente en la religión judía, en la cual la separación entre Dios y el hombre es absoluta. El odio a esta realidad tan separada de sí es lo que conduce al demiurgo a querer destruirla y reemplazarla por "lo imposible", que él intuye, no sólo posible sino real. Destaca Chasseguet cómo el intenso sadismo que se puede extraer en gran parte de la obra de Leonardo, sublimado, adquiere un valor cultural excepcional, mientras que si no lo está o deja de estarlo puede llegar a ser factor de destrucción. Asimismo llama la atención sobre el hecho de que las grandes convulsiones sociales parecen haber estado precedidas de la aparición de perversiones que anuncian la subversión de la ley; y es que "la coexistencia del 'perverso' y del 'edípico', escribe Janine, "reposa sobre un frágil equilibrio. Pero cuando éste se rompe a favor de la destrucción de la realidad, la tentación de salir de los límites impuestos por la condición humana se ha apoderado de la

²²⁰ *Ibidem*, p. 232.

mayoría".²²¹ Y como la perversión se desarrolla llevada por el deseo que el hombre siente de escapar a su destino, "este deseo puede ser activado por la promesa de un jefe, de una ideología, de una mística que proclama que no hay necesidad de esperar la satisfacción del deseo o de renunciar a su objeto".²²² Y continúa diciendo que si aceptamos el hecho de que todos sentimos, en diverso grado, odio hacia la realidad, "sólo podemos desear que éste encuentre una salida en la satisfacción que procuran la unión de las obras de arte, la creación, cuando es posible, y el amor".²²³ Considera, junto con Freud, que el malestar derivado de la sustitución del principio del placer por el principio de realidad es, en sí mismo, un elemento constitutivo de la realidad; y concluye que "también se puede obtener placer por el hecho de ser consciente de esa realidad y afrontarla lo más lúcidamente posible".²²⁴

Las grandes imágenes arquetípicas además de proyectarse en la naturaleza, se concretan en la tecnología. En el esquema cíclico, la animalidad, aunque se considera negativa, es necesaria para la conquista de la positividad plena; de esta manera se eufemiza la animalidad, que se integra junto con la animación y el movimiento en un conjunto mítico positivo. En cuanto al Bestiario de la luna, el animal lunar por antonomasia es el polimorfo Dragón. Con respecto a lo que podríamos llamar la *tecnología del ciclo*, nos encontramos con los instrumentos y los productos del tejido y del hilado como símbolos universales del devenir. Así, el huso, con el movimiento circular que sugiere, se convertirá en

²²¹ *Ibíd.*, p. 397.

²²² *Ibíd.*

²²³ *Ibíd.*

²²⁴ *Ibíd.*

talismán contra el destino. Y la trama, como lo que está debajo a modo de soporte, será la que une dos partes separadas, la que repara el hiato. Algunos autores han relacionado el tejido con el supremo simbolismo totalizador de la cruz, donde las intenciones contrarias de urdimbre y trama se cruzan solidariamente. Por último, de la rueca y la rueda pasamos a la universalmente admitida *rueda zodiacal* como rueda de la vida: "la rueda y todas sus variantes, como el movimiento en la inmovilidad o el equilibrio en la inestabilidad, antes de ser técnicamente explotada y de degradarse en simple instrumento utilitario, es ante todo engranaje arquetípico esencial en la imaginación humana...ley triunfante sobre la apariencia aberrante y agitada del devenir".²²⁵

Al igual que Éliade, Durand relaciona los mitos de la vegetación con las leyendas relativas a la cruz, como por ejemplo la cruz cristiana, que se identifica a veces con un árbol. Esta identificación convierte a la cruz en escala de ascensión, puesto que el árbol está contaminado con los arquetipos ascensionales. También en la cruz cristiana se da una inversión de valores, típica del *Régimen Nocturno* de la imaginación; y deja de ser una expresión romana denigrante para convertirse en símbolo sagrado. Pero sobre todo, la cruz, gracias a la unión de contrarios, es símbolo de la totalización espacial, de la totalidad que liga el mundo y los años. La cruz, como unión de contrarios, posee unas raíces tecnológicas y sexuales: "la unión del fuego, de la sexualidad y de la cruz de madera forma una constelación perfectamente coherente cuyo emblema sobredeterminado es el signo de la

²²⁵ Ibídem, pp. 312-313.

cruz".²²⁶ La etnología nos muestra que la mayoría de los encendedores primitivos actúan por fricción de dos piezas de madera, es decir, por frotamiento rítmico, que suelen tener forma de cruz. El árbol es imaginado como la madera que posee el fuego en su interior, lo que hace que sea asociado frecuentemente con el poder fertilizante de la luna. Jung,²²⁷ en su obra *Símbolos de transformación*, subraya un valioso isomorfismo semántico y lingüístico entre la madera, los rituales agrarios y el acto sexual. Este gesto sexual, que es el frotamiento rítmico, deriva en otros ritmos, que se van reforzando entre sí, hasta llegar a la sublimación musical. Las técnicas rítmicas del fuego que se dan en el hombre primitivo, según muestra la etnología, van acompañadas de danzas y cantos. En *Psicoanálisis del fuego*, Bachelard señala que "la *euritmia* de un frotamiento activo, siempre que éste sea lo bastante suave y prolongado, determina una *euforia*",²²⁸ es, pues, probable que a través de este trabajo de encender el fuego el hombre haya aprendido a cantar. Según Durand, todos los instrumentos técnicos del hombre primitivo han salido del esquema imaginario de un ritmo cíclico y temporal, como por ejemplo el huso o el torno, y principalmente la técnica de las dos grandes invenciones de la humanidad que son el fuego y la rueda. Estos modelos técnicos derivados del ritmo circular y el gesto sexual se van liberando poco a poco del esquema del eterno retorno hasta alcanzar la significación mesiánica de la producción del Hijo. Esta idea primitiva de "producto" suscita los símbolos de un progreso en el tiempo: Si antes el tiempo era vencido por la simple seguridad del retorno y de la repetición, ahora lo es porque de la

²²⁶ DURAND, G., op. cit., p. 314.

²²⁷ JUNG, C.G.: *Símbolos de transformación*, Paidós, Buenos Aires, 1962, pp. 220-314.

²²⁸ BACHELARD, G.: *Psicoanálisis del fuego*, trad. Ramón G. Redondo, Alianza, Madrid, 1966, p. 54.

combinación de los contrarios surge un "producto" definitivo, "un 'progreso' que justifica el devenir mismo, porque la irreversibilidad misma es dominada y se vuelve promesa" Y añade el autor que "tanto por la fenomenología del fuego como por la del árbol, se capta el paso desde arquetipos puramente circulares a arquetipos puramente sintéticos que instaurará los mitos, tan eficaces, del progreso así como los mesianismos históricos revolucionarios".²²⁹ También el árbol significa el devenir, ese árbol frondoso, que echa brotes y florece. Todo progresismo es arborescente –árbol de Jessé. La imagen del árbol es el modelo de hermafrodita: Dios Padre y Diosa Madre, y también el producto de ese matrimonio síntesis de ambos sexos que es el Hijo. Se presenta bajo el doble aspecto de resumen cósmico y cosmos verticalizado. El mito de los tres árboles, que aparece en ciertos evangelios, es una copia del mito de las tres edades, que se asociaría, advierte Durand, más que a lo cíclico, a tres fases encadenadas progresivamente de la historia mesiánica del pueblo judío. Por último, encontramos también en diversas tradiciones la imagen del *árbol invertido*, más propia de la ambivalencia del simbolismo cíclico, signo de coexistencia y reciprocidad, que de las aspiraciones verticalizantes, y que es, como vemos en la liturgia católica de la Pasión, "pariente próximo del mito mesiánico de los tres árboles en el que el último árbol invierte el sentido del primero,...y rehace en sentido inverso la procesión creadora, siendo la redención mesiánica el doblote invertido, ascendente, de un descenso, de una caída cosmogónica".²³⁰ El árbol y su sustancia, la madera, sirven tanto para hacer el poste como la cruz y el fuego. Es medida del tiempo, pero a diferencia del ciclo

²²⁹ DURAND, G., op. cit., pp. 322-323.

²³⁰ *Ibidem*, p. 328.

ofidiano o zodiacal, el árbol es medida orientada por la verticalidad. Mientras que la serpiente nos presenta el sentido laberíntico y funerario del ciclo, los valores del árbol son mesiánicos y resurreccionales, motivo por el cual está sometido al destino del hombre. El árbol, siempre genealógico, indica un sentido único en el tiempo y en la historia, sentido que, como señala Durand, será cada vez más difícil de invertir. "Así es como el bastón retoñante del juego del Tarot linda con el cetro en el simbolismo universal y se confunde fácilmente con los arquetipos ascensionales y con los de la soberanía. Y si el símbolo del árbol vuelve a guiar al ciclo hacia la trascendencia, podemos comprobar que, a nuestra vez, hemos cerrado en sí mismo el inventario de valorizaciones arquetípicas positivas que, derivadas de la insurrección polémica contra los aspectos del tiempo, de una revuelta 'esencial' y abstracta, conduce a una trascendencia encarnada en el tiempo que, partiendo de una soberanía estática sobre el tiempo por la espada y el simbolismo geométrico del 'huir de aquí' nos lleva a una colaboración dinámica con el devenir que hace de éste el aliado de toda maduración y de todo crecimiento, el tutor vertical y vegetal del todo progreso".²³¹

Dentro del *Régimen Nocturno* de la imagen analiza Durand unas estructuras sintéticas, las cuales integran en una serie continua todas las demás intenciones de lo imaginario, hasta alcanzar la coherencia de los contrarios. En la imaginación sintética los contrarios no se excluyen recíprocamente, sino que se armonizan en un todo coherente, el cual no busca el reposo de la simple adaptabilidad, sino que se trata de una energía móvil ligada a lo viviente, que

²³¹ *Ibidem*, p. 329.

exige una armonización, es decir, una disposición conveniente de las diferencias y de los contrarios, entre la adaptación y la asimilación. La música es la forma por excelencia en que se manifiesta esta primera *estructura de armonización* de lo imaginario, pero no es la única, puesto que la tendencia a organizar en su totalidad el contenido del saber, que constituyen los sistemas astrobiológicos, es otra de estas manifestaciones de la imaginación, fuente de los sistemas filosóficos monistas y del racionalismo precientífico y científico. El principio de armonización propio de este *espíritu de sistema* favorece el paso constante y recíproco del macrocosmos al microcosmos humano, hasta hacer de las posiciones planetarias leyes determinantes para el individuo. De esta manera, escribe Durand: "la astrobiología, la astronomía y las teorías médicas y microcósmicas son una aplicación de la estructura armonizadora que preside la organización de todo sistema y utiliza plenamente la analogía y las correspondencias perceptivas o simbólicas".²³² Otra cualidad de estas estructuras sintéticas reside en su carácter *dialéctico o contrastante*, el cual tiende a conservar los contrarios de una forma armoniosa. A diferencia de la mística que unía sus términos en una confusión, la estructura dialéctica salva las diferencias y oposiciones de sus extremos. Este contraste, que intenta ser unidad temporal y que mediante las imágenes encadenadas pretende dominar el tiempo, constituye el armazón del drama teatral propiamente dicho, desde la tragedia clásica hasta la novela o el cine, donde se batan, al menos, dos personajes: "uno que representa el anhelo de vida y de eternidad; otro el destino que obstaculiza la búsqueda del primero";²³³ es decir, la

²³² *Ibidem*, p. 332.

²³³ *Ibidem*, p. 334.

esperanza humana y el tiempo mortal. Se encarna de este modo el drama litúrgico de la pasión y las pasiones amorosas del Hijo mítico, perseguido y sacrificado, y salvado por el amor de la madre-amante. Fruto de la prolongación de una ensoñación cicloide y rítmica es la estructura de la coherencia en el contraste, o *estructura historiadora*. Esta estructura ya no intenta olvidar el tiempo, sino que por el contrario utiliza conscientemente la hipotiposis que anula la fatalidad de la cronología. Se aplica a todos los fenómenos humanos y a la totalidad del cosmos, como nos muestran las filosofías de la historia, por ejemplo las de Hegel o Marx, los cuales proceden a repetir fases temporales bien claras –tesis y antítesis- que constituyen un ciclo y contrastarlas dialécticamente. Este presente, que sirve de modelo para expresar el pasado, necesita de la reflexión de las contradicciones del pasado y del presente al mismo tiempo y desde el mismo aspecto, para llegar a su comprensión o síntesis. Esta estructura es básica para la noción de síntesis, puesto que la síntesis se piensa siempre en relación con un devenir. Así, pues, también el futuro está presentificado, lo que conlleva la pretensión de dominio del porvenir por la imaginación. La historia oscila entre un estilo del eterno retorno, propio de las formas indoeuropeas, en las cuales nada cambia, y un estilo de dinamización mesiánica, propio de la épica celta y romana, de la mentalidad judeocristiana y de la alquimia. Esta última persigue acelerar la historia y el tiempo para perfeccionarlos y dominar de esta manera el Tiempo y la Naturaleza. El alquimista está asimilado por Mircea Éliade con un demiurgo, como una fuerza mágico-religiosa capaz de modificar el mundo.

Las imágenes arquetípicas o simbólicas de estas estructuras sintéticas del *Régimen Nocturno* ya no se bastan así mismas en su propio dinamismo, sino que necesitan de un dinamismo extrínseco para unirse unas a otras en forma de relato o "mito". El relato mítico no es una exposición lineal de los acontecimientos, sino que conlleva elementos semánticos, es decir, que está hecho de significaciones comprensivas. De un mito es más importante el sentido simbólico que posee que el propio hilo del relato. Así pues, el mito no se puede reducir al lenguaje, ni siquiera a una metáfora; el mito no se puede traducir, ni siquiera en lógica, porque se empobrece, ya que contiene comprensivamente su propio sentido. Este alto nivel arquetípico está basado en el isomorfismo de los símbolos dentro de constelaciones estructurales. Con este profundo trabajo de análisis de las estructuras, Durand no pretende "reivindicar un derecho de igualdad entre lo imaginario y la razón, sino un derecho de integración o por lo menos de antecendencia de lo imaginario y de sus modos arquetípicos, simbólicos y míticos, sobre el sentido propio y su sintaxis".²³⁴ Lo que encuentra de universal en lo imaginario no es forma que ha cambiado, sino el fondo: "No es la forma la que explica el fondo y la infraestructura, sino al contrario, el dinamismo cualitativo de la estructura es la que hace comprender la forma".²³⁵ Las estructuras estudiadas por Durand son puramente pragmáticas, no responden a una necesidad lógica. Frente a Lévi-Strauss que ve en el mito grupos de relaciones, Durand ve grupos de significados, que no pueden medirse cuantitativamente, puesto que la mayoría son significados puramente cualitativos: "no hay *equivalencia* entre el concepto de estructura de lo imaginario, y por tanto

²³⁴ *Ibidem*, p. 341.

²³⁵ *Ibidem*.

del mito, y los procesos formales de la lógica y de las matemáticas...".²³⁶ El arquetipo no se puede traducir a ningún lenguaje, puesto que precisa de una dominante vital. Esto es lo característico de una estructura, "que no puede formalizarse totalmente y despegarse del trayecto antropológico concreto que lo ha hecho nacer. Una estructura no es una forma vacía, está siempre lastrada más allá de los signos y las sintaxis por un peso semántico inalienable. Por ahí está más cerca del síntoma o del síndrome, que lleva en sí la enfermedad, que de la función".²³⁷ Hay problemas de la biología y de las ciencias humanas que no pueden esclarecerse de golpe sin perder su significado para siempre. Por ello Durand cuando estudia los mitos hace un doble análisis, diacrónico y sincrónico para poner de manifiesto su gran valor semántico. El análisis diacrónico nos muestra el desarrollo discursivo del relato, mientras que el sincrónico estudia dos dimensiones, la del interior del mito y la comparativa con otros mitos semejantes. Además aporta un análisis de los isotopismos simbólicos y arquetípicos, único capaz, según el autor, de darnos la clave semántica del mito.

Se da un claro isomorfismo entre los mitos del hermafrodita, la pareja, la tríada y el mesías. El mito es reiterativo y son, señala Durand, "precisamente las estructuras del *Régimen Nocturno* con la reduplicación de los símbolos y la repetición de las secuencias de fines acrónicos las que dan cuenta de la redundancia mítica".²³⁸ El mito tiene la misma estructura que la música, pues es repetición rítmica, con pequeñas variaciones, de una creación. El mito añade al simple discurso diacrónico "la dimensión misma del 'Gran

²³⁶ *Ibíd.*, p. 342.

²³⁷ *Ibíd.*

²³⁸ *Ibíd.*

Tiempo' por su poder sincrónico de repetición".²³⁹ Durand intenta demostrar "que estas repeticiones de las secuencias míticas tienen un contenido semántico, es decir, que en el seno del sincronismo la cualidad de los símbolos importa *tanto* como la relación repetida entre los protagonistas del drama".²⁴⁰ Así, pues, el isotopismo se pone de manifiesto por una redundancia semántica. Como señala Przyluski en *La Grande Déesse*,²⁴¹ el mito es un ser híbrido que proviene a la vez del discurso y del símbolo: "El mito aparece, pues, siempre como un esfuerzo por adaptar el diacronismo del discurso al sincronismo de los acoplamientos simbólicos o de las oposiciones diairéticas. Por eso, todo mito tiene fatalmente como estructura de base –como infraestructura- la estructura sintética que intenta organizar en el tiempo del discurso la intemporalidad de los símbolos."²⁴² Así, pues, el mito, a través de su simbolismo, trasciende su significado normal para evocar otra realidad. Si el diacronismo del mito lo integra en el género relato y su sincronismo indica los temas importantes, es su isotopismo el verdadero síntoma del mito y del cuento, que permite diagnosticar su estructura. El mito es una búsqueda del tiempo perdido y un "esfuerzo comprensivo de reconciliación con un tiempo eufemizado y con la muerte vencida o transmutada en aventura paradisíaca; así se manifiesta el sentido inductor último de todos los grandes mitos. Y el sentido del mito en particular no hace más que remitirnos al significado de lo imaginario en general..." Por todo ello no podemos elegir entre la conciencia mítica y la conciencia reflexiva, pues ambas se completan mutuamente en la realidad humana. El mito y la razón no son excluyentes,

²³⁹ *Ibíd.*, p. 344.

²⁴⁰ *Ibíd.*

²⁴¹ Citado por Durand, *op. cit.*, p. 354.

²⁴² DURAND, G., *op. cit.*, p. 354.

sino que el primero es base y continuidad de la segunda; entrelazándose ambos en una interacción triádica, propia de todo proceder. "Si la razón de verdad es el órgano supremo del pensamiento humano", escribe Gusdorf, "la función de verdad, esta función debe retomar y ordenar en nosotros las aspiraciones opuestas y hacer justicia a cada una de éstas, reconociéndoles el lugar que les corresponde. Sólo una ficción permite poner a la razón a cubierto del tiempo y de la historia y hacer de ella un poder puramente formal, sin relación con las exigencias concretas del ser en el mundo".²⁴³

La fantástica trascendental

Hemos visto cómo los símbolos relacionados y vinculados entre sí en virtud de los agrupamientos isótopos nos han mostrado las diferentes estructuras de lo imaginario en general. Además de la morfología clasificadora de estas estructuras, Durand intenta mostrar la universalidad de los arquetipos a través de una fisiología de la función de imaginación. Nos presenta una filosofía de lo imaginario que denomina, en términos de Novalis²⁴⁴ *una fantástica trascendental*, que trata de mostrar que "esta función de la imaginación está motivada, no por las cosas, sino por una manera de lastrar universalmente a las cosas con un segundo sentido, con un sentido que sería la cosa más universalmente compartida del mundo".²⁴⁵ Pero no como un *a priori* universal, sino que la función de la imaginación estaría motivada por un tipo psicológico definido u otro, y el contenido imaginario por una situación u otra en la historia y en el tiempo. Aunque

²⁴³ GUSDORF, op. cit., p. 282.

²⁴⁴ Citado por Durand, op. cit., p. 360.

²⁴⁵ DURAND, G., op. cit., p. 360.

muchos de los caracteres de diferentes tipos psicológicos coinciden con los diferentes regímenes de la imagen, como por ejemplo el parentesco que hay entre el *Régimen Diurno* de la imagen y las representaciones de los esquizofrénicos, no por ello se debe reducir, señala Durand, la arquetipología a una tipología de tipo jungiana, pues no coinciden nunca por completo. Así sugiere sustituir el término tipo por el de factor, "que admite la competición y el plural en el seno de un mismo fenómeno",²⁴⁶ puesto que ni en los estados psíquicos llamados normales se da una separación clara de los regímenes de la imagen; ni tampoco las patologías más extremas son tan claras como a veces se cree, teniendo que recurrir en ocasiones la psiquiatría a términos ambiguos para denominarlas. Como señala el autor, "estos 'factores' son en conjunto constitutivos de las raíces de toda conciencia normal y no tienen otra realidad que la metodológica por la fuerza de coherencia que introducen, respectivamente, en el campo de la conciencia. Al motivar constelaciones en la conciencia, no son determinismos absolutos para la totalidad del comportamiento: ya hemos visto que la conciencia puede convertirse de un régimen a otro".²⁴⁷ Los caracteres psíquicos pueden cambiar en el curso de la evolución ontogenética, en su interacción con el medio externo que les presiona, derivándolos hacia un encadenamiento u otro con determinados arquetipos. Así como el contenido de las representaciones no coincide con el comportamiento psicosocial, tampoco se puede decir que el *Régimen Diurno* sea la forma de representación de la conciencia masculina y el *Régimen Nocturno* sea la de la femenina. Dado que "todo individuo es un andrógino psicofisiológico puede

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 362.

²⁴⁷ *Ibidem*.

manifestarse, tanto en los sueños como en las proyecciones imaginarias del estado de vigilia, una fantástica sexual sin nada en común con su sexualidad fisiológica".²⁴⁸ También la teoría jungiana del "ánima" y el "ánimus" desemboca en un indeterminismo sexual de los arquetipos. Éstos están determinados, más que fisiológicamente, por las costumbres y presiones sociales. Así, pues, la imagen del alma depende más de factores culturales que fisiológicos. De todas formas, ambos factores están íntimamente relacionados a lo largo del trayecto antropológico. Hay que resaltar la gran influencia que tiene sobre el alma la pedagogía de las ideologías en una determinada civilización. Por ejemplo, la cultura occidental está más regida por el *Régimen Diurno* de las imágenes; tiende, a perder su lado débil o femenino, al adoptar su modelo cultural a los fuertes monoteísmos semíticos. Durand rechaza una explicación evolucionista de los mitos, puesto que son los arquetipos cíclicos y progresistas los que determinan la historia, y no lo contrario: "La historia no sería más que una vasta 'realización simbólica' de las aspiraciones arquetípicas frustradas".²⁴⁹ "En toda época", continúa más adelante, "se imponen dos mecanismos antagónicos de motivación: uno opresivo, en el sentido sociológico de la palabra, que contamina todos los sectores de la actividad mental sobredeterminando al máximo las imágenes y los símbolos vehiculados por la moda; otro, por el contrario, que esboza una revuelta, una oposición dialéctica que, en el seno del totalitarismo de un régimen imaginario dado, suscita los símbolos antagónicos".²⁵⁰ Y se pregunta Durand si esto no es prueba suficiente de que la imaginación humana en su marcha

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 364.

²⁴⁹ DURAND, G., *op. cit.*, p. 368.

²⁵⁰ *Ibidem*, pp. 368-369.

"escapa a un fatalismo tipológico que estaría impuesto por la historia hipostasiada".²⁵¹

Tampoco el mito y el logos están separados por un proceso de maduración progresiva, sino que la razón y la inteligencia son puntos de vista más abstractos de "la gran corriente de pensamiento fantástico que vehicula los arquetipos".²⁵² Además las explicaciones históricas, añade Durand, cometen un error adicional, que consiste en afirmar que la filogénesis reproduce la ontogénesis: esto equivaldría a una reducción del género humano a la génesis de una persona. La Humanidad, en tanto que especie psicológica, no tiene una génesis controlable; y el mito, lejos de ser un producto de la historia, es el que vivifica la imaginación histórica y el que estructura los conceptos de la misma. La historia no puede explicar el contenido mental arquetípico, por pertenecer ella misma al dominio de lo imaginario, además de que en cada fase histórica "la imaginación se encuentra presente por entero, en una motivación doble y antagónica: la pedagogía de la imitación, del imperialismo de las imágenes y de los arquetipos tolerados por el ambiente social, y también las fantasías adversas de la revolución debidas al rechazo de tal o cual régimen de la imagen por el medio y el momento histórico".²⁵³ Lo imaginario lejos de ser un elemento secundario del pensamiento humano, posee una función fantástica trascendental de gran alcance psíquico. Durand acepta la universalidad de la función imaginativa, pero a diferencia de Lacroze, no la reduce a un único régimen, al *Régimen Diurno*, puesto que entonces "el autismo y el comportamiento esquizoide serían 'el producto natural' de la

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ibidem*, p. 371.

²⁵³ *Ibidem*, p. 373.

función imaginativa",²⁵⁴ y estaríamos optando por la tesis filosófica clásica de lo imaginario opuesto a lo real. Por el contrario, "la función fantástica acompaña a los compromisos más concretos, modula la acción estética y social del epileptoide y, por consiguiente, no debe ser relegada al almacén de los accesorios esquizofrénicos".²⁵⁵ El "yo" no se opone fundamentalmente al devenir ambiente, sino que se confunde con él, "por esta razón", escribe Minkowski, "todo en él es continuidad, movilidad, relatividad, vida, progreso".²⁵⁶ Es cuando se rompe este contacto íntimo con el devenir ambiente y falta la sintonía, cuando aparecerá como consecuencia, señala Minkowski, la degradación esquizofrénica de la actividad del sujeto, en sus diversas formas. La imaginación no es pura compensación, como la veía Freud y otros autores, pues esto reduciría el símbolo a mero fenómeno supletorio. La función fantástica va más allá del mecanismo de rechazo. No estamos de acuerdo, pues, con la afirmación que, siguiendo a Freud, hace Lacroze de que "n'est symbolisé que ce qui est refoule, seul ce qui est refoulé a besoin d'être symbolisé" (no se simboliza más que lo que es rechazado; sólo lo que es rechazado necesita ser simbolizado).²⁵⁷ La misión del símbolo no es impedir que una idea alcance la conciencia clara, sino que es consecuencia de la imposibilidad que tiene la conciencia semiológica, o sígnica, de expresar los síntomas de felicidad o de angustia que siente la conciencia total ante la fatal demanda de la temporalidad. La imagen simbólica es semántica, es creadora: "su sintaxis no se separa de su contenido, de su mensaje.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 374.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ MINKOWSKI, op. cit., p. 107.

²⁵⁷ LACROZE, R.: *La fonction de l'imagination*, Boivin & Cie., Editeurs, Paris, 1938, p. 85.

Mientras que el rechazo reduce siempre la imagen a ser un simple signo de lo rechazado".²⁵⁸ El sentido propio y el sentido figurado están en tensión, sin excluir uno al otro, por ello no se puede afirmar que el símbolo sea secundario con relación al lenguaje conceptual, como pretenden algunos autores: "absolutamente nada permite decir que el sentido propio prime cronológicamente, y con mayor motivo ontológicamente, el sentido figurado".²⁵⁹ Es más, añade Durand que lejos de la primacía ságnica, la mitología es anterior, no sólo a toda metafísica, sino a todo pensamiento objetivo; "y son la metafísica y la ciencia las producidas por el rechazo del lirismo mítico. Lejos de ser un sustituto devaluado de la asimilación frente a una adaptación defectuosa, a lo largo de este estudio el simbolismo se nos ha revelado como constitutivo de un acuerdo, o de un equilibrio –que nosotros hemos llamado 'trayecto'- entre los deseos imperativos del sujeto y las intimaciones del ambiente objetivo".²⁶⁰ La investigación objetiva "se hace alrededor y contra la función fantástica: es la imaginación quien da el aliciente, y luego – como Bachelard ha señalado en una obra capital- es la imaginación la que sirve de cincel antitético al desciframiento objetivo...es el acuerdo del yo y del mundo en el seno del símbolo lo que necesita ser disociado, para que la conciencia recoja en lo posible, un mundo 'objetivo', es decir depurado de toda intención asimiladora, de todo humanismo".²⁶¹ La función fantástica además de participar en la elaboración de la conciencia teórica, es una auxiliar de la acción; y los juegos son un primer ensayo de los mitos, de las leyendas y de los cuentos. Los niños juegan influenciados por los

²⁵⁸ DURAND, G., op. cit., p. 375.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 376.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 377.

arquetipos propios de su cultura. Además toda creación humana está cargada de cierta fantasía. Durand defiende la universalidad de la función fantástica tanto en su extensión a través de la especie humana cuanto en su comprensión: "está en la raíz de todos los procesos de la conciencia y se revela como la marca originaria del Espíritu".²⁶²

A diferencia de Kant y Bergson, que conceden a la intuición temporal más valor que a la espacial, Durand defiende el *espacio* como la forma "a priori" de la función fantástica: "la función fantástica, por su carácter primero de inmediatez y de pobreza existencial, se nos aparece como incompatible con la supuesta intuición de la duración, con la meditación del devenir".²⁶³ Bergson, que sitúa lo imaginario en el terreno del tiempo, porque pertenece al terreno de la memoria, se apoya, según Durand, en un doble error: "primero en el error que asimila la 'memoria' a una intuición de la duración, luego en el error que parte en dos la representación y la conciencia en general y minimiza 'la inteligencia' en detrimento de la intuición mnésica o fabuladora".²⁶⁴ La memoria tiene el carácter de lo imaginario, que es ser eufemismo, y por tanto es antidesestino, se revela contra el tiempo. Así, pues, la memoria no es intuición del tiempo, sino que lo niega en su "reencuentro". Es la memoria la que se reabsorbe en la función fantástica y no a la inversa. La "memoria afectiva" es "esa posibilidad de síntesis entre una representación reviviscente, limpia de su afectividad existencial del origen, y la afectividad presente".²⁶⁵ La memoria con su capacidad de reduplicar los instantes y

²⁶² *Ibidem*, p. 378.

²⁶³ *Ibidem*, p. 382.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*.

desdoblar el presente, endurece el inevitable paso del devenir, y "asegura en las fluctuaciones del destino la supervivencia y la perennidad de una sustancia...La memoria pertenece al terreno de lo fantástico puesto que arregla estéticamente el recuerdo".²⁶⁶ La memoria está constituida sobre la doble regla expuesta por el psicoanálisis de continuidad y regresión; es "poder de organización de un todo a partir de un fragmento vivido...Este poder reflexógeno sería el poder general de la vida; la vida no es devenir ciego, es poder de reacción, de retorno".²⁶⁷ Por eso Durand se inspira metodológicamente en la reflexología para clasificar los arquetipos, pues para el autor los reflejos son un "esbozo muy humilde de la memoria";²⁶⁸ desde el punto de vista del organismo entero, no son otra cosa que una reacción de las partes en aislamiento, como escribe Goldstein "l'expression d'une réaction en état d'isolement" (la expresión de una reacción en estado de aislamiento).²⁶⁹ La memoria, así como lo imaginario, garantiza al ser, la continuidad de la conciencia y la posibilidad de regresar más allá de las necesidades del destino. "Es este pesar injertado en lo más profundo y en lo más lejano de nuestro ser el que motiva todas nuestras representaciones y aprovecha todas las vacaciones de la temporalidad para hacer crecer en nosotros, con ayuda de las imágenes de nuestras experiencias muertas, la figura misma de nuestra *esperanza esencial*".²⁷⁰ La representación entera, en virtud de la función fantástica y la memoria, se revelan contra la nada del tiempo. La vocación del espíritu es insubordinación a la existencia y a la muerte, y la función

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 383.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 384.

²⁶⁹ GOLDSTEIN, K.: *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, trad. E. Burckhardt, Gallimard, Paris, 1983, p.139.

²⁷⁰ DURAND, G., *Ibidem*.

fantástica se manifiesta como el patrón de esta rebelión".²⁷¹ El principio ontológico del espíritu no lo sitúa Durand en el devenir fatal, sino en su negación a través de la función fantástica, la cual evita la alienación de aquél en una acomodación objetiva. Esta negación que constituye la imagen, gracias al poder de la libertad de espíritu, "no es otra cosa que negación espiritual, rechazo total, de la nada existencial que es el tiempo y de la alienación desesperada en el 'sentido propio' objetivo".²⁷² El hombre, gracias a la capacidad eufemizante de la función fantástica, puede mejorar el mundo, pero no en sentido especulativo, sino transformándolo creativamente. Transforma el mundo de la muerte en el mundo de la vida, y el mundo de las cosas en el de la asimilación a la verdad. Escribe Malraux²⁷³ que lo imaginario abandona poco a poco la profunda región de lo sagrado para establecerse pasajera y luego metamorfosearse en el ámbito profano del arte por el arte. Durand se adhiere a la conclusión que Griaule aplica a la tribu de los Dogons, situada en el estuario del Níger: "Pero aunque no quedaran ya en los acantilados más que máscaras vacías de sentido, pinturas incomprendidas y danzas sin objeto, no sería menos cierto que en ese pueblo, detrás de todas estas formas y todos estos ritmos, se oculta una voluntad de permanecer, voluntad que le llegó en el momento en que según dicen, toma conciencia de la descomposición de la muerte. Y la huella que habrá dejado el Awa²⁷⁴ en estas

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ibidem*, p. 385.

²⁷³ Cfr. MALRAUX, A.: *La métamorphose des dieux*, Nrf, París, 1957.

²⁷⁴ Sociedad de máscaras.

formas y en estos ritmos revelará aún que, por su origen, el arte de los Dogons es una lucha contra la podredumbre".²⁷⁵

El espacio como condición "a priori" del símbolo

Dado que el tiempo no es condición *a priori* de todos los fenómenos –pues se le escapa el símbolo–, Durand le atribuye esta condición al espacio: "sólo hay intuición de las imágenes, en el seno del espacio, asiento de nuestra imaginación. Por este hondo motivo la imaginación humana se modela por el desarrollo de la visión, y después de la audición y del lenguaje, medios todos ellos de aprehensión y de asimilación 'a distancia'".²⁷⁶ Es preciso aclarar el significado que el término espacio tiene para este autor: El espacio al que Kant se refiere, según la física contemporánea y los epistemólogos, no es el hiperespacio algebrizado de la física, que se anexa el tiempo como parámetro, sino el espacio psicológico, que viene a ser el espacio euclidiano. Según Durand, la epistemología reduce el espacio euclidiano a una aproximación de primera instancia de los hiperespacios; si bien, la epistemología contemporánea reconoce la división que existe entre el espacio euclidiano y el de la experiencia psíquica: "ya Leibniz –mucho antes que Einstein– objetaba a Descartes que ninguna experiencia física puede dar objetivamente la homogeneidad, la similitud y la ausencia de antitipia".²⁷⁷ Por eso Kant hace de ese espacio un *a priori* formal de la experiencia. "El hiperespacio de la física, es decir, el espacio objetivamente 'psicoanalizado' –explica Durand–, "no es ni euclidiano ni kantiano. Pero al no ser el

²⁷⁵ GRIAULE, M., citado por Durand, G., op. cit., p. 387.

²⁷⁶ DURAND, G., op. cit., p. 387.

²⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 387-388.

espacio euclidiano ya funcionalmente 'físico', es decir, objetivo, se convierte en un *a priori* de algo distinto de la experiencia. No es que se le escape la percepción elemental, sino que la percepción está ya a medio camino de la subjetividad. El espacio se convierte en la forma *a priori* del poder eufémico del pensamiento, es el lugar de las figuraciones puesto que *es el símbolo operatorio del distanciamiento sojuzgado*".²⁷⁸ Podemos concluir, que también el espacio, al igual que el tiempo, es una forma *a priori* no fundamental, es decir: es un *a priori* fundamental *a posteriori*. Todo fundamento lo encontramos ya a medio camino **hacia** la subjetividad, *-in fieri-*, y desde ésta **hacia** la objetividad, lo cual nos avala la negación de todo "ismo" cerrado *-a priori-*, y por tanto, la afirmación de la ambivalencia de la existencia creativa como única realidad abierta.

Lévy-Bruhl, en su obra *Foctions mentales dans les sociétés inférieures*, resalta el modo atemporal en que la representación humana actuaba siempre sobre dos registros, que en cierta forma era mítica, pero sin ser por ello mistificante, es decir, sin perder el sentido de las necesidades y de las significaciones temporales. Para el hombre primitivo, la viga central del habitáculo es a la vez elemento de construcción y santuario de los espíritus. Esto nos señala ambivalencia de la representación de la viga y la participación en una sustancia sagrada común de objetos alejados en el tiempo y en el espacio. Este autor reconoce en los conceptos actuales más familiares, como los del alma, la vida, la sociedad o el orden, vestigios de lo que ellos representaron en la mentalidad prelógica. Si analizamos estos conceptos veremos que los elementos implicados en las

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 388.

representaciones colectivas que la lógica o el pensamiento científico trata de depurar "une partie de ces éléments subsistera donc indéfiniment en dehors et à côté d'elle" (una parte de esos elementos subsistirá indefinidamente fuera y al lado de ella).²⁷⁹ Para Durand, es el tiempo el que transforma el principio de identidad en un "riesgo irremediable de error y contradicción".²⁸⁰ El pensamiento atemporal lo piensa todo "al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista",²⁸¹ y es el tiempo "el que aparece como la distensión de participación y de ambivalencia".²⁸² Bleuler,²⁸³ que estudia con detenimiento el concepto de ambivalencia, señala que el pensamiento temporal o conciencia pragmática lo que hace justamente es disociar la ambivalencia: el hombre normal ama la rosa a *pesar de* las espinas, mientras que el esquizofrénico la ama y la odia *alternativamente*, incluso llega a hacerlo *simultáneamente*; la ama por su belleza, pero la odia al *mismo tiempo* a causa de las espinas. Es, por tanto, el tiempo el que ha ido introduciendo paulatinamente "una diferenciación exclusiva en la representación calificada de 'normal', siendo la representación pura del dominio de lo simultáneo –por tanto de la ambivalencia- y el intermediario del dominio de lo alternativo".²⁸⁴ Durand considera capital este análisis de Bleuler, "no sólo porque prueba que el espacio es la forma de lo imaginario y explica la ambivalencia, sino sobre todo...porque discierne tres categorías de eufemización: la del

²⁷⁹ LÉVY-BRUHL, L.: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Librairie Félix Alcan, París, 1928, p. 451.

²⁸⁰ DURAND, G., op. cit., p. 393.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ Citado por Durand, *ibidem*.

²⁸⁴ DURAND, G., *ibidem*.

*a pesar de o contra, la de la alternativa y, por último, la de la simultaneidad".*²⁸⁵

La retórica como término medio entre la imaginación y la razón

A través de su análisis, Durand nos ha mostrado cómo el trayecto imaginario rellena el hiato abierto por los psicólogos entre el sentido figurado de los símbolos y el sentido propio de los signos; cómo cada estructura básica de la imaginación ordena una sintaxis y en cierta forma una lógica: "las filosofías dualistas y las lógicas de la exclusión se modelaban con ocasión de las estructuras esquizomorfas; mientras que las visiones místicas del mundo perfilaban lógicas de la doble negación...; así como con ocasión de las estructuras sintéticas se esbozaban las filosofías de la historia y las lógicas dialécticas".²⁸⁶ En ese trayecto imaginario el pensamiento se fija y se formaliza; el semantismo se diluye o concretiza en semiológico. En ese proceso de formalización, el lenguaje tiene gran importancia, puesto que la sintaxis es inseparable del semantismo de las palabras. El discurso aparece como un término medio –que constituye un "esquematismo trascendental"- entre la imagen pura y el sistema de coherencia lógico-filosófico que él activa. Es decir, que Durand considera la retórica como la garante del tránsito entre el semantismo de los símbolos y el formalismo de la lógica. Considera la retórica, con su riqueza, como una prelógica, intermediaria entre la lujosa imaginación y la seca razón. Aclara que este esquematismo, "lejos de ser, según la definición kantiana, una determinación *a priori* del

²⁸⁵ *Ibidem*

tiempo, es por el contrario una determinación *a priori* del antidesfuerzo del eufemismo que teñirá, en su conjunto, todos los pasos de formalización del pensamiento".²⁸⁷ Hace alusión a la constante disputa que mantienen los epistemólogos sobre la dependencia mutua de la lógica y las matemáticas. Éstos han llegado a alinearlas sobre el principio aristotélico de la exclusión, sin haberse preguntado sobre las relaciones de estas dos sintaxis formalizadas con la retórica. La lógica aristotélica está incluida en la retórica, es parte de ella y, "lejos de ser paralelas, la retórica desborda la estrechez lógica con una multitud de procedimientos bastardos de la fantástica".²⁸⁸ La retórica ha llegado hasta nuestros días en su sentido peyorativo de artificioso y falso, asociada a la poética y a la literatura, sin reparar que es gracias a ella como el hombre, en tanto que animal discursivo y racional se ha convertido en creador de su propio mundo. La retórica es, pues, la ciencia de lo constitutivamente humano, que va incluso más allá que la poética, al ir unida de una cierta "ideología" y una ética. El estudio de las cualidades de la retórica, como procedimiento de la expresión, sería de gran interés en el estudio general sobre el hombre. La retórica expresa: transcribe un significado por medio de un proceso signifiante, que declina en el deterioro del semantismo de los símbolos. La base de la retórica es ese "poder metafórico de transposición (*translatio*) del sentido. Toda expresión añade al sentido propio el aura, el 'halo' del estilo, y la retórica se dirige hacia la poesía, que es error".²⁸⁹ Esto es lo que ocurre, por ejemplo con la metonimia, que designa una cosa con el nombre de otra con la que mantiene una relación de

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 395.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 396.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ *Ibidem*.

proximidad; o con la antonomasia, que sustituye un nombre por el de una cualidad característica del mismo; o, en definitiva, con cualquiera de las figuras retóricas. Son deformaciones de la objetividad que van más allá del sentido propio y dan lugar a la evolución lingüística.

La antítesis, como consecuencia de ese ir más allá propio de la hiperbolización de los *Rostros del tiempo* en el régimen diairético o de la *Spaltung* (disociación), es "el alma tanto de la argumentación socrática, platónica, aristotélica, como de la cartersiana, y atormenta con su maniqueísmo a la mayor parte del pensamiento de Occidente".²⁹⁰ La imaginación proyecta obstáculos que ella misma vence, como vemos claramente en los temibles gigantes que D. Quijote ve en los molinos de viento. También el psicótico acumula obstáculos y ve, por ejemplo, microbios que le persiguen por todas partes, hasta llegar a interiorizar este mal de tal forma que lo convierte en un genio malvado al que tiene que destruir. Esta paranoia suele acabar con el triunfo de un "cogito megalomaniaco que se atribuye a la omnipotencia".²⁹¹ Así, pues, la figura retórica es la reducción a simple sintaxis de esa viva fantasía; es la declinación del semantismo hacia lo puramente formal. Y el olvido de este proceso es seguramente el que nos induce a fijarnos en los fundamentalismos: Unos en la tesis porque han demostrado que no **es** la antítesis, y otros en la antítesis porque han demostrado que no **es** la tesis. Ambos no ven que es el término medio, o esquema trascendental, el único fijo en cuanto a su proceder, el único, por tanto, que **es**. Sin embargo en las estructuras místicas, la antífrasis, conserva la huella semántica del proceso de doble negación y, por ello,

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 397.

da lugar al estilo ambivalente del doble sentido, que encontramos, por ejemplo, en las bellas artes. Por último, las estructuras sintéticas fruto de la repetición de imágenes dan lugar a la hipotiposis que presentifica el pasado y el futuro. Esta capacidad de hacer reversible el tiempo aniquila el propio concepto de tiempo, dando lugar al hipérbaton o alteración del orden cronológico de los términos sin perder por ello el sentido. La retórica traduce en sintaxis el poder fantástico de la memoria.

Durand, lejos de buscar una infraestructura totalitaria en la base del pensamiento, nos muestra estructuras diversas en constante interacción, que nos han revelado que el mito y lo imaginario son elementos constitutivos del comportamiento específico del *homo sapiens*. El mito y lo imaginario no sólo no están superados, sino que pretender desmitificar la conciencia le parece al autor la gran mistificación que nos lleva a la antinomia fundamental: "porque sería un esfuerzo imaginario para reducir al individuo humano a una cosa simple, inimaginable, perfectamente determinada, es decir, incapaz de imaginación y alienada a la esperanza".²⁹² La verdadera libertad y dignidad en el estudio del ser se sustenta en la "espontaneidad espiritual y la expresión creadora que constituye el campo de lo imaginario. Esa libertad es tolerancia de todos los regímenes del espíritu, sabiendo bien que el conjunto de estos regímenes no está de sobra para el honor poético del hombre que consiste en hacer fracasar la nada del tiempo y de la muerte".²⁹³

²⁹¹ *Ibidem*, p. 398.

²⁹² *Ibidem*, p. 405.

²⁹³ *Ibidem*, p. 406.

Hemos visto cómo la imaginación es dinámica y puede, además, invertir los valores atribuidos a los términos de la antítesis. También el enfermo esquizofrénico es abandonado a este dinamismo de la imaginación, pero es quizá este abandono el que le hace ir de un extremo a otro de la antítesis como zarandeado por una ola, ha perdido el término medio, su héroe salvador. Este irracionalismo que consiste en la creencia de un racionalismo absoluto, este afán de análisis radical, destruye la síntesis, y por tanto, niega el presente, el acontecer, la intuición, en definitiva, el ser. Este irracionalismo sume a cada vez más individuos en una situación patológica de descontrol y conflicto insuperable con el ambiente. El esquizofrénico obsesionado por el esclarecimiento empieza a curarse cuando efectúa una realización simbólica de retorno al vientre materno, y en este viaje puede volver a ser presa de irracionalismos de signo contrario. El dinamismo íntimo de nuestra vida es inseparable de nuestro contacto vital con la realidad. Como ya vimos, Minkowski hace del contacto vital con la realidad el punto central de la esquizofrenia, la cual consistiría en la pérdida de ese contacto vital. En los esquizofrénicos, al contrario que en los dementes, todas las funciones elementales del psiquismo están intactas, principalmente la memoria. Para mostrar en qué se diferencian los enfermos esquizofrénicos de los dementes parte de una oposición entre la inteligencia y el instinto. El esquizofrénico tiene conocimiento de las cosas, pero le falta el factor pragmático, no sabe aplicar lo que conoce de las cosas a la utilización de las mismas. El dinamismo mental se hace fijo, ya no experimenta sensaciones vivas. Además se da cuenta de este estatismo y sufre. Padece una discordancia entre la actividad intelectual y la actividad pragmática. "El esquizofrénico", escribe

Minkowski, "privado de la facultad de asimilar todo lo que es movimiento y duración, tiende a construir su comportamiento con factores y con criterios cuyo dominio propio, en la vida normal, es únicamente la lógica y las matemáticas".²⁹⁴ Y como muy bien advierte el autor, la vida desborda a cada instante los límites de la lógica o las matemáticas, por lo que todo intento de aplicarlos en ella de una manera absoluta, no puede conducir sino a aberraciones. El sentimiento de armonía con la vida es, según Minkowski el elemento esencial que sirve de regulador en la especie, pero es un elemento irracional, por lo que no puede ser intelectualizado. Por eso, a diferencia de los esquizofrénicos, que pierden todo contacto con la vida, las personas normales aunque se aíslen en algún momento, permanecen en contacto con el ambiente. Este *ponernos en armonía con la vida*, ha de hacerlo cada uno para sí, no es algo que se pueda encontrar en la lógica, sino que se trata de *estar de acuerdo con nosotros mismos*. De este factor irracional, dice Minkowski, "sacamos la fuente de la noción de los *límites y de la medida*, que ninguna operación intelectual podría determinar".²⁹⁵ Por ello el enfermo que trata de racionalizar hasta el límite extremo, que se aísla del entorno para no ser estorbado en sus pensamientos, para no dejarse influenciar por las ideas de los demás, se priva de una riqueza y una ayuda de la cual nadie podemos prescindir, que es el contacto con la realidad. "Por más poderosa que sea una inteligencia", escribe Minkowski, "no podría bastarse a sí misma. Querer pensar y obrar sin tener en cuenta las ideas ajenas, ni las contingencias exteriores, conduce, desde el punto de vista intelectual, al error y, desde el punto de

²⁹⁴ MINKOWSKI, E., op. cit., p. 72.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 74.

vista práctico, al absurdo".²⁹⁶ El individuo que rige su vida únicamente *con arreglo a ideas* se hace, dice el autor, doctrinario hasta el extremo. Esta actitud que puede considerarse positiva cuando se trata de problemas matemáticos, "es mórbida y peligrosa allí donde nuestro pensamiento se hace pragmático y debe guiar nuestras decisiones y nuestros actos. Porque el fin perseguido en este caso es estar de acuerdo con la vida y no con ideas abstractas y reglas de lógica pura".²⁹⁷ Estos principios, justos en sí mismos, cuando se generalizan, cuando se aplican al ámbito de la vida provocan consecuencias aberrantes, puesto que la vida es exuberante, está compuesta de multitud de cosas, además de principios rígidos y universales. El que vive sólo pensando en alcanzar la idea absoluta ve a los demás hombres impersonalmente.

Siguiendo las investigaciones de Bleuler, Kretschmer y Minkowska, Minkowski considera el esquizoidismo, la sintonía y el epileptoidismo como bases constitucionales de la esquizofrenia, la locura maníaco-depresiva y la epilepsia, respectivamente. Por supuesto, que estos no son los únicos factores causantes de la enfermedad, pues hace falta un trauma externo, un agente perturbante que rompe la tensión en equilibrio. En el individuo de constitución esquizoide este agente perturbante desencadenará una patología esquizofrénica, en el sintónico una locura maníaco-depresiva y en el epileptoide una epilepsia. Históricamente, este trauma lo hemos situado en el cambio brusco de la vida en las sociedades agrarias, que viven en armonía con la naturaleza, a las sociedades de dominio o excesivamente jerarquizadas. Así, podríamos resumir que la suma de las estructuras

²⁹⁶ *Ibidem*.

esquizomorfos, más el trauma histórico, más el trauma externo, más o menos intenso, vivido por el individuo en su desarrollo, pueden dar como consecuencia una patología esquizofrénica. De la misma manera, las estructuras del *Régimen Nocturno* o "contraesquizomorfos", más el trauma histórico, más el trauma externo vivido por el individuo en su desarrollo, darán como consecuencia las patologías de locura maníaco-depresiva y epilepsia. La mayor o menor sensibilidad del individuo sería el agente determinante, mientras que la mayor o menor intensidad coercitiva sería el agente desencadenante. Lo que distingue principalmente al epileptoide del esquizoide es su afectividad. El epileptoide es un ser afectivo por excelencia, pero se trata de una afectividad, dice Minkowski, condensada, viscosa, que se adhiere a los objetos del ambiente y carece de movilidad. Nos recuerda el autor, una vez más, que la emotividad por sí sola no determina la forma global del individuo, sino que se trata más bien de un *rasgo o disposición*, no de un *tipo*. Los caracteres del tipo esquizoide-racional y del tipo epileptoide-sensorial no se excluyen, ambos pueden formar parte del mismo individuo. Lo que trata de presentar es el mayor o menor predominio de un componente u otro: mientras que el esquizoide se separa demasiado del ambiente, el sintónico lo hace de manera suficiente y el epileptoide insuficiente. En el curso de la investigación, Minkowski ya no opone el esquizoidismo a la sintonía, sino al epileptoidismo, es decir, confronta el *tipo racional*, o esquizoide al *tipo sensorial* o epileptoide: "el *racional*", dice se complace con lo abstracto, con lo inmóvil, lo sólido y lo rígido; lo móvil y lo intuitivo se le escapan; piensa más de lo que siente y no capta de una manera inmediata; es 'frío' a la manera del mundo

²⁹⁷ *Ibíd.*, p. 75.

abstracto";²⁹⁸ distingue los objetos por sus contornos nítidos hasta llegar a la precisión de la forma. Mientras que el *sensorial*, añade "vive en lo concreto, aun en lo hiperconcreto; no llega a destacarse de ello; siente mucho más de lo que piensa y se deja guiar en la vida por la facultad de 'sentir' de muy cerca los seres y las cosas: ve el mundo en movimiento,...ve el mundo en 'imágenes'".²⁹⁹ Los delirios que padece el epiléptico no surgen, según Minkowski, de las propias angustias de las convulsiones, sino que se trata de fenómenos de naturaleza más primitiva, más *elemental*. Para ilustrarlo, menciona como significativa una carta de Van Gogh dirigida a su hermano en la que le expresa lo siguiente: "Estoy sorprendido de que con las ideas modernas que tengo, yo, un ardiente admirador de Zola y de los Goncourt y de las cosas artísticas que siento tan fuerte, tenga crisis como las tendría un supersticioso y que me vengan ideas religiosas embrolladas y atroces, cuales jamás las he tenido en mi cabeza en el Norte".³⁰⁰ Esta religiosidad es, según Minkowski, más que una interpretación, "una expresión directa de una experiencia vivida muy particularmente subyacente en ella". Como veremos en el último capítulo, en las últimas pinturas de Van Gogh, se pierden los contornos precisos, los seres y las cosas se *confunden* unas con otras, su pintura es el reflejo de él mismo, que está inmerso en el cosmos, que está fundido con *lo otro*.

Por nuestra parte añadir una vez más que la razón no puede estar al lado de la transparencia absoluta, ni tampoco al lado de las tinieblas, sino que debe ir hacia la luz sin olvidar el pasado, tratando de comprender lo que fue. La

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 177.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ Citado por Minkowski, *op. cit.*, p. 181.

razón no ha salido de la nada, sino que se ha formado lentamente, de manera orgánica, con los correlatos que impone el paso del tiempo. Esto no significa negar la razón, sino negar su absolutismo. Dicho en palabras de Carlos Gurméndez: "La evolución del proceso natural se corresponde con la historia humana, sin identificarse abstractamente".³⁰¹ El hombre no debe someterse a la razón objetiva de la Naturaleza, renunciando a su razón subjetiva, pero tampoco debe imponer a la Naturaleza las leyes lógicas del pensamiento, desnaturalizando, al humanizarlos, los procesos naturales. "La unidad entre humanismo y naturalismo surge de la reciprocidad de pasión natural y pasión humana",³⁰² pasión, esta última, que "nace de la sensibilidad de los sentidos abiertos y curiosos por las múltiples cosas del mundo".³⁰³ Por todo lo expuesto nos parece peligroso proyectar un topos ideal al que dirigirnos sin la posibilidad de rectificar, puesto que el más mínimo error de cálculo podría resultar catastrófico para todos los que se encaminan a tal fin.

³⁰¹ GURMÉNDEZ, C., op. cit., p. 172.

³⁰² *Ibidem.*

³⁰³ *Ibidem.*

CAPÍTULO II

TRAUMA HISTÓRICO. DE LAS SOCIEDADES
PREPATRIARCALES O NATURALISTAS A LAS
SOCIEDADES PATRIARCALES O IDEALISTAS.
Inversión del significado de los símbolos bajo culturas
diferentes.

INTRODUCCIÓN.

Cada vez son más los investigadores que reconocen en la historia de la humanidad una primera cultura matriarcal, inventora de la agricultura, que vive en armonía y respeto con la naturaleza; devota de una gran Diosa Madre, cuyo culto, que ya por entonces poseía una dimensión cósmica, fue violentamente suprimido y orientado hacia otra dimensión totalmente contraria a la existente. La fuerza creadora femenina es tan próxima a la fuerza creadora de la naturaleza que aquellas sociedades incluso se rigen por el ciclo femenino y las fases de la luna. Los descubrimientos en las excavaciones de una gran abundancia de figurillas femeninas, que evocan imágenes de fecundidad y reproducción, en definitiva, de todo aquello que gira en torno a la mujer dadora de vida, evidencian una fuerza creadora mucho más amplia que la puramente biológica. "La diosa como Gran Madre", escribe Susanne Schaup, "no sólo era origen de toda criatura, de todo lo que nacía y moría, sino que tenía el cosmos en sus manos. De forma misteriosa unía la vida del ser humano con la acción de la naturaleza para configurar una unidad de todo ser".³⁰⁴ Todo ello viene a reforzar las tesis de estos autores

³⁰⁴ SCHAUP, S.: *Sofía, aspectos de lo divino femenino*, trad. M^a Belén Ibarra, Kairós, Barcelona, 1999, p. 21.

que, siguiendo la línea de Bachofen, defienden la existencia, antes de la instauración del patriarcado, de una civilización primitiva, que vive largos periodos de paz, en la que todo gira en torno a la figura femenina, sin que por ello la mujer domine sobre el hombre. "Antes de que los indoarios", señala Schaup, "aplastaran con sus armas la cultura de la diosa y dieran origen a la violencia y a un orden social jerarquizado, la vida en común de los seres humanos era pacífica, y su relación con la naturaleza como Gran Madre dadora de vida era armónica y respetuosa".³⁰⁵ Algunos autores, como por ejemplo Riane Eisler o Sara Morace, prefieren hablar de cultura prepatriarcal o principio matrística para hablar de aquella sociedad primitiva regida por la cooperación, y no de matriarcado, que contiene el prefijo *archos*, cuyo significado es dominio, pues nos presentaría la otra cara del espejo del patriarcado, que es justamente lo que queremos evitar. Es inmensa la información proporcionada por la mitología y las leyendas antiguas sobre el paso traumático de estas sociedades a una sociedad patriarcal excesivamente jerarquizada, en la que todo gira en torno al poder establecido. Desde ese momento, que coincide más o menos con el inicio de lo que hemos convenido en llamar historia, el género femenino es anulado en su categoría de persona, se le presenta exento de cualquier valor positivo por sí mismo, y por tanto sin derechos, y pasa a formar parte de las clases oprimidas y explotadas. Por todo ello, es necesario volver a interpretar la prehistoria, tan definitiva en la formación y consolidación de la especie humana, dado que contiene en sí las etapas fundamentales de la civilización. Debemos asumir,

³⁰⁵ *Ibíd.*, p. 22.

como nos recuerda Sara Morace,³⁰⁶ el breve periodo de la historia comparado con el larguísimo de la prehistoria, para entender que es necesario indagar hasta las raíces para poder comprender nuestro presente y para proyectar nuestro futuro. Pues es, seguramente, en la prehistoria donde se producen los grandes saltos hacia la civilización: aprender a cooperar para sobrevivir, fabricación de instrumentos, adquisición del lenguaje, etcétera. El estudio de estas huellas dejadas por nuestros antepasados puede aportarnos conocimiento sobre nuestros orígenes a pesar de la ausencia de escritura. Es más, esta ausencia de escritura nos aporta una ventaja sobre la historia escrita. Según palabras de Piggot, que Sara Morace recoge en *La donna nella preistoria*, de la arqueóloga Margaret Ehrenberg, "las pruebas arqueológicas han sido calificadas como 'inconscientes' debido a que las personas que han creado los objetos, que han construido las estructuras y que han descartado los desechos que forman estos restos, lo han hecho sin ser conscientes de que en el futuro alguien los habría 'leído' o estudiado".³⁰⁷

EL MITO COMO FUENTE PRINCIPAL DE INVESTIGACIÓN.

Bachofen, en su tentativa de comprender el sistema de Derecho, hasta entonces conocido como Derecho romano, que se asienta en la idea de la autoridad paterna, orienta sus investigaciones hacia un sistema jurídico más arcaico basado en la autoridad de las madres. Considera que sólo mediante

³⁰⁶ MORACE, S.: *Origen Mujer. Del matrismo al patriarcado*, trad. Katia Ahumada, Prospettiva, Roma, 1999.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 30.

la ampliación del campo histórico se puede alcanzar "la verdadera comprensión, y conducir el pensamiento científico hasta aquella claridad y perfección que constituye la esencia del conocimiento".³⁰⁸ Para poder llevar a cabo su análisis toma el mito como la fuente principal, por ser de él del que emana toda evolución: "El comienzo de toda evolución", escribe, "está en el mito. Toda investigación profunda de la Antigüedad, por lo tanto, se reduce inevitablemente a él. Él es quien lleva en sí mismo los orígenes, y solamente él puede revelarlos".³⁰⁹ Además hay que contar con que es el origen el que motiva el progreso posterior y señala su camino y su tendencia perpetua. Por ello, sin este conocimiento de los orígenes, "el conocimiento histórico", continúa, "nunca puede llegar a una conclusión. Toda separación de mito e historia, bien fundada en tanto que quiera señalar la diferencia en el modo de expresar lo ocurrido en la tradición, no tiene por tanto ningún significado ni autorización ante la continuidad del progreso humano".³¹⁰ La tradición mítica debe reconocerse, según el autor, como legítima, pues está "confirmada por el testimonio de hechos históricos firmes".³¹¹ En líneas generales, Bachofen supone que en el transcurso de un lento y prolongado procesos histórico las mujeres son derrotadas y sometidas por los hombres, los cuales se erigen como gobernantes de la nueva sociedad jerárquica. Establecen un sistema patriarcal caracterizado por la monogamia (al menos para las mujeres) y la autoridad del padre de familia. Sin embargo este gran estudioso de la mitología arcaica, a través de su hermenéutica, no nos

³⁰⁸ BACHOFEN, J.J.: *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, trad. María del Mar Llinares García, Akal, Madrid, 1987, p. 28

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 32.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 33.

muestra tanto los hechos brutos (Tatsachen), cuanto la vida interior del hombre primitivo, sus acciones (Taten); lo pensado y vivido por el hombre internamente, más que la realidad sucedida o dada.³¹² De esta manera nos descubre todo un proceso que evoluciona desde una primera etapa matriarcal hasta el mundo superior patriarcal, pasando por una etapa intermedia de signo ambivalente. Todo ello, dice Ortiz Osés, son "expresiones psicológicas de estructuras ontosimbólicas fundamentales que se corresponden con los nombres de telurismo y uranismo".³¹³ Se trata de la victoria del dios sol, señor del tiempo y del espacio, esencialmente masculino, sobre la luna, dueña del vientre, de las aguas del océano, de la oscuridad y el inconsciente, esencialmente femenina. En este proceso de mutación psicológica, conocido como *solarización*, se invirtió todo el simbolismo de los tiempos primitivos, lo cual, se cree, fue causa, en el mundo occidental, de la aparición de los graves complejos psicológicos en el ser humano y de la figura del héroe en la mitología. Este desequilibrio entre los principios masculino y femenino permanece relativamente armónico en las civilizaciones orientales. La mitología japonesa, fuertemente influenciada por la china, conserva los dos principios, el principio masculino y el principio femenino, que vemos claramente en la representación de sus tríadas. Como en todas las mitologías, las primeras figuras que se componen representan el comienzo del mundo. El primer dios, ocupa el centro y no parece jugar ningún papel importante en comparación con los dos extremos, el Dios productor de lo

³¹¹ *Ibidem*, p. 30.

³¹² Cfr. BACHOFEN, J.J.: *Mitología arcaica y derecho materno*, trad. Begoña Ariño, Anthropos, Barcelona, 1988.

³¹³ ORTIZ OSÉS, A., Introducción a la trad. española de *Mitología arcaica y derecho materno* de J.J. Bachofen, p. 21.

Alto y la Diosa productora de lo Divino, ambos representantes de los dos principios, masculino y femenino respectivamente. A partir de ahí se van sucediendo historias que son variaciones sobre el mismo tema, como si se buscara un equilibrio entre los diversos pares de opuestos. A esta estructura la denomina Hayao Kawai³¹⁴ "la Estructura del Centro Vacío" de la Mitología japonesa. La segunda tríada nace al primer contacto entre el cielo y la tierra, y la tercera está compuesta por el producto surgido del matrimonio entre una divinidad celestial y otra terrestre. Los dioses celestiales se ocupan de los asuntos públicos, mientras que los terrestres lo hacen de los asuntos divinos, de esta manera ambos principios comparten las mismas responsabilidades. Señala el autor que este movimiento equilibrado que vemos en esta mitología se da muchas veces a lo largo de la historia de Japón. Todas las tríadas tienen en común el dios que no hace nada y que ocupa el centro, en torno al cual luchan los dioses extremos entre sí. Kawai apunta la gran diferencia que existe entre esta mitología y la cristiana, que sólo posee un Dios todopoderoso que siempre ocupa el centro y gobierna el universo. Mientras que en la mitología cristiana los elementos que no son compatibles con la divinidad central son expulsados a la periferia, en la japonesa, incluso los elementos contradictorios, siempre y cuando mantengan un equilibrio entre sí, pueden coexistir. "En la Cristiandad", escribe Hayao, "el centro tiene poder de integrar todos los elementos, mientras que en la mitología japonesa no tiene poder".³¹⁵

³¹⁴ KAWAI, H., "Los dioses ocultos en la mitología japonesa", en A. Ortiz Osés, Patxi Lancersos (dirs.): *Los dioses ocultos, Círculo Eranos II*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 141-169.

³¹⁵ ORTIZ OSÉS, A., op. cit., p. 159.

En las imágenes arquetípicas desveladas por Bachofen, que están relacionadas con un trasfondo "matriarcal-naturalista", "subyace el mensaje de que la vida precede a la ideología, el sentido a la razón, la cultura a la política...".³¹⁶ Lo "matriarcal-ctónico" es, pues, previo y fundante de lo "patriarcal-racionalista". Esto significa que el sentido, se va estructurando orgánicamente, en función de la realidad vivida, es inmanente; y no en virtud de un *telos* o meta externo. El sentido no es, pues, trascendente, no es objeto de manipulaciones ideológicas o políticas, sino que "rito y mito", prosigue Osés, "son sujetos de deseos prístinos proyectados simbólicamente, lo que equivale a decir que la 'potencia' precede al 'poder', la vida a la razón y la mitología a la ideología".³¹⁷ Bachofen presenta una primera emergencia ontosimbólica de estructuras significantes, que más tarde serán manipuladas por el poder. Creemos, junto con Ortiz Osés, que un claro ejemplo de esta manipulación nos lo muestra la figura de Cristo, ya señalado en otros capítulos, muerto no, como han querido dar a entender posteriormente la Iglesia pospauliana, por una comunidad judeorromana matriarcal, "sino precisamente por quebrantar el ordo patriarcal accediendo cuasi-incestuosamente al ámbito sagrado de la *Gran Madre* y sus iniciáticos misterios naturales de vida y muerte, muerte y resurrección...".³¹⁸ La manipulación de la muerte de Cristo consiste en presentárnosla como positiva "castración" a imitar por los fieles. Cualquier tema mítico fundamental proviene de una vivencia arquetípica "matriarcal" y no puede ser reducible a su superestructura racionalista de signo "patriarcal". Ortiz Osés nos advierte de

³¹⁶ *Ibíd.*

³¹⁷ *Ibíd.*, p. 23.

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 25.

que "no se trata de una mera cuestión hermenéutica o interpretativa, sino ontoantropológica: pues no es lo mismo fundarnos en una patriarcal visión de tipo freudiano sobre la cultura como 'defensa' racional frente a la Naturaleza que, por el contrario, llegar a obtener una bachofeniana visión de la Madre Tierra Natura y lo ctónico-telúrico en general como último garante de nuestra comunidad".³¹⁹ No se trata de defendernos de la Madre Naturaleza, sino de ser defendidos por ella. La tesis general de Bachofen sobre el derecho materno es que el llamado mundo occidental "representa un patriarcalismo de signo racionalista y tecnicista que emerge sobre las gloriosas ruinas del mundo oriental eminentemente matriarcal y de signo naturalista".³²⁰ Es en Grecia donde se da este paso de lo sensible a lo suprasensible, de una vida natural agraria a la vida de la ciudad, de las diosas de la tierra a los dioses olímpicos, del derecho natural matriarcal al derecho civil patriarcal. Es en Grecia donde el pensamiento racional se separa de los procesos de pensamiento mágico. Esto origina, escribe el ensayista francés Amaury Riencourt, "una gran distorsión cultural occidental que todavía tenemos, al dar mayor valor a la cultura que a la naturaleza, a la *Idea* abstracta que a la misma *Vida* concreta".³²¹ Más adelante veremos las nefastas consecuencias de no reconocer nuestra interiorización de los mitos.

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 26.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 255.

³²¹ RIENCOURT, A., *La mujer y el poder en la historia*, trad. Martín Sagrera, Monte Avila, Caracas, p. 9.

DISTINTAS ETAPAS EN LA EVOLUCIÓN HUMANA

Bachofen distingue tres etapas en la evolución humana, tanto genética como históricamente: una primera o telurismo, basada en el derecho materno, que surge del hetairismo o promiscuidad sexual; una segunda que denomina "lunarismo", cuya estructura psicosocial tiene por cabeza a la madre, y una tercera o patriarcalismo, en la cual es el padre el principio de toda creación. Cada una de estas etapas posee sus propios símbolos. Así, pues, el telurismo se asocia a las profundidades, lo cereal, lo material, etcétera. Tiene preeminencia la posición izquierda considerada como postura y potencia recipiente; y la mujer es en esta primera etapa la inmortal. En la segunda etapa es cuando aparece el matriarcado como tal basado en la ginecocracia o mando de las mujeres, que viven de la agricultura y de forma sedentaria. En cuanto a la simbología propia de esta etapa se da la unión de lo sensible y lo suprasensible: "Dionisos (el vino), lo anímico-fecundante (el mar), la mediación bipolar (hermafroditismo y androginia). El mono".³²² La luna aparece entre el cielo y la tierra: frente al sol es recipiente y frente a la tierra, fecundante, es el término medio de la relación tierra-sol. Por último, el solarismo o uranismo donde el sol es la imagen representativa del patriarcalismo. En esta etapa el hombre pasa a ser el inmortal, y los símbolos característicos son la luz, la razón y lo espiritual puro.

Sukie Colegrave, describe esta evolución en dos niveles simultáneos: el individual y el colectivo. Como especie, manifiesta que, "empezamos en un estado de unidad preconsciente en el útero de la Gran Madre –un útero seguro,

³²² *Ibidem*, op. cit., p. 256.

no dual, y que lo contiene todo. Cuando comienza a aparecer la diferenciación y a emerger los egos individuales fuera de esta totalidad, la Madre omniabarcante se vuelve sofocante; surge entonces la necesidad inevitable de la separación a partir de nuestra necesidad natural de independencia y autonomía".³²³ Para esta autora, la consecuencia de salir de la totalidad de la Gran Madre es la formación de un ego que identifica y controla al Otro. Socialmente surge así el patriarcado y la identificación colectiva con el principio masculino, que conlleva el orden y el dominio. Este paso exige un sacrificio, pues se pierde la unidad con la naturaleza y los demás seres vivos. El principio femenino es expulsado por el masculino. Creemos, sin embargo, que una evolución como la presentada por Colegrave, pero que suceda de forma más natural, es decir, de forma paulatina y dialéctica, de manera que pueda asimilarse, daría lugar a una cultura intermedia, que se va separando de su naturaleza original en diálogo con ella, hacia otra naturaleza deseada y creada por todo el colectivo implicado en dicha evolución. Utilizando los términos que Rof Carballo emplea para hablar de la "identidad" del hombre diríamos que igualmente la "identidad" de la humanidad "es el núcleo que la constituye en la primera relación interhumana".³²⁴ Este núcleo tiene dos tendencias o extremos, la vertiente transmisora de la tradición y la vertiente independiente o emancipadora. Si sólo atendemos al primer extremo, obtendremos un hombre alienado por la sociedad; y entonces desearemos cambiar esta sociedad de forma revolucionaria para poderle emancipar. "Pero el hombre", escribe Carballo, "es la historia de su alternativa

³²³ Cfr. COLEGRAVE, S., "El desarrollo del principio femenino en la conciencia humana", en Zweig, C. (ed.): *Ser Mujer*, trad. Alfonso Colodrón, Kairós, Barcelona, 1993, pp. 40-52.

dialéctica entre las pautas de configurar el mundo que se le han transmitido y su propio esfuerzo emancipatorio".³²⁵ Solamente en esta relación dialéctica con su naturaleza encontrará el hombre la emancipación.

Riencourt realiza una interpretación global de la historia a través de las relaciones mutuas de las fuerzas biosociales primarias que la han modelado, es decir, las relaciones entre los principios femenino y masculino. Presenta un estudio de la evolución humana que va desde el pensamiento mágico y la prioridad de la hembra de la especie al racionalismo griego que transfiere el centro del poder al cerebro masculino. "Durante el Paleolítico", escribe, "los varones, traspasando un importante umbral mental, comenzaron a adorar el principio femenino (Madre Tierra) y a considerar el sexo opuesto como intermediario entre el hombre y los misterios de la naturaleza..., el pensamiento racional griego se separó de los procesos de pensamiento mágico y transfirió simbólicamente el centro del poder creador, del vientre femenino al cerebro masculino (simbolizado por el nacimiento de Atenea de la frente de Zeus)".³²⁶ Riencourt sitúa en el Paleolítico un gran salto en el umbral mental, cuando los varones empezaron a adorar el principio femenino, al considerarlo como intermediario entre el hombre y los misterios de la naturaleza. Creemos que no hace falta recordar los cientos de miles de años transcurridos que han sido necesarios para llegar hasta ese punto.

Para Sara Morace, ninguna otra explicación es tan creíble como la de que la socialización proviene "del género

³²⁴ ROF CARBALLO, J., *Fronteras vivas del psicoanálisis*, Karpos, Madrid, 1975, p. 30.

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ *Ibidem*, p. 9.

que conoce y experimenta un fuerte vínculo con otros seres (los hijos) y que, por eso, evita el peligro constante de la competición individualista y violenta".³²⁷ Según esta autora, el ser humano se va diferenciando de los animales "a partir de la transformación y la generalización del vínculo materno en una sociedad humana cooperativa que, para afirmarse, debe combatir las leyes despiadadamente individualistas que regulan la naturaleza".³²⁸ Sostiene además que este vínculo ha servido a estos primeros grupos humanos de modelo para defenderse de la agresiva "ley de la naturaleza". La capacidad de cooperación y de acción colectiva de las hembras, señala Evelyn Reed, les capacita de una fuerza superior a la individual. A esto hay que añadir su influencia socializadora que como madres ejercen sobre los machos jóvenes durante un periodo más largo que en el resto de los homínidos. Esta situación permitió a las mujeres fijar las prohibiciones y las restricciones necesarias para el desarrollo de la vida en sociedad.³²⁹ Creer que el primer vínculo entre los seres humanos es la unión sexual, no tiene razón de ser, señala Sara Morace, puesto que ello no podría garantizar la supervivencia. Sin embargo, la necesidad del largo periodo de cuidados maternos hace que la madre transmita a la cría su patrimonio de experiencia a través de la educación. "No existen intereses distintos que haya que defender" escribe, "todos los miembros necesitan el clan para sobrevivir. El hecho de haber experimentado la utilidad de la civilización primitiva, seguramente también ha tenido influencia sobre la estructura psicológica de los seres humanos. La disminución de las hormonas de la agresividad producida por las glándulas

³²⁷ MORACE, S., op. cit., p. 40.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ Cfr. REED, E.: *La evolución de la mujer: del clan matriarcal a la familia patriarcal*.

suprarrenales de los varones debe haberse producido como consecuencia de la experimentación cooperativa y no antes...".³³⁰

Este proceso que va desde las sociedades matristas a la sociedad patriarcal se da en diversos y diferentes lugares de la tierra, pero es en la cultura occidental, como ya hemos señalado, donde ocurre de forma más traumática, al imponerse este cambio de manera extrema. Riane Eisler propone una nueva teoría de la evolución cultural, que llama de transformación, la cual sostiene que bajo la diversa superficie de la cultura humana subyacen dos modelos básicos de sociedad: uno dominador y jerarquizado que rige en matriarcados y patriarcados, donde una mitad de la humanidad es dominada por la otra; y otro, más solidario, en el cual las relaciones sociales se basan en el principio de vinculación, donde la diversidad no reside en la inferioridad o la superioridad. Si nuestra evolución cultural corría en sus orígenes hacia la solidaridad, un periodo caótico, de quiebra cultural la condujo hacia su opuesto. En las primeras sociedades que adoraban a las fuerzas generadoras de vida, simbolizadas en el cáliz o grial, se introdujeron, a través de unos invasores provenientes de las áreas periféricas del globo, el culto terrorífico y mortífero que estos últimos profesaban a la espada. Por ello cree la autora que hoy en día, donde el poder mortífero de la Espada amenaza con poner fin a la humanidad es cuando estos nuevos conocimientos pueden hablarnos sobre nuestro presente y nuestro futuro potencial. También Riane Eisler insiste con firmeza en la necesidad de rastrear en nuestros orígenes a

Fontanamara, Barcelona, 1980.

³³⁰ MORACE, S., op. cit., pp., 70-71.

través de las huellas dejadas por nuestros antepasados para lograr comprender mejor la actualidad humana. Esta autora centra su investigación en el modo de vivir de aquellos lejanos antepasados nuestros que poblaban la Europa próxima al Danubio entre siete y cuatro mil años antes de Cristo, aproximadamente. En su excepcional obra *El cáliz y la espada*,³³¹ trata de demostrar algo muy importante, y es que la guerra y sobre todo "la guerra de los sexos" no deriva de decretos divinos ni biológicos, sino de circunstancias históricas, y por tanto, es algo que podemos y debemos intentar cambiar. Así que si queremos construir un futuro mejor, es necesario desentrañar nuestro remoto pasado, ya que es allí donde se encuentran las raíces de lo que está por venir. La sociedad que nos presenta Eisler es una sociedad prepatriarcal de agricultores, en la que sus integrantes coexisten sin militarizar ni jerarquizar, donde no hay diferencia entre hombres y mujeres. Una sociedad que convive estéticamente en armonía con el mundo animal y vegetal; que colabora y participa sin estar sometida a la obediencia de una autoridad; una sociedad donde la competencia no es su modo de vida, sino sólo un incidente de la convivencia. Esta sociedad vive, además, en armonía con la naturaleza sin pretender su control y dominación. A diferencia de la cultura patriarcal en la que la experiencia espiritual, o experiencia que pertenece a un ámbito superior, se proyecta hacia lo cósmico y es ajena a lo humano, que valora la guerra y sacrifica el amor a cambio de un mundo trascendente; en la cultura matrística prepatriarcal esta experiencia espiritual se vive como perteneciendo al ámbito de lo humano: el amor es cotidiano, se da sin esfuerzo, como

³³¹ EISLER, R., *El Cáliz y la Espada. Nuestra historia, nuestro futuro*, trad. Renato Valenzuela, M., Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1990.

parte del vivir normal que lleva a la dignidad en el respeto a sí mismo y al otro, constitutivo de la convivencia social. En definitiva, en la cultura patriarcal, lo individual y lo social se contraponen porque lo individual se afirma negando al otro.

LOS ALBORES DE LA CIVILIZACION

Son diversas las leyendas que nos hablan de una era remota donde la humanidad vivía en paz y armonía con la naturaleza. La Biblia habla de un "paraíso terrenal" donde mujer y hombre viven en esa armonía hasta que una deidad masculina subordina la mujer al hombre. Asimismo, el Tao Te Ching describe una época en que el yin, o principio femenino, aún no estaba dominado por el yang, o principio masculino. También el poeta griego Hesíodo nos habla de una antigua raza que cultiva la tierra pacíficamente hasta que una "raza inferior" introduce su dios de la guerra. La figura de mujer, "la Venus" de la Europa prehistórica, conservada durante más de veinte mil años en una cueva-santuario, muy probablemente nos esté contando cómo mujeres y hombres han venerado alguna vez los poderes que tiene el universo para infundir vida. Pinturas murales, estatuillas femeninas del paleolítico o los cementerios nos muestran los sentimientos de nuestros antepasados ante los misterios de la vida y de la muerte, sentimientos que surgen de la creencia de que los muertos pueden volver a la vida a través de un nuevo nacimiento, como respuesta a una voluntad de vivir más allá del aquí y ahora. En el arte del paleolítico es donde encontramos claramente la expresión de esta tradición de ritos funerarios y mitos asociados a estos misterios, que rigen la vida y la muerte y que se asocian a la mujer, porque es ella quien da y

mantiene la vida. Hay una única fuente de la cual mana toda la vida: humana, animal y vegetal, es "la gran Diosa Madre o la Dadora de Todo".³³² Todos los elementos productos de esa fuente se integran en perfecta armonía y respeto con la naturaleza. A comienzos del Paleolítico, cuando el *homo sapiens* comenzó a desplazarse por las amplias praderas euroasiáticas, su principal objeto de adoración eran estas estatuillas femeninas, como las que todavía tallan los cazadores de renos de Siberia. Riencourt ve en los yakuts y los estyaks, adoradores de esas diminutas Venus en la taiga siberiana "una continuidad ininterrumpida que se remonta al lejano pasado paleolítico".³³³ Cuando, a consecuencia del deshielo, cambió el clima y la ecología, la tundra húmeda se convirtió en estepa seca. Esto obligó a un cambio de vida más nómada para poder seguir cazando, lo que derivó en una disminución de la importancia de las mujeres, y por tanto, de su influencia en el grupo. Los campamentos de los nómadas empezaron a reemplazar a los anteriores más estacionarios, lo que conllevó una masculinización del espíritu de la época. En las grandes llanuras, la adoración mágica orientada en las plantas comenzó a declinar hacia una adoración orientada a los animales, dejándose de tallar las figurillas femeninas, que llegan a desaparecer al final del periodo auriñaciense. No obstante, esta masculinización no consiguió eliminar completamente a la Gran Madre, que vemos resurgir, aunque desplazada por el chamanismo, en el periodo magdalenense. El chamán es para Riencourt una especie de exorcista que actúa aplicando una cura psicoanalítica a los males orgánicos o psicosomáticos, que hace escasa distinción entre la realidad objetiva y los sentimientos subjetivos: "El chamán",

³³² *Ibíd.*, p. 3.

escribe, "encarna un espíritu nuevo, esencialmente masculino, que busca vencer por la fuerza los males impuestos por la Madre Naturaleza, en lugar de someterse a ellos con una resignación fatalista. Es el que pone en fuga el espíritu femenino de la Madre Tierra y rompe las figuritas femeninas que la simbolizan".³³⁴

Así como en las llanuras del norte este espíritu masculino llegó a dominar por completo, en las zonas del sur y hacia el Oriente (África oriental, Egipto, Siria, Mesopotamia, la India) se desarrolló otra cultura primitiva diferente, que evolucionó desde la caza y la recolección de alimentos hacia la agricultura, donde las mujeres eran las mayores productoras de alimentos, y por tanto, seguían con todo el poder mágico. Esta última cultura llega hasta el neolítico, periodo en el cual la agricultura se da a gran escala con arado y bueyes, se practica la cría del ganado y la población crece rápidamente. Esto da lugar al establecimiento sedentario y, como consecuencia de ello, a la urbanización. Volviendo a las poblaciones de ganaderos nómadas, entre ellos comienza a surgir una forma elemental de guerra, que consiste en procurarse alimento sin necesidad de trabajar, mediante el robo del ganado de su vecino. Por ello, cree Sara Morace, es el hombre el responsable de la invención de la guerra, que no por casualidad, dice, "dirige los grupos de pastores nómadas que se 'saltan' el estadio de la agricultura".³³⁵ El encuentro de estas dos culturas, que tuvo lugar en la zona fértil de Mesopotamia y Siria, entre el mundo de los cazadores de las grandes llanuras, que se trasladan en busca de nuevos pastos, y el mundo de los pacíficos y

³³³ RIENCOURT, A., op. cit., p. 43.

³³⁴ *Ibidem*, p. 48.

sedentarios agricultores del sur, dio origen a las culturas neolíticas.

Hasta finales del siglo XX, los investigadores, hombres en su mayoría, habían visto en las estatuillas femeninas meros objetos sexuales masculinos o "magas de caza", a pesar de haberse encontrado muchas de ellas empotradas en hornacinas, lo que prueba que eran objeto de un culto mágico y no muestras de erotismo primitivo. En la actualidad se ha producido un cambio en la interpretación de este arte del paleolítico, principalmente cuando recientes investigadores han visto en la imaginería genital femenina representaciones religiosas más complejas. Igualmente se produce un cambio interpretativo en las pinturas rupestres: las formas de líneas y garrotes que hasta ahora habían representado armas – flechas, lanzas-, ahora se cuestionan, porque igualmente pueden representar plantas, árboles, ramas o cañas para un pueblo cuya fuente principal de alimentación es la vegetación. El arte del paleolítico no es una simple y tosca tendencia a plasmar lo que está fuera del hombre, sino que expresa el intento de nuestros antepasados para comprender su propio mundo, para poder responder a cuestiones tan universales como las que nos seguimos planteando en la actualidad, tales como de dónde venimos al nacer y a dónde vamos después de morir. André Leroi-Gourhan,³³⁵ en su obra *Arte y grafismo en la Europa Prehistórica* nos dice que los hombres del paleolítico sabían perfectamente que el mundo animal y humano se dividía en mitades contrapuestas, que juntas regían la economía de los seres vivos.³³⁷ Afirma este autor

³³⁵ MORACE, S., op. cit., p. 74.

³³⁶ LEROI-GOURHAN, A.: *Arte y grafismo en la Europa prehistórica*, trad. José Manuel Gómez-Tabanera, Istmo, Madrid, 1984.

³³⁷ Cfr. LÉVY-BRUHL, L.: *La mitología Primitiva*, trad. R. Pochtar, Ediciones 62,

que aunque nada pruebe que las obras de arte paleolíticas hayan podido ser una escritura en sentido propio, sí es seguro que han querido expresar algo a través de lo que el autor ordena en *mitogramas, pictogramas e ideogramas*, los cuales dieron lugar a una *preescritura* o intento de transmisión de palabras o ideas. También para Sigfried Giedion³³⁸ el arte es una experiencia fundamental que surge en los albores de la necesidad de expresión del hombre, unos diez mil años antes de aparecer cualquier forma de arquitectura.

La humanidad dio un paso gigantesco hacia delante cuando surgió el pensamiento simbólico, señala Riencourt, "cuando se cristalizaron, reprodujeron y preservaron en artefactos los pensamientos y experiencias, lo que constituyó el comienzo de la expresión artística".³³⁹ De esta manera, el hombre primitivo supera el mundo de los instintos y sensaciones inmediatas y comienza a recordar el pasado y a anticipar el futuro. Así, extiende su dominio mental, continúa el autor, y lo llena "con símbolos ampliamente aceptados y comprendidos, cuyo significado y valor eran reconocidos por todo el grupo. El simbolismo creó un duplicado mental del mundo inteligible y dio al hombre algún sentimiento del orden que subyace en los procesos naturales".³⁴⁰ No es difícil imaginar que en cuanto aquellos hombres tuvieron la primera noción del yo en relación con los otros y con el resto de la naturaleza, tomaran conciencia del hecho misterioso de que la vida surge del cuerpo de la mujer, y plasmaran en la forma

Barcelona, 1978.

³³⁸ Cfr. GIEDION, S.: *El presente eterno. Los comienzos del arte* (vol. 1); *Los comienzos de la arquitectura* (vol. 2), versión española de María Luisa Balseiro y Joaquín Fernández Bernaldo de Quirós, Alianza, Madrid, 1981.

³³⁹ RIENCOURT, A., op. cit., p. 42.

³⁴⁰ *Ibíd.*

femenina de las estatuillas los poderes vivificantes y sustentadores del mundo, que posteriormente derivó en una religión centrada en el culto a la Diosa Madre como fuente y regeneradora de todas las formas de vida. Según Giedion, los símbolos aparecen en una etapa tan temprana, antes incluso que el arte, porque es el modo de operar de la mente humana, la cual usa el simbolismo como arma de supervivencia. El ídolo por antonomasia es el de la fertilidad, representado por los dos sexos combinados como símbolo de la generación perpetua. Tales símbolos no deben tomarse como expresiones de deseos lujuriosos, señala el autor, sino que son sagrados y están unidos a ritos solemnes; se centran en el deseo de fertilidad, en orden a la procreación y aumento de las especies humana y animal. Dos son las razones por las que, según Riane Eisler, estas formas de culto femeninas permanecieron tanto tiempo silenciadas. Una de ellas es que no encajaban con el modelo protohistórico y prehistórico de organización social centrada y dominada por el hombre. El otro es que hasta después de la Segunda Guerra Mundial no se había investigado a fondo esta rica tradición religiosa, la cual se evidencia a partir de las modernas excavaciones e investigaciones, que han sacado a la luz nueva información.

Como ya hemos visto anteriormente, esta cultura adoradora de la Gran Diosa, así como sus prácticas de culto, perduran durante miles de años hasta adentrarse en las comunidades agrarias del periodo neolítico. En la década de los sesenta, se descubren dos nuevos sitios neolíticos, las ciudades de Catal Huyuk y Hacilar, en la actual Turquía, en las cuales se encuentran, al igual que en el arte paleolítico, Templos a la Diosa con gran cantidad de estatuillas y símbolos femeninos. Las estatuillas y símbolos de la Diosa se

encuentran en una extensa área geográfica que va mucho más allá del Cercano y Medio Oriente, así como en lugares muy occidentales del Mediterráneo. Gracias a estos descubrimientos está brotando una nueva visión de los orígenes y desarrollo tanto de la civilización como de la religión. Los nuevos métodos para la datación, como son el carbono-14 y la dendrocronología,³⁴¹ junto con los nuevos equipos de científicos compuestos por expertos de diferentes disciplinas, han logrado un cambio radical en los conceptos que se tenían anteriormente sobre la prehistoria. Entre otras cosas pueden demostrar que la agricultura y la domesticación de animales es muy anterior a lo que hasta ahora se creía, pues se remonta entre el 9000 y el 8000 a.C. En el neolítico encontramos un arte y una religión avanzada, llena de simbolismo y mitología. Alrededor del año 6000, estas sociedades agrarias, ya con una economía avanzada, se expanden hacia territorios hasta entonces marginales, como por ejemplo Creta y Chipre. En estas sociedades adoradoras de la Diosa, donde la igualdad entre los sexos y entre los pueblos fue la norma general, es donde se producen los primeros grandes avances de nuestra tecnología material y social. Los europeos antiguos, lejos de ser aquellos terribles bárbaros que llegaron hasta la dominación de Roma, constituían una sociedad pacífica, en la que pudieron desarrollarse el arte, los oficios o la religión. Al contrario que los posteriores indoeuropeos, que vivían en lugares

³⁴¹ Como es sabido, la datación carbono-14 permite conocer la edad de restos orgánicos tanto de animales como de las plantas y sus semillas, con una precisión de sólo unas décadas. Por su parte, la dendrocronología se basa en las secuencias de anillos que forman los árboles y puede datar con precisión anual las maderas utilizadas por el hombre en sus construcciones. Véase AITKEN, M.J.: *Science-based dating in archaeology*, Longman, Londres 1990.

La aplicación combinada de ambos métodos ha servido para determinar el inicio y evolución de los asentamientos neolíticos con una nitidez cronológica comparable a la de los tiempos históricos.

inaccesibles rodeados por murallas, estos pueblos agrícolas se situaban en bellos entornos, donde la tierra era fértil y podían disponer de campos para el pastoreo. Gracias a la arqueología podemos saber que en estos pueblos donde el predominio masculino no era la norma, vivieron sin guerras durante un periodo de más de mil quinientos años. Aunque tuvieran una división de trabajo entre ambos sexos, se trata de una sociedad igualitaria y claramente no patriarcal. También la arqueóloga Marija Gimbutas, que investiga en estas sociedades neolíticas de la Europa sudoriental, que ella llama de la Europa Antigua, resalta en su obra *Dioses y diosas de la vieja Europa*, escrita en 1982, lo que hasta entonces otros investigadores habían callado, y es que en estas sociedades no se encuentran signos de desigualdad sexual, lo cual demuestra que la desigualdad no es inherente a la naturaleza humana. Se trata de una sociedad matrilineal, en la cual la descendencia y la herencia se traspasan por medio de la madre. En estas sociedades no se encuentran las enormes y pomposas tumbas de los "caudillos", porque no se trata de una sociedad de dominio: "una sociedad sexualmente igualitaria queda demostrada por el equipamiento de las tumbas que se observa prácticamente en todos los cementerios conocidos de la Europa Antigua".³⁴² Esta primacía de los símbolos femeninos y el culto a la deidad femenina que encontramos en las cuevas del paleolítico, los sitios neolíticos del Cercano y Medio Oriente y de la Antigua Europa, pasará luego a Creta y sobrevivirá hasta los tiempos históricos.

Al igual que hemos visto con el mito, el arte, como manifestación de la actitud que toman nuestros antepasados

³⁴² GIMBUTAS, M. A.: *Dioses y diosas de la vieja Europa 7000-3500 a.C.: Mitos, leyendas e imaginaria*, trad. Ana Parrondo, Istmo, Madrid, 1991.

ante la vida y ante la muerte, en su forma simbólica de comunicación, es el mejor testigo para informarnos sobre nuestra prehistoria. El arte del neolítico, nos dice cómo vivían y cómo pensaban nuestros antepasados; "es una forma de lenguaje o taquigrafía que expresa simbólicamente cómo la gente de este tiempo vivenciaba, y a la vez configuraba, lo que llamamos realidad".³⁴³ Una de las características más importantes del arte neolítico, en contraste con el arte posterior, es la ausencia de imágenes que idealizan el poder, la dominación por la fuerza o la violencia. Tampoco se encuentran, como ya hemos dicho anteriormente, ni ostentosas tumbas para sus dirigentes, ni fortificaciones militares, tal como ocurre en las civilizaciones de dominio masculino. El arte del neolítico, por el contrario, está plagado de simbología sobre la naturaleza, asociada con el culto a la Diosa, la cual nos muestra la admiración que estos pueblos sentían por la belleza y el misterio de la vida. Entre otras muchas formas de esta expresión artística se encuentran figuras de la Diosa embarazada o dando a luz, así como lo que Gimbutas llama huevos cósmicos, que representan también el cuerpo de la Diosa como "Cáliz divino que contiene el milagro del nacimiento y el poder de transformar la muerte en vida, a través de la misteriosa regeneración cíclica de la naturaleza":³⁴⁴ como en la Madre-Tierra, toda la vida nace de ella y vuelve a ella al morir, para poder renacer de nuevo. Asimismo, a través del arte podemos comprender la forma de cultura y organización social que tenían estos pueblos del pasado. No se encuentran por ningún sitio imágenes de dominación masculina, sino aquellas que representan un orden social en el cual las mujeres desempeñan un papel

³⁴³ EISLER, R., op. cit., p. 19.

esencial, y en el que tanto hombres como mujeres trabajan juntos solidariamente. Por tanto, "si la imagen religiosa central era una mujer dando a luz y no, como en nuestros tiempos, un hombre muriendo en la cruz, no es irracional deducir que la vida y el amor a la vida –en lugar de la muerte y el temor a la muerte- eran los factores dominantes, tanto en la sociedad como en el arte".³⁴⁵ El famoso mitólogo e historiador de las religiones, Joseph Campbell,³⁴⁶ encuentra en la adoración a la Diosa un "sincretismo" que combina tanto el politeísmo, pues es adorada bajo diferentes nombres y formas, como el monoteísmo, en el sentido de que se trata de una única fe: la creencia en la Diosa. Estas mismas evidencias de adoración a la Diosa que hemos recogido en Europa y Asia, las encuentra Campbell en sociedades agrarias tan distantes de las citadas como las de América Central. Después de 12 años de investigación sobre las máscaras de Dios, Campbell reconoce que el resultado principal de dicha investigación es la confirmación de la unidad de la raza humana, no sólo en su historia biológica, sino también en la espiritual que se ha desarrollado por todo el mundo.

El culto a la Diosa y el modo de vivir que ella simboliza es heredado por la Grecia continental micénica a través de la antigua religión minoica. La vida en la Creta minoica era alegre y lúdica; sus pobladores disfrutaban de una distribución equitativa de la riqueza, poseían una sensibilidad muy evolucionada y eran grandes amantes de la belleza y de la naturaleza. La alegría de vivir era superior al miedo a la

³⁴⁴ *Ibíd*em, p. 22.

³⁴⁵ *Ibíd*em, p. 23.

³⁴⁶ CAMPBELL, J.: *Las máscaras de Dios. Mitología Primitiva* (vol. 1), versión española de Isabel Cardona, Alianza, Madrid, 1991.

muerte, por lo que la religión era un asunto feliz que estaba ligado con la diversión. En un mundo de creciente dominio masculino, en el que las acciones bélicas aumentaban por todo el Mediterráneo, es muy probable que los minoicos también tuvieran que crear armas y guerrear para protegerse, pero, a diferencia de otras civilizaciones desarrolladas de la época, el arte cretense no idealizó los hechos de guerra. Tampoco se encuentran indicios de que la riqueza se invirtiera en tecnologías de destrucción, sino que por el contrario, se invertía en la construcción de un entorno estético que les permitiera vivir en armonía con la naturaleza. Estos hechos refuerzan la tesis de Riane Eisler de que la esperanza de una coexistencia pacífica humana, vivida en unicidad con la naturaleza, no es un sueño inalcanzable. En la civilización minoica podemos reconocer los orígenes de ciertos valores de nuestra civilización, por ejemplo, el hecho de que los gobernantes representen los intereses del pueblo, o el moderno concepto de poder como responsabilidad en lugar de dominación; pues ya hemos visto cómo en Creta el poder estaba relacionado con la tarea de la maternidad, y no con la fuerza o el dominio. En las ciudades-estado de Creta el florecimiento de las nuevas tecnologías no debilitó el estatus de las mujeres, como ocurría en otras partes, debido a que no hubo un cambio social e ideológico fundamental. Este papel central desempeñado por las mujeres en la sociedad cretense, puesto en evidencia en las excavaciones, es sistemáticamente negado o soslayado por la mayoría de los estudiosos, que tratan de encajarlo lo más sutilmente posible, o lo más oscuramente posible en la ideología predominante. "Así, una y otra vez", denuncia Riane Eisler, "vemos cómo bajo el paradigma prevaleciente, nuestro pasado real -y el

empujón original de nuestra evolución cultural- sólo puede ser visto como a través de un vidrio oscuro".³⁴⁷

DEL CALIZ A LA ESPADA. CAMBIO SOCIAL E IDEOLÓGICO FUNDAMENTAL.

Como hemos señalado, durante milenios estas primeras grandes civilizaciones agrarias, para las que el Cáliz femenino o fuente de vida tenía el máximo valor, se extendieron alrededor de los lagos y ríos de los valles fértiles. Al mismo tiempo vagaban por las áreas más inhóspitas y periféricas de nuestro globo las bandas nómadas, que iban en busca de pastizales para sus rebaños. Es alrededor del V milenio a.C. cuando tenemos constancia de un primer rompimiento de las culturas agrarias neolíticas del Cercano Oriente, a consecuencia de catástrofes naturales e invasiones de pueblos nómadas. Se produce con ello una regresión y un estancamiento cultural hasta la emergencia de las civilizaciones de Sumer y Egipto. Es también en el mismo milenio cuando la Europa Antigua es invadida y asolada por olas migratorias de pastores esteparios o "kurgos", conocidos con el nombre de indoeuropeos o arios. Estos pueblos estaban gobernados por poderosos sacerdotes y guerreros y trajeron consigo los dioses masculinos de la guerra así como sus ideologías y modos de vida, que fueron imponiendo gradualmente en las tierras conquistadas. También Canaán es invadida por un pueblo gobernado por una casta de sacerdotes-guerreros (la tribu levita de Moisés, Aarón y Josué), los hebreos, pueblo semítico que llega desde los desiertos del sur. Traen consigo, al igual que los indoeuropeos, un dios de la guerra y de las montañas (Jehová

³⁴⁷ EISLER, R., op. cit., p. 47.

o Yavé) que van imponiendo a los pueblos de las tierras que conquistan. Lo que parece unir a estos pueblos nómadas de tan diferentes lugares y épocas es la estructura de sus sistemas sociales e ideológicos: la organización social está basada en un modelo jerárquico y dominador; y la manera que tienen de adquirir riqueza material no es a través del desarrollo de tecnologías de producción, sino de destrucción. Con la metalurgia del cobre y el bronce aparecen cambios radicales en el curso de la evolución cultural en Europa y Asia Menor, no tanto por el descubrimiento en sí de estos metales –algunos de ellos habían sido conocidos por los pueblos neolíticos, pero les daban un uso ornamental y para la confección de herramientas- cuanto por el uso que se dio de los mismos en el desarrollo de tecnologías de destrucción: "Las tecnologías de destrucción no eran prioridades sociales importantes para los labriegos de la edad neolítica europea. Pero sí lo fueron para las hordas belicosas que se expandieron desde las tierras áridas del norte y desde los desiertos del sur. Y en esta crítica coyuntura, los metales jugaron su rol letal al forjar la historia humana: no como avance tecnológico general, sino como armas para matar, saquear y esclavizar".³⁴⁸ El desarrollo de estas tecnologías cada vez más efectivas coincide con la supremacía cada vez mayor del sexo masculino y la derrota del femenino. Según Gimbutas, la transición de la edad de cobre a la de bronce ocurre entre el 3500 y el 2500 a.C., y su rápida expansión por el continente europeo coincide con las invasiones del pueblo kurgo. Las guerras y otras formas de violencia social fueron un instrumento esencial en la desviación de nuestra evolución cultural desde un modelo solidario a uno dominador. Estos

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 53.

invasores daban más valor al poder que quita la vida, simbolizado por la Espada "masculina", que al poder que la otorga, simbolizado por el Cáliz "femenino". Como señala Gimbutas, la economía basada en la agricultura produjo una ideología contrastante con la economía basada en la ganadería y pastoreo. El sistema de creencias de la primera se centraba en el ciclo agrario: nacimiento, muerte y regeneración, que expresa el principio femenino de la Madre Creadora. Por el contrario, la ideología kurga, exaltaba a los viriles y heroicos dioses guerreros. Las armas representan las funciones y poderes del dios y se veneran como si del propio dios se tratase. De las excavaciones arqueológicas puede deducirse que en estas sociedades que dan culto a la Espada letal, la esclavitud y la masacre organizada de otros seres humanos es algo normal en ellas. Los kurgos eliminaban a la mayor parte de los hombres y niños y se quedaban con las mujeres como concubinas, esposas o esclavas. Esta degradación de las mujeres a meras posesiones masculinas se observa asimismo en las prácticas funerarias y las tumbas, en las cuales se encuentran grandes diferencias en el tamaño y en las ofrendas. Por primera vez se encuentra, en las típicas sepulturas de caudillos-guerreros, junto al esqueleto del hombre fallecido, los esqueletos de sus esposas, concubinas o esclavas sacrificadas, así como animales y armas. Según muestran las excavaciones arqueológicas, esta inmolación de las viudas, que ha sido práctica común en la India hasta hace muy pocos años, fue introducida en Europa por los Kurgos indoeuropeos. Se da una traumática revolución psicológica mediante la gran metamorfosis de las viejas creencias matrísticas. "Todas las mitologías", señala Riencourt, "fueron tomadas y puestas cabeza abajo: todos los mitos de orientación femenina fueron reinterpretados en forma

patriarcal. Lo que había sido bueno se hizo malo, los antiguos héroes se convirtieron en demonios".³⁴⁹, en definitiva, se produce un proceso de mutación psicológica que invierte todo el simbolismo primitivo. Este cambio radical, tanto social como ideológico, conlleva un empobrecimiento cultural. No sólo desaparecen las estatuillas femeninas tan ubicuas en épocas anteriores, sino que se destruyen casas, santuarios, utensilios de fina elaboración y obras de arte. Surgen lo que Gimbutas llama "culturas híbridas", mucho menos avanzadas tecnológica y culturalmente que las culturas desplazadas. En una sociedad en la cual los hombres más fuertes e insensibles se colocan en la cima, y la mujer va siendo gradualmente rebajada y controlada por el varón, también la Diosa se convierte en meramente la esposa o consorte de los dioses masculinos.

En la Creta de Minos, última civilización basada en un modelo solidario, la visión de la vida prehomérica era también de orientación femenina, señala Riencourt: "una aceptación pacífica de todo proceso cósmico, una visión no heroica del destino humano que contrastaba mucho con la futura visión dramática de Homero".³⁵⁰ Gracias al mar protector, la isla pudo defenderse por algún tiempo de las hordas guerreras, pero al final fue igualmente destruida. Con el nuevo modelo de sociedad, su arte se transforma en menos espontáneo y libre, se observa una mayor preocupación por la muerte y con el tiempo, se llega a olvidar la paz, la creatividad y los poderes de la Diosa sustentadora de la vida. La caída de Creta hace aproximadamente tres mil años, marca el final de una era, que se inició en Europa alrededor del 4300 a.C.

³⁴⁹ RIENCOURT, A, op. cit., p. 72.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 80.

cuando el mundo antiguo fue sacudido por sucesivas olas de invasiones bárbaras. "Después del periodo inicial de destrucción y caos", escribe Eisler, "surgieron allí gradualmente las sociedades que se celebran en nuestros textos de enseñanza secundaria y universitaria como hitos de los inicios de la civilización occidental...Se reanudó el movimiento tecnológico y social hacia una estructura y función de mayor complejidad. Pero las posibilidades de desarrollo cultural se verían frenadas, rígidamente enjauladas dentro de una sociedad dominadora".³⁵¹ Tanto en la Grecia clásica como en la Palestina de los hebreos los antiguos mitos fueron reinterpretados en sentido inverso al que antes tenían; pero había una diferencia, señala Riencourt: "mientras la concepción bíblica excluía todos los vestigios de influencia femenina, y mediante su monoteísmo unilateral e intransigente excluía también toda referencia a anteriores cultos, la Grecia clásica se mostró más tolerante. Las primitivas deidades prehoméricas sobrevivieron y conservaron parte de su pasada influencia en los misterios órficos y de Deméter".³⁵² Ahora unos pueblos estaban enfrentados a otros, los hombres enfrentados a las mujeres y unos hombres enfrentados a otros. Ya no había lugar seguro donde refugiarse los desplazados, "ya no quedaba semejante lugar. Porque éste ahora era un mundo donde, habiendo privado violentamente a la Diosa y a la mitad femenina de la humanidad de todo poder, gobernaban los dioses y los hombres de la guerra. Era un mundo donde la Espada, y no el Cáliz, sería de aquí en adelante supremo, un mundo en el cual la paz y la armonía sólo se encontrarían en los mitos y

³⁵¹ EISLER, R., op. cit., p. 64.

³⁵² RIENCOURT, A., op. cit., p. 82.

leyendas de un pasado remoto y perdido".³⁵³ Fue de este modo como se inició ese proceso de mutación psicológica que invirtió todo el simbolismo que se había ido consolidando desde los tiempos más prístinos. Estos nuevos conocimientos, aportados gracias a las nuevas investigaciones, acerca de los milenios vividos por la humanidad, entran en contradicción con lo que hasta ahora nos habían enseñado, hecho éste, que hará más difícil su asimilación.³⁵⁴

Esta metamorfosis sufrida por la humanidad se detecta simultáneamente en los mundos indo-europeo y semítico; en Grecia, India, China, Palestina y Mesopotamia. Lo sucedido en el Medio Oriente lo encontramos en Grecia durante la transición hacia los tiempos posthoméricos, cuando "los invasores dóricos, portadores del hierro, patriarcales hasta la médula, despreciaron esta visión del mundo y la confinaron al mundo inferior".³⁵⁵ Una fuente que ratifica este cambio de dirección cultural que hemos señalado es el gran depósito de la mitología sagrada occidental. El poeta Hesiodo, en su obra *Los Trabajos y los Días* nos habla de una "raza dorada" de "espíritus puros" rica, pacífica y protegida por la fecunda madre tierra. Después de esta primera, vino otra inferior que llama "raza de plata", de cuyas cenizas surgió una tercera, temible y poderosa, que llama "raza de bronce". También

³⁵³ EISLER, R., op. cit., p. 66.

³⁵⁴ Solemos usar el término evolución de la misma manera para hablar de biología que de cultura, señala Eisler; esto nos inclina a creer que el presente es siempre una etapa evolutiva superior, mejor, al pasado; sin embargo, a diferencia de la evolución biológica que implica una especiación cada vez más compleja, la evolución cultural se relaciona con nuestra especie, que es extremadamente compleja y que cuenta con dos formas diferentes: la hembra y el macho. Esta doble forma puede tender, como hemos visto a través del estudio histórico, bien hacia una organización de cooperación, o bien a organizarse de forma jerarquizada, según sea el modelo que la guíe. De este modo, aunque la evolución tecnológica se haya ido complejizando, es la evolución cultural la que dirige los usos de esa tecnología, la cual es totalmente diferente en cada modelo. Además la dirección que se tome incide hondamente en la dirección de la evolución social y tecnológica.

relata el poeta cómo unos hombres, que no eran pacíficos agricultores, trajeron consigo la guerra y la adoración de Ares –Dios de la guerra. Se refiere a la llegada de los aqueos, armados de bronce, que, procedentes del norte, se establecieron en el continente alrededor del año 2000 a.C., llegando más tarde hasta Creta y las costas del Asia Menor. Volvemos a señalar que, no obstante, estos pueblos conquistadores adoptan muchas de las costumbres civilizadas de los europeos antiguos y se desprenden de parte de su barbarie, dando lugar de esta manera a una "cuarta raza", más pulida que la anterior, formada por los descendientes micénicos de los aqueos. Por último, nos cuenta Hesiodo, aparece una "quinta raza", de la que él mismo desciende, y que todavía gobierna Grecia en su tiempo, la cual hará depender el derecho del poder. Se trata de los dorios, quienes se impusieron con sus armas de hierro, destruyeron las plazas fuertes micénicas y se apoderaron de las tierras. Es esta primera "raza dorada" descrita y recordada todavía en tiempos de Hesiodo la que había sido interpretada hasta ahora como una mera fantasía.

En Mesopotamia también encontramos leyendas que hablan de una era prematura, anterior al gran diluvio, en la que hombres y mujeres vivían como en un apacible jardín con abundantes frutos de la tierra, en paz y armonía y adorando a una deidad femenina. A través de los registros arqueológicos y las investigaciones llevadas a cabo por diversos autores, como Riane Eisler, se ha podido constatar lo que ya Bachofen señala en sus investigaciones, que los mitos derivan en parte de sucesos reales históricos y que la historia del Jardín del Edén y la expulsión del Paraíso contenida en el Antiguo

³⁵⁵ RIENCOURT, A., op. cit., p. 80.

Testamento está también basada en los recuerdos populares de aquella dorada era neolítica donde hombres y mujeres vivían en armonía con la naturaleza. Tanto en leyendas como en inscripciones se encuentran relatos que hacen alusión a la Diosa-Madre-Creadora. En las tablillas de Sumer encontramos claras referencias a esta Gran Diosa creadora, que refuerzan la teoría de que las mujeres gozaron en la primitiva ciudad-estado sumeria de un estatus superior al disfrutado con posterioridad.

Si hasta ahora se ha defendido la idea de que el estímulo de la guerra ha sido la causa de los avances tecnológicos y, por consiguiente, los avances culturales; los registros arqueológicos nos muestran que justamente las tecnologías materiales y sociales fundamentales para la civilización se desarrollaron en una sociedad solidaria anterior a la sociedad dominadora impuesta posteriormente. Los pueblos neolíticos adoradores de la Diosa sabían cultivar alimentos, construir y planificar su entorno, hacer envases y vestuario; sabían manipular la madera, las fibras y los metales. También las tecnologías más importantes no materiales como las leyes, el gobierno o la religión se dan en estas sociedades primitivas, así como el arte, el comercio e incluso la educación. En numerosos textos religiosos antiguos y en diferentes mitos encontramos la atribución a una deidad femenina de los primeros y más importantes inventos tanto físicos como espirituales. Abundan los mitos que explícitamente atribuyen a la Diosa la invención de la agricultura. Si la religión ayuda a perpetuar la organización social que ella misma refleja, bien podemos comprender que nos están indicando que en la realidad estos inventos fueron creados por la mujer. El antiguo modelo evolutivo que

sostiene que las primeras herramientas fueron inventadas por el "hombre cazador" para matar a sus presas y a otros hombres más débiles, se encuentra ahora con modelos alternativos, como el de Leroi-Gourhan, el cual sostiene un desarrollo sincrónico de la técnica y el lenguaje, como propios de la hominización. En los primeros homínidos, situados hace tres millones de años, ya se atisba lo que con el paso del tiempo será la producción de útiles, pues ya gozaban de tres características comunes a nosotros: la postura bípeda, los caninos reducidos, lo cual dificulta la ingesta de determinados alimentos, y la capacidad para manipular objetos pequeños. Todas estas características son interdependientes, así que los primeros objetos manipulados que se encuentran están más al servicio de la alimentación que en relación con la tecnología. Con la postura bípeda la laringe va poco a poco descendiendo y se va acortando la longitud de la cara, dando lugar a un aparato fonador que posibilita el lenguaje, al tener los segmentos vertical y horizontal de la misma longitud. Para Leroi no sólo el útil es tan característico del hombre como el lenguaje, sino que ambos son expresión de la misma propiedad cerebral: "hay posibilidad de lenguaje", dice el autor, "a partir del momento que la prehistoria entrega útiles, pues útil y lenguaje están ligados neurológicamente, y uno y otro no son dissociables en la estructura de la humanidad".³⁵⁶ Tampoco hay subordinación entre el arte y la tecnología en el desarrollo del *Homo sapiens*. "En el horizonte de los hombres de Neandertal" explica Leroi, "mucho más allá de 30.000 años, se sitúa el umbral a partir del cual la función simbolizante pudo desarrollar en convergencia la expresión

³⁵⁶ LEROI-GOURHAN, A.: *El gesto y la palabra*, trad. Felipe Carrera, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1971, p. 115.

oral y la expresión materializada por la mano".³⁵⁷ Científicas como Nancy Tanner, Jane Lancaster, Lila Leibowitz y Adrienne Zihlman, presentan un modelo similar al de Leroi, que, como, explica Eisler, "consiste en que la postura erecta que se requiere para dejar libres las manos no estuvo ligada a la caza, sino más bien al viraje desde forrajear (o comer mientras se hace camino) hasta recolectar y acarrear alimentos de modo que pudieran ser compartidos y almacenados. Más aún, el impulso para el desarrollo de nuestro cerebro mucho más grande y eficiente y su uso tanto para fabricar herramientas como para mejor procesar y compartir información, no fue la vinculación entre hombres requerida para matar. Más bien, fue la vinculación entre madres e hijos que obviamente se requiere si los retoños han de sobrevivir. Según esta teoría, los primeros artefactos fabricados por el hombre no fueron armas, sino más bien envases para llevar alimentos (e infantes), así como herramientas usadas por las madres para ablandar alimentos vegetales para sus hijos, quienes necesitaban tanto la leche materna como los sólidos para sobrevivir".³⁵⁸ Esta teoría concuerda mejor con el hecho de que tanto los primates como las tribus más primitivas, vivían de la recolección antes que de la caza. Además es en los primates donde vemos que la madre comparte el alimento con sus hijos; y también podemos comprobar, entre ellos, el desarrollo de herramientas –más utilizadas por las hembras-, no para matar sino para recolectar y procesar alimentos. Visto esto, es más probable que haya sido la "mujer recolectora" y no el "hombre cazador" la que haya jugado el papel decisivo en la evolución de nuestra especie, y que hayan sido también las mujeres con

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 179.

hijos las que desarrollaron la tecnología de recolección; "no sólo las herramientas, sino el bipedestatismo humano, o uso independiente de manos y pies, lo que es un requisito para la recolección en oposición al forrajeo. Las mujeres eran las que más necesitaban tener sus manos libres para acarrear tanto alimentos como criaturas...es muy probable que las mujeres hayan inventado la más fundamental de todas las tecnologías materiales, sin la cual la civilización no podría haberse desarrollado: la domesticación de plantas y animales...y también quienes iniciaron la doma de animales jóvenes, alimentándolos y cuidándolos tal como lo hacían con sus propios vástagos".³⁵⁹ Gracias a las investigaciones antropológicas sabemos que en las tribus actuales "en desarrollo", cuya economía está basada principalmente en la agricultura, también son las mujeres las encargadas del cultivo de las tierras.

Son numerosos los mitos antiguos que asocian a la femineidad con la agricultura, con el tejido e hilado, con la justicia, la sabiduría, la inteligencia, la invención de la escritura, etcétera. En la Grecia clásica todavía se recordaba la tradición de una sociedad solidaria que busca la sabiduría profética a través de las mujeres. Asimismo la imagen de Sofía como Sabiduría prevaleció hasta bien entrada la época medieval cristiana. Y es que en Grecia, a diferencia de la concepción monoteísta bíblica que excluye todo vestigio de influencia femenina y, por tanto, toda referencia a cultos anteriores, se muestra más tolerante. Las deidades primitivas siguen estando presentes en los misterios órficos y el culto a Deméter. "La religión griega", señala Riencourt, "se convirtió

³⁵⁸ EISLER, R., op. cit., pp. 76-77.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 78.

en una mezcla del temperamento místico y emotivo de la población prehelénica y de las creencias más sobrias e intelectuales de los patriarcas indoeuropeos que habían invadido el país".³⁶⁰ Así vemos cómo, a diferencia de la Biblia que trata de suprimir toda deidad femenina, los dioses olímpicos celebran normalmente uniones con ellas.

Gracias a estas investigaciones, ahora estamos en condiciones de cambiar la antigua visión del pasado prehistórico dominado por el "hombre-cazador-guerrero" por una nueva visión que nos dice "Que los cimientos de la organización social provinieron de una acción compartida entre madres e hijos...tanto mujeres como hombres utilizaron las facultades exclusivas de los humanos para sustentar y mejorar la vida...,ahora es obvio que el paleolítico fue una era notablemente pacífica,...bajo la nueva visión de la evolución cultural, el predominio masculino, la violencia masculina y el autoritarismo no son inevitablemente dones eternos. Y un mundo más pacífico e igualitario es una posibilidad real para el futuro y no sólo un 'sueño utópico'".³⁶¹ No se trata de sociedades ideales, sino reales, que hicieron grandes aportaciones a la cultura humana. En estas sociedades solidarias los avances tecnológicos no fueron utilizados para el dominio o la destrucción, sino fundamentalmente para hacer la vida más apacible y placentera. Eisler resalta como la cualidad más notable de esta mente pre-dominadora el "reconocimiento de nuestra unicidad con la naturaleza, que se halla en la raíz misma de la veneración neolítica y cretense de la Diosa. En forma creciente, el trabajo de los ecólogos modernos indica que esta cualidad más precoz de la mente,

³⁶⁰ RIENCOURT, A., op. cit., p. 82.

³⁶¹ EISLER, R., op. cit., p. 83.

asociada a menudo en nuestros tiempos con ciertos tipos de espiritualidad oriental, era mucho más avanzada que la ideología actual destructora del medio ambiente".³⁶²

Todavía en la prehistoria una herramienta como era el lapicero fue tan poderosa como la espada, pues con él los intelectuales dan la vuelta a la realidad y la ponen, como hemos visto, cabeza abajo. "Desde entonces", escribe Riencourt, "es el Dios trascendente, patriarcal, quien gobierna como soberano y hace la historia, relegando las diosas inmanentes y el inmanentismo femenino al oscuro submundo del inconsciente y a las cuevas subterráneas de la tierra".³⁶³ La nueva generación desplaza a la Diosa, y la madre ya no es progenitora de sus hijos, sino solamente la portadora de la semilla puesta por el hombre. Erich Fromm encuentra en el mito babilónico de la creación un claro ejemplo del confrontamiento que tuvo lugar entre los principios patriarcales y matriarcales de organización social y orientación religiosa: los dioses masculinos se rebelan contra la gran madre que gobernaba el universo, Tiamat, y eligen como jefe de la lucha a Marduc, con lo que queda establecida la supremacía masculina. A partir de ese momento la productividad natural de las mujeres es despreciada y sustituida por la productividad masculina a través del pensamiento. El mito bíblico da comienzo justo donde termina este mito babilónico de la creación: establece la supremacía de un dios masculino que borra las huellas de toda etapa anterior. "Dios crea al mundo con su palabra", señala Fromm, "la mujer y sus poderes creadores ya no son necesarios. Hasta se invierte el curso natural de los hechos, en el que las

³⁶² *Ibidem*, p. 86.

³⁶³ RIENCOURT, *op. cit.*, p. 82.

mujeres son las que dan a luz a los hombres. Eva nace de una costilla de Adán (como Atenea de la cabeza de Zeus)".³⁶⁴ Para el autor es justamente esta institución del dominio masculino la que prueba la existencia de una situación anterior en la que el hombre no mandaba. En el drama normativo escrito por Esquilo, *la Orestíada*, vemos claramente este cambio de unas normas solidarias a las dominadoras. Se trata de una trilogía con tres dramas diferentes. En el primero, *Agamenón*, la reina Clitemnestra, encargada de hacer justicia, mata a su esposo Agamenón por haber engañado y sacrificado a su hija Ifigenia. En el segundo drama, *Las Coéforas*, su hijo Orestes vengó la muerte de su padre matando a su madre y a su nuevo esposo. Por último el tercero de los dramas, *Las Euménides*, narra el juicio a Orestes por el asesinato de su madre, resultando absuelto al no considerarse emparentado con su madre. Las Euménides, representantes del antiguo orden, es decir, de la mente del pasado, no pueden ya contra un jurado compuesto por doce ciudadanos atenienses más el voto dirimente de Atenea, que testimonia a favor de la supremacía del hombre; y ante el veredicto exclaman gritando "¡Oh, dioses jóvenes, las antiguas leyes habéis pisoteado y me las habéis arrancado de las manos".³⁶⁵ Estamos asistiendo al encuentro entre las culturas prepatriarcal y patriarcal. Se pasa también de un sistema de propiedad básicamente comunal, en el que la sucesión se transmitía a través de la mujer, a un sistema de posesión privada de la propiedad y de las mujeres por parte de los hombres. La *Orestíada* posee una función normativa y se representaba para que todo el mundo, incluidos los

³⁶⁴ FROMM, E.: *El lenguaje olvidado*, trad. Mario Cales, Librería Hachette, Buenos Aires, 1972, p. 174.

³⁶⁵ ESQUILO: *La Orestía*, trad. Manuela García Valdés, PPU, Barcelona, 1988, p. 234.

esclavos, pudieran verla y aprender en ella. Ahora las mujeres se inhibirán de pensar siquiera en actos de rebeldía. El orden masculino-dominador queda establecido y con él las viejas normas quedan desplazadas por las nuevas. A partir de ahora serán Zeus y Ares –dios de la guerra- los que gobiernen la ciudad y a sus hombres, y las Euménides o Furias, que hasta ahora representaban los antiguos poderes de la mujer son relegadas a figuras menores y marginales. Se menosprecia desde ese momento ese término medio que había venido rigiendo de forma pacífica la vida hasta entonces, como podemos ver en otra de las exclamaciones del coro: "No alabarás ni una vida sin gobierno, ni sometida a un tirano. A todo término medio dios concedió el poder, lo demás cada cosa la gobierna de manera diferente".³⁶⁶ No es difícil imaginar la impotencia que tuvieron que sufrir aquellas mujeres, con memoria, aunque fuera difusa, del pasado y mente solidaria, al ser reducidas progresivamente a propiedad privada de los hombres. A lo largo del tiempo se llega a perder la memoria de aquel pasado, y la mente humana que antes era solidaria se va adaptando para sobrevivir al nuevo orden social hasta convertirse en mente dominadora. Un condicionamiento por el miedo, gracias a las destrucciones tanto físicas como espirituales, ha tenido lugar hasta bien entrada la historia: destrucción de templos, quema de libros, persecuciones, inquisiciones y ejecuciones públicas, etcétera. Como parte integral del poder del estado, los sacerdotes, pertenecientes todos ellos al género masculino, inculcan a los pueblos el miedo a los terribles dioses y obligada obediencia tanto a estas divinidades cuanto a sus representantes en la tierra. "Aún en la actualidad, la gente aprende en las historias

³⁶⁶ *Ibíd.*, p. 224.

'sagradas' lo que es el bien o el mal, lo que se debe imitar o aborrecer y lo que debe ser aceptado como una orden divina, no sólo para uno mismo sino por todos los demás. A través de ceremonias y rituales, el pueblo también toma parte de estas historias. Como resultado, los valores allí expresados penetran en los resquicios más profundos de la mente, donde aun hoy están guardados como santas e inmutables verdades".³⁶⁷ "La caída de la Gran Madre", escribe Riencourt, "hace tres o cuatro mil años fue un hecho psicológico de primera magnitud. Ocurrió en el inconsciente colectivo de esas primeras culturas y modeló la relación de los sexos de la especie de tal manera que garantizó el predominio absoluto, no siempre o necesariamente de los hombres, pero sí del principio masculino, en Occidente mucho más que en Oriente".³⁶⁸

No es difícil comprender la fácil evolución de esta nueva religión hacia los monoteísmos, los cuales han perpetuado esta organización social hasta nuestros días. En numerosos pasajes de la Biblia vemos con claridad la supremacía del hombre sobre la mujer y la identificación del hijo con el padre. En la actualidad, más de dos milenios después, todavía se sigue identificando a los hijos con los apellidos del padre. Eisler hace una excelente exposición de cómo un mito puede sufrir una metamorfosis tal que se convierta en su contrario. Fueron los sacerdotes los encargados de rehacer las historias sagradas y de redactar los nuevos códigos de la ley para acomodarlos a sus propósitos. Este proceso de re-mitificación que comenzó con las primeras invasiones de hombres-guerreros perduró hasta el año 400 a.C., fecha en que se

³⁶⁷ EISLER, R., *Ibidem*, p. 95.

³⁶⁸ RIENCOURT, A., *op. cit.*, p. 83.

modifica por última vez la mitología bíblica que está recogida en la famosa Biblia Dartmouth, en la que aún se basan las tres religiones monoteístas más importantes: judaísmo, cristianismo e islamismo. Estas modificaciones desechan todo aquello que no interesa de lo que hasta entonces se había considerado santo, como por ejemplo partes de los Libros Apócrifos, y validan las nuevas prácticas religiosas otorgándoles un origen remoto o divino. Es decir, que confeccionan a la medida de sus intereses un nuevo libro sagrado hecho de retales de los anteriores, que llega hasta nosotros con el nombre de *Antiguo Testamento*. Esta refundición de textos da origen a las grandes contradicciones que encontramos dentro de la Biblia, como vemos, por ejemplo, en las dos versiones de la creación, una de las cuales sostiene que Dios creó simultáneamente al hombre y a la mujer; mientras que la otra cuenta que en principio Dios sólo pensaba crear a Adán y sólo después concibió la idea de crear a Eva, sacándola de una costilla de aquél. Esta falta de sentido nos señala el conflicto que reinaba entre aquella realidad antigua que se mantenía en la cultura popular y la nueva realidad que trataba de imponer la casta sacerdotal. Pero lo que está claro es que los sacerdotes judíos, de acuerdo con los filósofos griegos de los últimos tiempos comienzan a introducir la idea de un *deus eternus todopoderoso*, sin principio ni fin en el tiempo y *universal* en el espacio. También el cristianismo sitúa al Dios todopoderoso en el *más allá*, pero a diferencia de los judíos, señala Riencourt, conservan "algún lazo inmanente entre el Creador y su creación",³⁶⁹ conservan un componente femenino en su teología.

³⁶⁹ RIENCOURT, A., op. cit., p. 248.

La serpiente, el símbolo más importante del poder de la Diosa, le es sustraído y utilizado en el paso al nuevo orden con fines políticos prácticos, para demostrar la derrota del antiguo orden. Multitud de leyendas narran la matanza de una serpiente por un Dios –Zeus a Tifón, Apolo a Pitón, etcétera, en la mitología griega; o bien Jehová a la serpiente Leviatán, en la mitología hebrea. El poder de la serpiente lo vemos claramente en la expulsión de Eva y Adán del paraíso, pues es la serpiente quien al tentar a la mujer para que desobedezca a Jehová y coma el fruto del árbol del conocimiento, condena a la humanidad al castigo eterno. A pesar del intento de los teólogos para no ver que el "pecado original" es consecuencia de la crueldad y la insensibilidad humana, una nueva interpretación de este mito lee en él la transformación ideológica que acompaña al gran giro social, económico y tecnológico de un sistema dominador a uno solidario. Para Riane Eisler, "el hecho de que la serpiente, antiguo símbolo profético u oracular de la Diosa, aconseje a Eva, la mujer prototipo, para que desobedezca los mandatos de un dios masculino, con toda seguridad no es accidental...la transformación del antiguo símbolo de la sabiduría oracular en un símbolo de maleficio satánico y el culpar a la mujer por todos los infortunios de la humanidad constituyeron maniobras políticas. Fueron reversiones deliberadas de la realidad tal como había sido percibida anteriormente".³⁷⁰ Los mitos que narran los terribles castigos que los nuevos dioses imponen a la humanidad no son una alegoría de la injusticia humana, sino una advertencia para evitar que se siga adorando a la Diosa: "El 'pecado' de Eva", continua Eisler, "al desafiar a Jehová y atreverse a ir a la fuente del conocimiento, fue

³⁷⁰ EISLER, R., op. cit., p. 100.

básicamente su rechazo a desistir de tal adoración. Y dado que ella –la primera y simbólica mujer- se aferró a la antigua fe más tenazmente que Adán, quien sólo la siguió en su acción, su castigo debía ser aún más terrible. De ahí en adelante tendría que someterse en todo..., la difamación de la serpiente y la asociación de la mujer con el mal fueron medios para desacreditar a la Diosa".³⁷¹

La tesis de Sofía ocupaba un lugar predominante en los libros apócrifos del antiguo Testamento, los cuales no fueron incluidos ni en la Biblia judía ni en la luterana. Sí los recoge, sin embargo, la Biblia católica, la cual contiene un sentimiento más maternal, que encontramos presente en la figura de Jesucristo. Desde hace unos años se está investigando esta imagen de Sofía del Antiguo Testamento con el fin de incorporarla a la nueva espiritualidad. La imagen tradicional de un Dios quedó muy devaluada desde Auschwitz o Hiroshima, por eso "la búsqueda hacia nuevos modelos de Dios se ha convertido en un amplio movimiento y nosotros los que no somos teólogos", señala Susanne Schaup, "hemos comenzado a leer la Biblia con otros ojos, a buscar lo que echábamos de menos, lo que se perdió en los tiempos del pueblo de Israel y en los dos mil años de historia del cristianismo".³⁷²

Durante los cuarenta años que Moisés dirigió a su pueblo tras la huida de Egipto tuvo que hacer uso de señales y milagros para mantenerlo fiel al Dios único, eminentemente masculino, que pretendía imponerle. Pero después de tantos años en contacto con los egipcios, que gozaban de una de las culturas más desarrolladas del mundo antiguo, en las que la

³⁷¹ *Ibidem*, p. 101.

mujer gozaba de una posición predominante, el pueblo judío sucumbía a menudo ante los dioses y diosas pertenecientes al culto de aquéllos. El Dios de Moisés es un dios a la vez guerrero y generoso, severo pero justo, un dios que protege sólo a sus hijos, no a sus hijas, a los que debe guiar por ser menores de edad. A pesar de que la principal tarea de Yahvé era reafirmarse contra el orden matriarcal o ley femenina de la naturaleza, para lo cual no le quedaba otro remedio que prohibir y maldecir los cultos de las diosas, no pudo impedir que ciertas representaciones de los antiguos mitos impregnaran el concepto femenino de sabiduría.

Como ya dijimos anteriormente, los pueblos conquistadores, con el paso del tiempo empezaban a adoptar algunas de las tecnologías, valores y formas de vida de los pueblos conquistados. Pero como la convivencia de los dos sistemas hubiera supuesto un gran riesgo de resurgimiento del sistema primitivo por su atractivo para la gente con grandes deseos de vivir en paz y libertad, hubo que despojar a las mujeres de toda autoridad y capacidad de decisión. De esta forma se fue consolidando el poder de los nuevos gobernantes. Además las nuevas tecnologías también eran utilizadas para consolidar el sistema socioeconómico basado en la jerarquización. Los bienes materiales aumentaron, pero cambió su distribución. Los hombres con más poder se apropiaron de la mayor parte de esta nueva riqueza. También los nuevos cargos necesarios en las cada vez más complejas instituciones fueron asumidos por los conquistadores y sus descendientes. Los cargos más lucrativos los ocupaban los hombres de gobierno y el resto se distribuían entre los súbditos que mejor les servían y obedecían. Todos los cargos

³⁷² SCHAUP, S., op. cit., p. 30.

que significaran algún poder fueron transferidos de las mujeres a los hombres. Pero como no siempre se consigue imponer la obediencia por la fuerza, fue necesario establecer "que los antiguos poderes que regían el universo – simbolizados en el Cáliz vivificante- habían sido reemplazados por deidades más nuevas y poderosas en cuyas manos la Espada era ahora suprema".³⁷³ Para ello tanto la Diosa como su representante terrenal, la mujer, hubieron de ser arrasadas. Son varios los mitos del Medio Oriente que nos hablan de la Diosa degollada, humillada o violada, que vienen a simbolizar el sometimiento de la mujer por el hombre. En otros, en lugar de eliminar a la Diosa la rebajan al rango subordinado de consorte de un dios masculino, el cual asume las funciones que antes se asociaban con deidades femeninas. Es muy significativo que en la mitología hebrea de la Biblia, confeccionada en gran parte con mitos primitivos de Canaán y Mesopotamia, desaparezca totalmente la Diosa como poder divino; ello puede ser debido, señala Eisler, a que las invasiones de las trece tribus hebreas sobre Canaán provocaron un proceso de transformación ideológica y social mucho más rápido y radical que en otros lugares. Esto no significa, señala la autora, que se deba culpar a la religión de los antiguos hebreos de imponer esta ideología dominadora, puesto que este proceso comenzó, como hemos visto, mucho antes de las invasiones hebreas y se dio de forma simultánea en diversas partes del mundo antiguo, pero sí puede decirse que colaboró abiertamente a su consolidación.

La ausencia de la deidad femenina dejaba totalmente desprotegida a la mujer frente al hombre. El Antiguo Testamento evidencia tal autoritarismo y dominio masculino al

³⁷³ EISLER, R., op. cit., p. 104.

manifestar de forma explícita que es voluntad divina que la mujer sea gobernada por el hombre. Las leyes de estos gobernantes no consideraban a la mujer como un ser humano libre, sino como propiedad privada del hombre: primero pertenecía al padre, luego al esposo. El sexo de la mujer estaba directamente ligado a la economía del hombre y regulado por unas estrictas leyes sobre la protección de la virginidad, puesto que era elemento de transacción económica entre hombres. Abundantes relatos de la Biblia nos informan de que la pérdida de la virginidad es una buena razón para matar a una mujer, por haber desacreditado la reputación del honrado mercader que iba a venderla como virgen. La tradición judeocristiana ha sido presentada como el progreso moral más grande de nuestra especie, que nos enseña a distinguir lo que es correcto de lo que no lo es; sin embargo, señala Eisler, lo correcto e incorrecto no es lo mismo en una sociedad dominadora que en una sociedad solidaria. En muchas ocasiones la moral bíblica dominadora es una "seudomoral en que la voluntad de Dios es un artificio para encubrir la crueldad y la barbarie".³⁷⁴ Encontramos historias en la Biblia en las que la violación en pandilla, tortura y asesinato de una mujer no violan ley alguna. La autora de *El Cáliz y la Espada* considera la moralidad de la Biblia, implantada visiblemente como ley divina, tan anquilosada que podemos leer en su letra "que una mitad de la humanidad podía ser legalmente manejada por sus propios padres y esposos para ser violada, golpeada, torturada o asesinada sin ningún temor a que ellos fueran castigados, y ni siquiera a recibir desaprobación moral".³⁷⁵ La moralidad que esclavizaba sexualmente a las mujeres frente a los hombres se impuso

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 111.

para satisfacer exigencias tanto económicas cuanto políticas e ideológicas. La economía de aquel sistema dominador en el cual la propiedad se transmitía por vía paterna exigía que los beneficios del trabajo de mujeres y niños pasaran a pertenecer al hombre. Por tanto, con esta nueva moral la realidad social del antiguo orden, en el cual las mujeres eran sexual, económica y políticamente libres, da un vuelco fundamental.

Pero quizá el peor de los pecados haya sido y todavía sea en los totalitarismos modernos la aspiración a pensar por uno mismo con independencia de la autoridad. Como señala Eisler, aquel autoritarismo se justificaba con el mismo mandato que los totalitarismos modernos y los totalitarismos potenciales –ya sea de la derecha teísta o de la izquierda atea-, que aún predicán a sus seguidores: "no pienses, acepta lo que es, acepta lo que la *autoridad* dice que es verdadero. Sobre todo no uses tu propia inteligencia, tus propios poderes mentales para cuestionarnos o para buscar conocimiento independiente".³⁷⁶ Incluso, continúa la autora, "el asesinato premeditado de un hermano por otro no es una ofensa tan grave como desobedecer a la autoridad comiendo del árbol del conocimiento".³⁷⁷

Al mismo tiempo que el matar se convertía en algo normal, el acto de dar a luz se transformaba en algo sucio e impuro por cuya purificación era preciso retribuir a los sacerdotes que la llevaban a cabo. De esta forma, tanto en Mesopotamia y Canaán así como más tarde en Judea e Israel, la guerra y la sumisión de la mujer de forma violenta se

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 113.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 114.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 115.

convierten en parte de la nueva moralidad de esta sociedad dominadora. Y así es como gracias a las continuas remitificaciones, el conocimiento y el nacimiento se van convirtiendo en actos pecaminosos y repudiables. Sin embargo, el culto a la Gran Diosa no desaparece totalmente a pesar de las prohibiciones; no ha logrado ser totalmente aniquilado, porque la antigua mentalidad de la humanidad sigue luchando por reafirmarse; y aunque ya no sea considerada como el principio supremo que rige el mundo llega hasta nuestros días como una fuerza cuyo centro es la Madre de Dios. Como tantos dioses, Jesús también es hijo de una Madre divina, que simboliza "la regeneración de la naturaleza que retorna cada primavera en la Pascua de Resurrección".³⁷⁸ Asimismo encontramos todavía la pila bautismal como continuación del antiguo símbolo femenino de recipiente de vida. La mujer, aunque convertida en figura menor y mortal sigue internada en el espíritu humano. En la nueva religión masculino-dominadora la imagen mítica central ya no se corresponde con los poderes vivificantes de la Diosa, ya no es el nacimiento del joven dios, sino su crucifixión y muerte: es su Padre divino quien lo envía a la tierra como un chivo expiatorio para reparar los males y pecados humanos, con la promesa de un mundo mejor después de la muerte para todos aquellos que obedezcan fielmente los mandatos del Padre. Multitud de obras del arte cristiano nos muestran las horribles torturas con las que los santos castigan sus cuerpos y la crueldad con la que se sacrifica a los mártires: "la imagen central del arte ya no es la celebración de la naturaleza y de la vida, sino la exaltación del dolor, el sufrimiento y la muerte. Porque en esta nueva

³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 116.

realidad que ahora se atribuye a la creación exclusiva de un Dios masculino, el Cáliz vivificante y nutriente como poder supremo del universo ha sido desplazado por el poder para dominar y destruir: el poder letal de la espada. Y es esta realidad la que hasta hoy sigue afligiendo a la humanidad toda, tanto a mujeres como a hombres".³⁷⁹

RESURGIMIENTO EN LA GRECIA CLASICA DE LOS VALORES ANTIGUOS

Cinco siglos después de la devastación dórica, que hundió a Europa en el caos más abismal, surge la Grecia clásica gracias, seguramente, a que los conquistadores adquirieron gran parte de la cultura material y espiritual de los pueblos conquistados, ya que de lo contrario no habrían podido progresar. Hasta ahora habíamos creído que muchas de nuestras ideas modernas de justicia social y democracia surgieron en el seno de esta Grecia de Pericles, sin embargo existen escritos complementarios a los de Homero y Hesíodo que nos revelan su existencia anterior. Es significativo que fueran dos mujeres -Temistoclea, sacerdotisa de Delfos, y Diótima, sacerdotisa de Mantinea, las que enseñaran ética a dos de los grandes filósofos de la época, Pitágoras y Sócrates, respectivamente. Y que líderes de toda Grecia viajaran a Delfos a consultar a la Pitonisa sobre cuestiones sociales y políticas. Aristógenes cuenta que Pitágoras, que recibió gran parte de sus conocimientos éticos de una mujer, introdujo el misticismo antiguo en la filosofía griega. Al reformar la religión de los misterios órficos resalta la adoración del principio femenino. Tampoco parece una pura coincidencia que a medida que la civilización empezó a

³⁷⁹ *Ibídem*, p. 117.

renacer, resurgiera, justamente en lugares como Anatolia, donde una vez floreció Catal Huyuk y Creta, donde se siguió durante mucho tiempo adorando a la Diosa, la antigua visión, aunque diferente, de un orden coherente y cíclico del mundo. Son muchas las ideas que parecen derivar del antiguo orden: por ejemplo, la idea pitagórica de la "armonía de las esferas" concuerda mucho mejor con la antigua y armoniosa cosmología simbolizada por la Gran Diosa que con el agitado panteón olímpico. Ideas pre-socráticas tan importantes como las de un universo ordenado, con un comportamiento cíclico regular, o la de Tales de que todo proviene del agua, o el concepto dialéctico de los opuestos como principio esencial para el cambio y la estabilidad parecen reminiscencias de aquel pensamiento antiguo. La apología que Platón –con influencias pitagóricas- hace en la *República* sobre la igualdad educacional para las mujeres en su estado ideal también concuerda mejor con el pensamiento pre-patriarcal. Casi todo lo que nos maravilla de la Grecia antigua, como es su gran amor al arte, el interés por los procesos de la naturaleza, la rica mitología o su disposición para establecer una forma más igualitaria de organización política, parece remontarse a una era más temprana. Riane Eisler encuentra claramente en el arte griego la yuxtaposición de los valores de ambas culturas. También la religión manifiesta el conflicto entre dos culturas diferentes. Junto al gran Zeus encontramos diosas que son más poderosas que algunos dioses. También en los Misterios que anualmente se celebraban en Eleusis, cerca de Atenas, la Diosa, en sus formas gemelas de Deméter y Koré, revelaba las verdades místicas a los iniciados. En la religión de los Misterios, el pueblo expresaba su alegría ante la belleza y abundancia de la naturaleza: le agradecía sus cosechas, celebraba la sexualidad y la procreación, así como

el renacer del espíritu humano, incluso a través del sufrimiento y la muerte. También en la situación de la mujer ateniense encontramos elementos gilánicos³⁸⁰ y andrococráticos, pues a pesar de padecer grandes restricciones legales y sociales, es significativamente mejor que la de las mujeres en las teocracias del Medio Oriente. Aspasia, compañera de Pericles, que llega a Atenas procedente de Anatolia, donde la Diosa y las mujeres no han perdido su importancia abre una escuela para mujeres y ejerce como académica y estadista, ayudando a crear la cultura de la "Edad de Oro de Pericles". Hay evidencia de otras mujeres que dirigían sus propias escuelas filosóficas, interesadas en las ciencias naturales y la ética, y cuya preocupación principal era la creación de un mundo sin amos ni esclavos. Todavía se conservan fragmentos de la obra de la poetisa Safo de Lesbos, exaltando el amor antes que la guerra. Incluso en la antigua profesión de *hetaira*, erróneamente identificada con la prostitución, la mujer griega encontraba una alternativa más independiente de vida: eran eruditas animadoras y anfitrionas. Vemos, pues, en la Grecia antigua, a pesar de que los historiadores lo hayan ignorado, un movimiento que pretende volver a una organización social no jerarquizada; vemos cómo las mujeres han luchado desde antiguo para construir una sociedad justa y humanitaria.

³⁸⁰ Eisler propone utilizar el término andrococracia en lugar de patriarcado para señalar las sociedades jerarquizadas y gobernadas por los hombres; y el término gilancia (derivado de las raíces griegas de mujer y hombre) para referirse a las sociedades solidarias no basadas en la jerarquización y en el dominio de una mitad de la humanidad por la otra. Asimismo distingue entre la jerarquía como sistema de dominio por la fuerza, que inhibe la actualización de funciones y las que ella llama jerarquías de actualización o jerarquías familiares de sistemas dentro de sistemas que progresan hacia niveles de función más elevados y complejos, como por ejemplo los sistemas de moléculas, células y órganos del cuerpo.

ASPECTOS DEL PRINCIPIO FEMENINO EN LA DIVINIDAD.

El principio femenino representa en estas culturas primitivas un concepto universal, es la medida de todas las cosas. Así por ejemplo, en la antigua Mesopotamia encontramos la idea de la montaña del mundo como cuerpo de la Diosa-madre del universo; y también en la Diosa sumeria, recogida en un ideograma que significa "mar", que da a luz al cielo y a la tierra. Como ya vimos en el capítulo anterior, es frecuente encontrar este principio femenino asociado a las aguas primordiales, hecho que han heredado civilizaciones posteriores y que forman parte de nuestra propia psique. Gran parte de la imaginería neolítica de la Diosa ha sobrevivido hasta nuestra historia: "Así como la Diosa encinta del neolítico era una descendiente directa de las "Venus" de vientres pletóricos del paleolítico, la misma imagen sobrevive en la María embarazada de la iconografía medieval cristiana".³⁸¹ También el toro –o los cuernos de toro–, símbolo del poder de la naturaleza y asociado tradicionalmente a la Diosa, ha llegado hasta nuestra cultura, no sin sufrir tremendas transformaciones: se convierte en símbolo del poder masculino en la mitología patriarcal "pagana" y más tarde, en la iconografía cristiana, en símbolo de Satanás o del mal. O la serpiente, uno de los principales símbolos de la Diosa, se convierte en un símbolo del nuevo poder y aparece en la mitología griega al lado de Zeus. En las ciudades neolíticas, además de encontrar signos de adoración a la Diosa en los santuarios creados para tal fin, todas las casas tenían rincones sagrados y lugares de ofrenda. Esto no significa que estos pueblos fueran profundamente religiosos,

³⁸¹ EISLER, R., op. cit., p. 25.

pues lo secular y lo sagrado permanecía unido; la religión y la vida eran una y la misma cosa. La religión neolítica expresa, al igual que ocurre con las actuales, una visión total de su mundo. Si las religiones en las cuales la principal deidad es femenina expresan un orden social en el que la descendencia es matrilineal y el domicilio matrilocal, como ocurre en estas sociedades agrarias, por el contrario, en las que la principal deidad es masculina, como ocurre en las actuales, reflejan un orden social de descendencia patrilineal y domicilio patrilocal. Estas últimas sociedades dominadas por el hombre, de estructura jerárquica, están reflejadas en un "panteón religioso dominado por el hombre y en las doctrinas religiosas donde se dice que la subordinación de la mujer es de orden divino".³⁸² Como venimos repitiendo, el hecho de que la prehistoria no fuera patriarcal, no significa que tuviera que ser matriarcal, puesto que no se trataba de una sociedad jerarquizada sino marcadamente igualitaria. En estas sociedades en las que la mujer desempeñaba el papel de líder tanto en la religión como en la vida, el hombre no estaba subordinado a ella, como ocurrió después en el orden patriarcal que lo reemplazó. No se encuentran señales de una gran desigualdad entre hombres y mujeres, y tampoco las desigualdades sociales, aunque las hubiera, fueron nunca excesivas. Mientras que en las religiones de sociedades dominadas por el hombre sólo éste puede ser miembro de la jerarquía eclesiástica, en las religiones prepatriarcales los sacerdotes participan con la sacerdotisa en el oficio de culto a la Diosa. La imaginería neolítica refleja asimismo una comprensión de los roles masculino y femenino en la procreación -tenemos imágenes que muestran una mujer y un

³⁸² *Ibidem*, p. 27.

hombre abrazándose y junto a ellos una madre sosteniendo un niño. Algunas de las estatuillas de la Diosa presentan un carácter híbrido entre animal y humano, así como unos rasgos andróginos. Los principios femenino y masculino se manifiestan juntos, sin que ninguno aparezca subordinado al otro, como si la deidad masculina en forma de animal macho joven reafirmara las fuerzas de la hembra creativa y activa. También el joven dios –hijo-consorte de la Diosa- cumple un papel importante en el misterio de la regeneración y el renacimiento. Esto nos muestra que aunque el principio femenino fuera el símbolo primordial del milagro de la vida, no excluía al principio masculino. Es, pues, el vínculo, en lugar de la jerarquía, lo que predomina en estas sociedades arcaicas.

Una figura simbólica que representa claramente el intenso deseo de un reencuentro con la reprimida feminidad es Lilith. Susanne Schaup la presenta como "el arquetipo de la Mujer Oscura", que lucha sin cesar por salir a la luz. La psicología, cada vez más, se preocupa por investigar estas represiones ocultas que afligen al alma humana, propias de una cultura que, en nombre de la religión, exige la renuncia de los instintos naturales. "Después de siglos de desprecio por lo divino-femenino", escribe Schaup, "resurge ahora de nuevo porque ha llegado la hora de devolverle a lo femenino sus múltiples facetas. La dicotomía existente entre una figura sublime de luz, cada vez más abstracta y alejada de la vida terrenal –simbolizada en el ámbito del cristianismo por la Virgen María-, y su 'sombra' elemental y oscura –simbolizada por la bruja-, exige ser superada".³⁸³ El culto a Lilith ha resurgido con gran fuerza en diversos lugares del mundo

³⁸³ SCHAUP, S., op. cit., p. 57.

actual. Se trata de romper con la tradición que presenta a Lilith sólo como un ser negativo, como un demonio, y encontrar en ella a la Gran Diosa que un día fue. La diosa mitológica Lilith pervive todavía en nuestros días, pero ha llegado hasta nosotros como una asesina de hombres, bella, seductora y perversa. El origen de esta bella diosa se remonta a Sumeria, en Mesopotamia, 4.000 años antes de Cristo, donde aparece en el poema épico de Gilgamesh como su amada compañera. Su nombre figura como "ki-sikil-li-la-ke", que significa, "muchacha, amada, compañera de Li-la", es decir, compañera de Gilgamesh.³⁸⁴ De ahí salta a la mitología judía, pierde su valor positivo y llega hasta nosotros como la "reina de todos los demonios". El nombre Li-la, explica Schaup, se relaciona con la palabra hebrea *laila*, que significa noche, por lo que Lilith se convierte en un demonio de la noche. Poco a poco la fueron despojando de todos sus atributos, como señala la autora: "El cielo pertenecía a la diosa antes de que el patriarcado lo convirtiera en patrimonio del Padre relegando a la diosa a la tierra. Asimismo, el búho era sabio acompañante de la diosa antes de que el orden patriarcal lo convirtiera en mensajero del desastre, un pájaro de mal agüero que teme a la luz. Los magníficos leones son símbolo del sol. Ambos astros, el sol y la luna, le pertenecían en origen a la diosa antes de que el Dios masculino exigiera para sí el astro que alumbraba por sí mismo, el sol, y le atribuyera la pequeña luna, que recibe su luz del sol, a la diosa".³⁸⁵ Lilith era una verdadera figura divina antes de convertirla en una seductora cortesana y malvada. La Biblia también se refiere a ella y lo hace con el término de

³⁸⁴ ROEBLING, I.: "Lilith oder die Umwertung aller Werte", en: *Lulu, Lilith, Mona Lisa*. Frauenbilder der Jahrhundertwende, Centaurus, Pfaffenweiler, 1989, pp. 57-97. Citado por Susanne Schaup.

"fantasma de la noche". Entre otras creencias existentes en el judaísmo sobre Lilith, nos parece interesante detenernos en una que considera a Lilith como la primera mujer de Adán antes de que Dios creara a Eva. Schaup hace referencia a un texto que parece ser del siglo VIII a.C., *El alfabeto de Ben Sira*, en el cual se explica el mito de Lilith de la siguiente manera: "Cuando Dios creó a Adán dijo: 'No es bueno que el hombre esté solo'. Luego creó para él una compañera, también hecha de arcilla y la llamó Lilith. Tan pronto como estuvo creada, ella comenzó a discutir y dijo: 'Por qué he de ocupar una posición inferior? Tengo el mismo valor que tú; a ambos nos han creado de la tierra'. Pero cuando vio que no podía someter a Adán, pronunció el inefable nombre de Dios y se desvaneció en el aire. Adán rezó diciendo: 'Señor del Mundo, la mujer que me has dado me ha abandonado'. Dios respondió enviando a tres ángeles para que la hicieran regresar. Éstos buscaron a Lilith, la encontraron inmersa en violentas aguas y dijeron: 'Dios ha determinado que, si quieres regresar, puedes hacerlo. En caso contrario, debes sufrir el castigo de ver morir a cien hijos tuyos cada día'. Pero ella se negó a regresar...".³⁸⁶

En esta historia vemos claramente cómo Lilith se rebela contra la idea de ser inferior a Adán, habiendo sido creados ambos iguales. Así que le abandona y asume el castigo por su desobediencia: el asesinato de niños. De esta forma comienza la maldición de Lilith; "se convierte", escribe Schaup, "en una proyección negativa de lo femenino, en tanto que Eva, como compañera sumisa de su marido, se torna en modelo para la

³⁸⁵ SCHAUP, S., op. cit., p. 62.

³⁸⁶ *Ibidem*, pp. 64-65.

mujer judía...".³⁸⁷ Vemos una vez más, a través de las leyendas, el brusco cambio que aconteció en aquellos conflictivos tiempos, que además de invertir los valores anteriores, situó a la mujer en una posición de franca desigualdad con respecto al hombre.

Riane Eisler sostiene que el debate acerca de si hubo o no alguna vez un matriarcado parece ser más una función de nuestro predominante paradigma acerca de un ser dominador que una evidencia arqueológica: "en nuestra cultura basada en las ideas de jerarquía y rango y en pensamientos contrastantes, se enfatizan rígidas diferencias o polarizaciones. Nuestra cultura es característicamente del tipo de si-no-es-esto-tiene-que-ser-aquello, pensamiento dicotomizado, de esto/aquello, que según han advertido los filósofos desde antaño, puede conducir a una interpretación errónea y simplista de la realidad. Y de hecho, los sociólogos actuales han descubierto que es la característica de una etapa del desarrollo cognitivo y emocional psicológicamente *inferior* o menos evolucionada".³⁸⁸ No nos cansamos de repetir que aunque algunas veces llamemos a estas etapas prepatriarcales *matriarcados* –en vez de sociedades matrilineales-, ello no significa necesariamente la dominación de un sexo sobre el otro, como se tiende a pensar por su analogía semántica con patriarcado. El matriarcado de las sociedades primitivas no es un patriarcado con una autoridad de sexo diferente, sino que se trata de una organización no jerarquizada, no dominada por uno de los términos. La relación superior-inferior de esas sociedades podemos comprenderla desde la relación madre-hijo. La madre adulta

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ EISLER, R., op. cit., p. 30.

es más fuerte y más grande que el pequeño niño, en ese sentido aquélla es superior a éste, pero ello no significa que el niño sea inferior o menos valioso. Tanto hombres como mujeres son hijos de la Diosa e hijos asimismo de las mujeres que encabezaban las familias y los clanes. Este poder de la madre sobre el hijo es más un poder de alimentar y dar, más una capacidad de responsabilidad y de amor, que un poder para oprimir o pretender privilegios. A este poder, simbolizado en el Cáliz, lo llama Riane Eisler *poder de actualización*, para distinguirlo del *poder de dominación* simbolizado en la Espada, que rige en una sociedad solidaria en que ninguna de las dos mitades de la humanidad domina sobre la otra, y donde la diversidad no equivale a inferioridad o superioridad. La conquista de unos por otros es una conquista de seducción, no de violación. Es la diferencia que Rougemont expone entre forzar la resistencia de la mujer por la seducción, que es la paz, o forzarla por la violación, que es la guerra.

Susanne Schaup ve en el cambio paradigmático que se anuncia en la actualidad una búsqueda de Sofía, una necesidad de cambiar la forma de relacionarse los seres humanos entre sí. Se busca la Sabiduría como medio para superar la alienación entre el ser humano con la naturaleza, y así superar la alienación del ser humano consigo mismo. El nuevo Dios desterró a Sofía, y con ella desterró el *Eros* de la religión. Sofía fue proscrita en la antigüedad y consecuencia de ello se fue labrando un mundo carente de uno de sus elementos primordiales: el amor. Pero afortunadamente parte del pasado todavía pervive en el presente de la humanidad, como es el caso de Sofía, y trata de abrirse paso cuando un paradigma comienza a resquebrajarse, como ocurre

actualmente. "La alienación de las fuentes interiores", escribe Schaup, "es superable si en los tiempos de tribulación el que se ha alejado de Dios extiende un puente a Sofía. Ella no separa el cuerpo del alma, la naturaleza del espíritu, lo femenino de lo masculino, la tierra del cielo, el yo del tú o del nosotros, y su búsqueda puede tener mucho más alcance que cualquier manifiesto y convertirse en una liberación hacia Dios, hacia la fuerza creadora...hacia el poder del ser".³⁸⁹ El extremo tan crucial al que ha llegado la humanidad nos muestra que lo masculino no puede existir sin lo femenino. El Dios masculino al menospreciar la fuerza creadora femenina se alejó de la humanidad abandonándola a su suerte.

LOS DOGMAS MONOTEISTAS. EL PODER HACE EL DERECHO.

Las mujeres griegas tenían más poder que las de las culturas posteriores occidentales, en las que la Diosa ya había desaparecido por completo. Al igual que los esclavos de ambos sexos, la mujer pierde el derecho al voto al pasarse de una sociedad matrilineal a una patrilineal. Es decir, que es la androcracia la que pone fin a la verdadera democracia. Obras de mujeres que se habían conservado en algunas bibliotecas fueron destruidas por fanáticos cristianos y musulmanes. Esta libertad relativamente mayor de algunas mujeres griegas con respecto a las mujeres de las teocracias del Medio Oriente puede interpretarse como la causa y efecto del resurgimiento en Grecia de una visión más humanitaria del poder político, pero sólo hasta cierto punto. El hombre no está dispuesto a perder el poder y el control, como nos revela la sentencia de muerte a Sócrates por "corromper" a la juventud con sus

³⁸⁹ SCHAUP, S., op. cit., p. 25.

enseñanzas: igualdad en la educación para hombres y mujeres, y, sobre todo, la defensa del poder de la razón sobre la razón del poder, esta última expuesta locuazmente por los sofistas y ostentada por el principio androcrático que prueba tener razón por el poder de las armas. Unos siglos más tarde, otra figura retoma la bandera de Sócrates en favor de la igualdad y la justicia, y también es sacrificado por denunciar a las clases gobernantes de su tiempo por oprimir y explotar a su pueblo. Se trata de Jesús, que predicaba el amor universal y proclamaba la igualdad espiritual de todos. Este joven judío fue visto por las autoridades como un peligroso revolucionario que pretendía "la liberación de *toda* la humanidad a través del reemplazo de los valores androcráticos por los valores gilánicos".³⁹⁰ En numerosos textos, incluso en los considerados oficiales o "sagrados", podemos leer cómo Jesús condena la jerarquización y la subordinación de las mujeres. Los Evangelios escritos por discípulos que conocieron al maestro –Mateo, Marcos, Lucas y Juan- están considerados como la mejor fuente para conocer la doctrina y la vida de Jesús, a pesar de estar escritos y corregidos varios años después de su muerte. En ellos encontramos mensajes de igualdad espiritual, de amor al prójimo, de no-violencia, etcétera. En definitiva, Cristo predica un modelo solidario de sociedad, que rechaza el favoritismo de Dios hacia los hombres de las castas superiores, como sacerdotes o nobles ricos. Durante el siglo I d.C., el cristianismo fue una secta del judaísmo. El Nuevo Testamento no puede considerarse como tal hasta el siglo II, que es cuando fue redactado por los "apologistas". En el siglo I después de la muerte de Jesús, el judaísmo se empieza a dividir entre aquellos que atacan a

³⁹⁰ EISLER, R., op. cit., p. 137.

ultranza el politeísmo griego y los judíos de la diáspora, que se abren más al helenismo y al sincretismo, dando lugar a la "gnosis judaica". Entre los judíos más influenciados por el platonismo comienza a acentuarse el dualismo platónico que separa cada vez más la divinidad y el mundo, dejando un espacio intermedio que empieza a poblarse de demiurgos, héroes y semi-dioses, como fue el caso de Jesús, que fue divinizado por sus seguidores, y que más fielmente recogerán los textos gnósticos.

Los historiadores del cristianismo parece que se han olvidado señalar que en el Nuevo Testamento encontramos mujeres que fueron discípulas de Jesús, y más tarde líderes cristianas: un ejemplo de ello, señalado por Riane Eisler, está recogido en Romanos 16:7, cuando Pablo saluda a una mujer apóstol llamada Junias, a quien describe como más antigua que él en el movimiento. Vemos, pues, que a pesar de las fuertes presiones sociales derivadas del dominio masculino, algunas mujeres ocuparon primeros puestos en las comunidades cristianas. Otro sólido ejemplo lo tenemos en el trato que Jesús da a María Magdalena: la prostituta que viola la principal ley androcática de propiedad sexual de su esposo o amo es defendida por el maestro en términos de igualdad de culpa y salvada de ser lapidada, que era el castigo por cometer adulterio. La descripción que la Biblia hace de Jesús es la de un personaje de gran inteligencia, sensibilidad y valor, el cual ve la necesidad de reemplazar los valores masculinos de dominio por valores menos rígidos basados en la comprensión, la responsabilidad y el amor. Esta visión de Jesús de que la evolución espiritual ha sido interrumpida por esa forma de estructurar la sociedad basada en la jerarquización y el dominio por la violencia, pudo, según

Eisler, "habernos conducido a una transformación social fundamental. Pudo habernos liberado del sistema androcrático. Pero como en otras épocas de rebrotes gilánicos, la resistencia del sistema fue demasiado fuerte. Y al final, los padres de la Iglesia nos legaron un Nuevo Testamento en el cual esta percepción a menudo es ocultada por la superposición de los dogmas completamente contradictorios necesarios para justificar la posterior estructura y metas androcráticas de la Iglesia".³⁹¹ Como muchas veces ha ocurrido a lo largo de la historia el impulso religioso es sofocado por el institucionalismo de la iglesia.

Actualmente podemos comprender mejor la verdadera naturaleza del cristianismo gracias a las investigaciones de los nuevos teólogos y a los recientes descubrimientos de otros textos cristianos antiguos como son los cincuenta y dos evangelios gnósticos desenterrados en 1945 en Nag Hammadi, en el alto Egipto. Aunque se trate de textos androcráticos, varios de ellos hacen referencia a una vuelta a la concepción pre-androcrática de los poderes que rigen el universo bajo una forma femenina, y a los poderes creativos y sabiduría de la Madre. Pero la que debió considerarse como la mayor herejía es el desafío al dogma de que la jerarquización es una orden divina. Para los gnósticos el conocimiento de la verdad divina puede alcanzarse por todos, mediante la disciplina religiosa y la vida moral, sin necesidad de que medien las jerarquías de la Iglesia ortodoxa, como son los papas, obispos o sacerdotes. Lo primero que conocemos de los gnósticos es a través de los hombres que califican sus escrituras de heréticas, como es el caso de Ireneo de Lyon en su obra *Adversus Haereses*, Contra las herejías, en la cual

³⁹¹ Ibídem, p. 141.

rebate principalmente el gnosticismo de los valentinianos. Estos "padres apostólicos" componen un sistema filosófico-teológico absoluto y no son otros que aquellos que controlaron dos siglos después la iglesia "ortodoxa", ordenando destruir todos los escritos que no fueran los "oficiales". Afortunadamente para la humanidad alguien escondió y salvó de la destrucción los libros prohibidos. Según cita Eisler, el profesor Helmut Koester de la Universidad de Harvard, considera estos manuscritos recientemente descubiertos más antiguos que los Evangelios del Nuevo Testamento. En ellos encontramos la misma idea defendida por Jesús, que fue la causa de que fuera agraviado por el clero hebreo y de su muerte, y es que para acceder a la divinidad no es necesario hacerlo a través de la vía jerárquica de la iglesia, por el jefe supremo, sino a través de la gnosis, o conocimiento interior de uno mismo. También nos confirman estos textos el hecho de que María Magdalena fuera una de las figuras más relevantes en las primeras etapas del cristianismo. En el *Evangelio de María* puede leerse cómo, tras la muerte del Maestro, la líder cristiana María Magdalena desafía la autoridad de Pedro como cabeza de la nueva jerarquía religiosa. Elaine Pagels, en *Los Evangelios Gnósticos* comenta las implicaciones políticas y sociales que tiene la religión, y así "cuando los cristianos gnósticos y ortodoxos discutían acerca de la naturaleza de Dios, al mismo tiempo debatían el tema de la *autoridad espiritual*".³⁹² El hecho de que María se opusiera a Pedro, significa asimismo que los gnósticos la adoptan como su prototipo y desafían de esta manera la autoridad de aquellos sacerdotes y obispos

³⁹² PAGELS, E.: *Los evangelios Gnósticos.*, trad. Jordi Beltrán. Crítica, Barcelona, 1982, p. 75

que proclaman ser los sucesores de Pedro. Así, pues, podemos comprobar que, en contraste con la iglesia jerarquizada de Pedro, existían otras comunidades cristianas, como la mayoría de los gnósticos, que no jerarquizaban a sus miembros en "órdenes" superiores e inferiores, y que admitían a las mujeres como discípulas, fundadoras e incluso líderes del cristianismo más primitivo. Para los cristianos androcráticos estas prácticas eran despreciables, así es que en el siglo II después de Cristo, el cristiano ortodoxo Tertuliano escribe en contra de esta igualdad entre los miembros de estas sectas. Pero lo que más enfurecía a Tertuliano, puesto que amenazaba las bases mismas de la infraestructura jerárquica que él y sus obispos trataban de imponer en la Iglesia, era la posición igualitaria de las mujeres y, todavía más, la idea de lo divino como femenino, que estos grupos defendían. "Tertuliano", escribe Pagels, "protesta especialmente contra la participación de 'aquellas mujeres entre los herejes' que compartían posiciones de autoridad con los hombres".³⁹³ Los seguidores de Valentino y Marcos aún recordaban a la Diosa como Madre y Dadora de Todo y la invocaban como "Silencio místico y eterno", "Gracia" o "Sabiduría incorruptible", de la que nace la Mente del Universo. Todas estas "herejías" –así consideradas por los cristianos oficiales u "ortodoxos"- que encontramos en numerosos textos gnósticos proceden de aquella religión primitiva adoradora de la Diosa, que personificaba la sabiduría divina como mujer, como todavía hoy nos lo recuerdan los vocablos femeninos tales como *hokhmah* en hebreo o *sophia* en griego, ambos con el significado de 'sabiduría' o 'conocimiento divino'. Pagels se pregunta si los

³⁹³ *Ibidem*, p. 85.

intérpretes primitivos entendieron por Sabiduría el poder femenino en el que se "concibió" la creación de Dios, ya que según uno de los maestros "el doble significado del término concepción -físico e intelectual- sugiere esta posibilidad: 'La imagen del pensamiento (*ennoia*) es femenina, dado que...(ella) es un poder de concepción"'.³⁹⁴ Los gnósticos se mantuvieron muy próximos a la Iglesia en teología trinitaria, su fe era la de la Iglesia, mientras que en lo que atañe a la creación, a la antropología y a la cristología, defendieron teorías muy diferentes. Esta diferencia con los evangelios oficiales se debe a una mayor apertura hacia el helenismo, en particular hacia el platonismo, además de hacer del Antiguo Testamento una exégesis más profunda que los eclesiásticos. Hans Jonas,³⁹⁵ uno de los investigadores de los textos de Nag Hammadi cree que el gnosticismo nació de un cambio de actitud ante la existencia. Sostiene que la apatía política y el estancamiento cultural de la época llevó a mucha gente a sentirse alienada del mundo en que vivía y buscar una salvación por la vía religiosa que le ayudara a escapar del encierro existencial. Algunos autores señalan que los valentinianos formaron el eslabón que une el platonismo antiguo con el neoplatonismo. En lo que coinciden la mayoría de los autores en la actualidad es que el gnosticismo obtiene sus fuentes de varias y diversas tradiciones. Tanto para Valentino como para otros maestros gnósticos, la deidad debía contener los dos principios, femenino y masculino. Algunos defendían la femineidad del Espíritu Santo, de cuya unión con el Padre nació el Hijo: Cristo. Uno de los textos encontrados en Nag Hammadi, *Sobre el origen del mundo*

³⁹⁴ *Ibidem*, pp. 97-98

³⁹⁵ JONAS, H.: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía: de la mitología a la filosofía mística*, trad. Jorge Navarro Pérez, Institució Alfons el Magnànim, Diputació

señala que cuando Dios se jacta ante los ángeles de ser el único Dios, peca contra todas las cosas inmortales, puesto que la humanidad iluminada, inmortal, existe antes que él. Otro de ellos, La *Hipóstasis de los arcontes* describe a Eva como principio espiritual que a través de la serpiente como instructora salva a Adán de ser engañado por un Dios celoso y arrogante que tiene miedo de perder el poder que ha robado a la mujer. No es de extrañar que "las enseñanzas de Jesús y sus seguidores se percibieron como altamente peligrosas, pues socavaban la autoridad de orden divino del hombre sobre la mujer en que se fundamenta la familia patriarcal",³⁹⁶ tanto para las autoridades hebreas como romanas. Las interpretaciones gnósticas quebrantaban los cimientos de la estructura familiar, tanto romana como judía, que subordinaba a la mujer. "Si consideramos a la familia como un microcosmos del mundo más vasto –y como el único mundo que un niño pequeño y dócil conoce-, " señala Eisler, "esta 'falta de respeto' hacia la familia de dominio masculino en la cual la palabra del padre es ley, puede considerarse como una amenaza grave a un sistema basado en la jerarquización respaldada por la fuerza".³⁹⁷ En una carta atribuida a Clemente, Obispo de Roma en los años 90-100, como portavoz de la iglesia romana, comunica a la comunidad cristiana que ha despojado de su poder a ciertos líderes por no reconocer al Dios de Israel como único gobernante de todas las cosas, el cual delega su autoridad en gobernantes de la tierra, como son los obispos, sacerdotes y diáconos. Y advierte que "quienquiera que rehúse 'doblar el cuello' y obedecer a los líderes de la iglesia es culpable de

de València, Valencia, 2000.

³⁹⁶ EISLER, R., op. cit., p. 145.

³⁹⁷ *Ibidem*.

insubordinación contra el mismísimo amo divino".³⁹⁸ Ignacio de Antioquía, en Siria, a más de 1.600 kilómetros de Roma, defiende este mismo principio de que la política y la religión forman una unidad inseparable. Por el contrario, alcanzar la gnosis entraña llegar a conocer la fuente verdadera del poder divino, conocerse a sí mismo, "conocer a sus verdaderos Padre y Madre".³⁹⁹ La gnosis, señala Pagels, "brinda nada menos que una justificación teológica de la negativa a obedecer a los obispos y sacerdotes".⁴⁰⁰ Las contradicciones entre unos y otros, con respecto a la mujer, son reflejo, según la autora, de una época de transición social y de las diferentes influencias culturales que habían heredado las diferentes iglesias. En Grecia y Asia Menor las mujeres participaban con los hombres en los cultos religiosos, además practicaban profesiones como la educación o la medicina.

Riane Eisler encuentra interesantes similitudes entre nuestra época y el comienzo de la caída del poderoso Imperio Romano: "Ambos son periodos de lo que los teóricos del 'caos' llaman estados de desequilibrio creciente de sistemas, tiempos en que pueden suceder cambios sin precedentes e imprevisibles en los sistemas".⁴⁰¹ Resalta la autora que en ambos periodos se da un conflicto entre androcracia y gilania como consecuencia del resurgimiento gilánico, que puede conducir a la transformación de sistemas. Para decirlo en términos de Prigogine, fluctuaciones que en un principio son insignificantes pueden determinar la transformación de sistemas. Según esta teoría, el cristianismo temprano que surge en aquella pequeña provincia –Judea-, en los confines

³⁹⁸ PAGELS, E., op. cit., p. 75.

³⁹⁹ *Ibíd.*, p. 79.

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, p. 80.

⁴⁰¹ EISLER, R., op. cit., p. 146.

del Imperio Romano, sería una mínima fluctuación, cuyo potencial para nuestra evolución cultural adquiere un nuevo significado, tanto en su dirección como en su intensidad. Como suele ocurrir en la teoría de sistemas donde todo está interconectado, vemos que en la propia Roma se estaba dando un resurgimiento gilánico:⁴⁰² los niños y niñas de la aristocracia empezaban a ser educados en igualdad, y también en las clases altas, las mujeres se incorporaban cada vez más a la vida pública. Surgen también contra el sistema androcrático la rebelión de esclavos y de las provincias marginales; pero "a medida que las jerarquizaciones androcráticas basadas en la fuerza eran desafiadas, mientras los primeros cristianos abrazaban la causa de la no violencia y hablaban de compasión y paz, Roma se hacía aún más despótica y violenta",⁴⁰³ lo que hizo fracasar este movimiento gilánico que se había atrevido a desafiar esta poderosa y sangrienta sociedad. Tampoco en el seno del cristianismo pudo triunfar la gilania. La mayoría de las comunidades cristianas aceptaron como canónica la carta pseudo-paulina de Timoteo, que enfatiza y exagera "el elemento antifemenino de las opiniones de Pablo: 'La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión'",⁴⁰⁴ quedando expresamente condenada la participación de las mujeres en el culto y tachados de heréticos los grupos que no lo asumieran de este modo. También Clemente, obispo de Roma, se dirige a la iglesia de corintio diciendo que las mujeres deben permanecer

⁴⁰² En la base de este resurgimiento debemos señalar la cultura etrusca, siglos VII y VI a.C., de la que la romana deriva. La mujer etrusca gozaba de una mayor consideración y libertad que la romana o la griega. Era instruida, participaba de los banquetes, recostada sobre el mismo *Kline* (triclinio) de su hombre, y asistía a los juegos deportivos y a los espectáculos. Tenía derecho a un nombre propio y podía incluso transmitir su apellido a los hijos, especialmente en las clases sociales más altas.

⁴⁰³ EISLER, R., op. cit., p. 147.

⁴⁰⁴ PAGELS, E., op. cit., p. 108.

sumisas a sus esposos. Asistimos a una regresión a la androcracia más represiva que excluye de la vida digna a una mitad de la humanidad y se separa del evangelio original de amor predicado por el cristianismo. No obstante utilizan este evangelio para justificar las torturas y derramamientos de sangre llevados a cabo por fieles cristianos contra otros. Lo que comenzó como un culto místico menor, llegó a ser la nueva religión occidental, que ha configurado gran parte de nuestra historia de Occidente. Una vez más la impronta de los vencedores intenta borrar toda huella del pueblo derrotado y ahora es el Santo Imperio Romano el que se erige sobre las ruinas del Imperio Romano. Hacia el año 200 el cristianismo de corte jerárquico y basado en la violencia, contra el cual se había rebelado Jesús, contaba ya con bastantes conversos, sólo hizo falta la conversión del emperador Constantino para que se convirtiera en el servidor oficial del estado. A partir de entonces la tortura y la muerte se convierten en medios cotidianos para la cristianización de Europa, y sobre todo para erradicar la herejía y todo tipo de información herética que pudiera amenazar el nuevo orden androcrático. Así es como los evangelios gnósticos y otros textos similares, que hasta entonces habían circulado libremente en las comunidades cristianas, fueron destruidos como herejías por quienes ahora se llamaban a sí mismos la iglesia ortodoxa, la única considerada oficial o legítima. Eisler considera una ironía que el estigma de herético se conceda justamente a aquellos cristianos que vivieron en comunidades en las cuales hombres y mujeres vivían y trabajaban como Jesús había ordenado, practicando el *ágape* o amor fraternal. Pero en estos momentos en que los hombres usaban el cristianismo para establecer su poder era necesario que el contenido del cristianismo encajara perfectamente con el molde

androcrático. Con el paso de los años, la cristianización de los paganos europeos escribe Eisler, "se convirtió en la excusa para restablecer firmemente una vez más el lema dominador de que el poder hace el derecho. Esto no sólo requería la derrota o conversión forzosa de todos aquellos que no abrazaban el cristianismo oficial; también requería la destrucción sistemática de templos, altares, 'ídolos' 'paganos' y la clausura de las antiguas academias griegas donde la investigación 'herética' aún proseguía...hasta el Renacimiento, más de mil años después, cualquier expresión artística o búsqueda de conocimiento empírico que no fuera 'bendecida' por la Iglesia era prácticamente inexistente en Europa".⁴⁰⁵ Esta destrucción sistemática alcanzó también, fuera de Europa, al que fuera el último depósito de conocimiento antiguo: la gran biblioteca de Alejandría. Libres de todo testigo, los jefes de la nueva Iglesia ortodoxa alzaban en sus ritos "el antiguo Cáliz, ahora convertido en el copón de la Sagrada Comunión lleno con la sangre simbólica de Cristo, pero en el hecho, la Espada estaba ascendiendo nuevamente por encima de todo. Bajo la espada y el fuego de la alianza de la Iglesia y las clases gobernantes no sólo caían los paganos, como los mitracistas, judíos o devotos de las antiguas religiones misteriosas de Eleusis y Delfos, sino también cualquier cristiano que no se sometiera y aceptara su regencia".⁴⁰⁶ Y es de esta manera como las diferentes sectas gnósticas, pasan a formar parte del grupo de los "herejes". No tanto por sus discrepancias en asuntos tan concretos como la organización de la autoridad o la participación de las mujeres, como por su perspectiva religiosa fundamental, que era la antítesis de la defendida por la iglesia institucional: mientras

⁴⁰⁵ EISLER, R., op. cit., p. 150.

que para los ortodoxos Dios es principio y fin de todas las cosas, único fundamento, para los gnósticos esto mismo es el hombre. Como podemos ver, ya en el siglo II, algunos gnósticos defendían la misma tesis que en el siglo XIX defendiera Feuerbach, y en la actualidad nosotros, de que la teología en realidad es antropología, es una búsqueda del hombre, un autoconocimiento o percepción íntima. Algunos gnósticos llegaron a afirmar que fue la humanidad la que creó a Dios "y de esta manera, partiendo de su propio potencial interior, descubrió por sí misma la revelación de la verdad".⁴⁰⁷

En nombre de la que se erigió a sí misma como Iglesia ortodoxa, con el fin de divulgar el evangelio de amor de Jesús, organizaron santas Cruzadas, cazas de brujas, la Inquisición, y tantas otras barbaridades; "y así, irónicamente, la revolución de no violencia de Jesús, en el curso de la cual él murió en la cruz, se convirtió en el gobierno por la fuerza y el terror",⁴⁰⁸ constituyendo un gran retroceso moral. "En lugar de continuar siendo una amenaza al orden androcrático establecido", escribe Eisler, "el cristianismo se transformó en lo que prácticamente todas las religiones de este mundo, lanzadas en nombre de la iluminación y la libertad espirituales, han llegado a ser: una vía poderosa para perpetuar ese orden".⁴⁰⁹ Como en todos los sistemas autoritarios absolutos, en nombre de la religión se roba, se mata y luego se crea una nueva legalidad a su imagen y semejanza. Se crea un nuevo dios mediante correcciones de la imagen y de los valores anteriores, una nueva justicia y una nueva filosofía.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 151.

⁴⁰⁷ PAGELS, E., *op. cit.*, p. 173.

⁴⁰⁸ EISLER, R., *ibidem*.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

EL TRÁGICO SALTO DE UNA RELIGIÓN COMO JUEGO A UNA RELIGIÓN COMO SISTEMA CERRADO. FRAGILIDAD DE LOS SISTEMAS.

Podemos decir con Caillois que este nuevo orden fundamental es una perversión de aquel primer "juego" de la vida, de religiosidad interna, de creatividad. Es decir, el fundamentalismo ha contaminado la realidad, ha anulado su razón de ser. Ha reemplazado la realidad de la vida por esa otra "realidad" más pura, para ellos, que es la metafísica, que subordina y hace a la primera una realidad de segunda. Roger Caillois, en su obra *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*,⁴¹⁰ lleva a cabo un análisis de los juegos que nos puede ayudar a comprender este tipo de perversiones. El juego es una actividad libre, incierta, improductiva, etcétera, que terminará por convertirse en instrumento de cultura para ejemplificar los valores morales e intelectuales. Caillois divide los juegos en cuatro tipos: los de competencia –que denomina *Agon*–, los de suerte –*Alea*–, los de simulacro –*Mimicry*– y los de vértigo –o *Ilinx*. Reconoce como característica de todos los juegos que se trata de una actividad libre, separada, incierta, improductiva, reglamentada y ficticia. Pero en cuanto el juego adquiere lo que Caillois llama una "existencia institucional", las reglas se hacen inseparables del juego, formando con él su naturaleza y transformándolo en instrumento de cultura fecundo y decisivo. Reconoce en el origen del juego una libertad primordial, una necesidad de relajamiento, de distracción y fantasía, la cual constituye su motor y permanece en el origen de formas más complejas y organizadas. La capacidad primaria de improvisación y alegría, que el autor llama *paidia* (juego de los niños) se

⁴¹⁰ CAILLOIS, R.: *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, trad. Jorge Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1986.

conjuga con el gusto por la dificultad gratuita, que llama *ludus*, hasta llegar a juegos a los que se les puede atribuir una virtud civilizadora, puesto que llegan a ejemplificar los valores morales e intelectuales de una cultura, a precisarlos y a desarrollarlos. "El ludus", escribe Caillois, "da ocasión a un entrenamiento, y normalmente desemboca en la conquista de una habilidad determinada, en la adquisición de una maestría particular".⁴¹¹ Y continúa más adelante: "Los juegos no alcanzan su plenitud sino en el momento en que suscitan una resonancia cómplice...pronto se constituyen en pretextos de concurso o espectáculo".⁴¹² Descubre cuatro actitudes distintas en el juego: "la ambición por triunfar gracias al solo mérito en una competencia reglamentada (*agon*), la renuncia de la voluntad en beneficio de una espera ansiosa y pasiva del fallo del destino (*alea*), el gusto por adoptar una personalidad ajena (*mimicry*) y, finalmente, la búsqueda del vértigo (*ilinx*)".⁴¹³ El juego ofrece a esos poderosos instintos una satisfacción formal, ideal, limitada y mantenida al margen de la vida corriente. Pero, se pregunta Caillois, qué ocurre con él cuando se rechaza toda convención, cuando el universo del juego ya no es estanco. En definitiva: ¿qué ocurre cuando se contamina con el mundo real, en donde cada movimiento trae consigo consecuencias inevitables?. A cada una de las manifestaciones fundamentales corresponde una perversión específica, que es consecuencia de la falta de prudencia y protección. Entonces ocurre que cuando se da un giro hacia el dominio absoluto del instinto, "la tendencia que lograba engañar a la actividad aislada, protegida y en cierto modo neutralizada del juego se extiende a la vida corriente y

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 68.

⁴¹² *Ibidem*, p. 83.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 88.

es proclive a subordinarla hasta donde puede a sus exigencias propias".⁴¹⁴ De esta manera, lo que antes era evasión se convierte en obligación; lo que era diversión, ahora es pasión, obsesión y causa de angustia. En el *Ilinx* se satisface el deseo de ver la estabilidad y el equilibrio del cuerpo por un momento descompuestos, el deseo de evadirse de la tiranía de la percepción y provocar la pérdida de la conciencia. Los aparatos giratorios o de caída de los parques de atracciones o recintos feriales están independientes del mundo real, cesan en cuanto la máquina se detiene y no dejan al jugador más huella que un fugaz aturdimiento. El vértigo físico extremo es tan difícil de obtener como peligroso de sentir. Por eso cuando se busca la pérdida de conciencia o la desorientación de la percepción para evadirse en la vida cotidiana, el juego adopta formas muy diferentes de las de los aparatos giratorios, de velocidad o de caída del universo cerrado y protegido del juego. Para adaptar el vértigo a la vida cotidiana, es necesario pasar de los efímeros efectos de la física a los poderosos y oscuros efectos de la química, los cuales se buscan en las drogas o el alcohol. Pero ahora la vorágine ya no está fuera de la realidad sino instalado en ella, y allí se desarrolla. Al igual que el vértigo físico, la embriaguez y la euforia descomponen pasajeramente la estabilidad de la visión y la coordinación de los movimientos; también liberan del peso del recuerdo, de las angustias de la responsabilidad y de la presión del mundo. Pero el vértigo producido por la química no acaba con la exaltación, sino que al crear cierta necesidad permanente y una ansiedad insoportable, lenta pero duraderamente altera el organismo. De esta forma hemos llegado al extremo opuesto del juego,

⁴¹⁴ *Ibidem*.

actividad siempre contingente y gratuita. "Mediante la embriaguez y la intoxicación", dice Caillois, "la búsqueda de un vértigo hace irrupción creciente en la realidad, y es tanto más extensa y perniciosa cuanto que suscita un hábito del cual se experimenta el desconcierto buscado".⁴¹⁵ Si el juego consiste en ofrecer a esos instintos –competencia, búsqueda de la suerte, simulacro, vértigo- una satisfacción positiva y creadora, ha de llevarse a cabo en condiciones ideales y circunscritas como son las reglas del juego, pues abandonados a sí mismos esos instintos pueden tener consecuencias irreparables. Los juegos, según Caillois, disciplinan los instintos y les imponen una existencia institucional. "La alianza de la *mimicry* y del *ilinx*", escribe el autor, "da lugar a un desencadenamiento irremisible y total que, en sus formas más claras, aparece como lo contrario del juego, quiero decir como una metamorfosis indecible de las condiciones de la vida: por carecer de orientación imaginable, la epilepsia provocada de ese modo parece imponerse por tan amplio margen en autoridad, en valor y en intensidad al mundo real como el mundo real se impone a las actividades formales y jurídicas, protegidas de antemano, que constituyen los juegos sometidos a las reglas complementarias del *agon* y del *alea* y que están, por su parte, enteramente orientados. La alianza del simulacro y del vértigo es tan fuerte y tan irremediable que pertenece naturalmente a la esfera de lo sagrado y tal vez constituye uno de los resortes principales de la mezcla de horror y de fascinación que lo determina".⁴¹⁶ Según el autor, la estabilidad de los juegos es infinitamente superior que la de los imperios o las instituciones, pues poseen la permanencia de lo insignificante. ¿Podríamos decir

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 99.

asimismo que la estabilidad de las sociedades agrarias fue consecuencia de su "insignificancia", de su no institucionalización?. Los imperios y la mayoría de las instituciones desaparecen porque no *son*, y porque no *son* necesitan *ostentar*, *parecer*: formas sin contenido, estereotipos sin sustancia. En los juegos se complementan su estabilidad y su universalidad. Dependen de la cultura en la que se practican y reflejan las creencias de aquella. Además, señala Caillois, los juegos crean hábitos y provocan reflejos, por lo que se da una importante interdependencia entre los juegos y sus culturas. Pone el ejemplo de un importante juego que se practica en Argentina en el que los jugadores se expresan para evocar algunos nombres, sin pronunciarlos, de cosas que sólo su compañero debe adivinar, evitando por todos los medios que el enemigo comprenda el mensaje. Este juego pone de manifiesto ciertos hábitos mentales que contribuyen a dar a la vida ordinaria de ese país su carácter original, como son el recurso a la alusión ingeniosa, tendencia al engaño, mitad en broma mitad en serio, una facundia en la que es difícil encontrar la palabra clave, etcétera. También la poesía, la pintura o el simbolismo, el arte en general expresan sin nombrar, porque dicen de lo inefable. La diferencia radica en que mientras que en aquel juego, aún conociendo el nombre, la intención es no pronunciarlo, en el arte, por el contrario la intención es decir y comunicar algo que todavía no tiene nombre. Mientras que en el juego se evita pronunciar la palabra con el fin de que el enemigo no se entere y pueda ganar la partida, en el caso del arte o de las religiones –no fundamentalistas, claro está-, el engaño, que estaría también admitido, sería como una mentira de mentira, es decir, sin

⁴¹⁶ *Ibidem*, pp. 131-132.

intención de engañar, sino como consuelo, como creación. Pero ambas actividades, la del juego y la del arte son experiencias creativas. Gracias a la etnografía sabemos el uso tan generalizado de las máscaras en las sociedades primitivas. "En todas partes", escribe Caillois, "se concede a esos instrumentos de metamorfosis una importancia extrema y religiosa. Aparecen en la fiesta, interregno de vértigo, de efervescencia y de fluidez, donde todo el orden que hay en el mundo es abolido pasajeramente para resurgir revitalizado".⁴¹⁷ Y continúa más adelante: "En ocasión de la fiesta, la danza, la ceremonia y la mímica son tan sólo una entrada en materia. El prelude inaugura una excitación que luego no puede sino aumentar. Entonces el vértigo sustituye al simulacro".⁴¹⁸ La Cábala, por ejemplo, intenta, a través de cálculos supersticiosos, hallar el sentido de sus propias conjeturas. Así es como, por jugar al fantasma, uno se convierte en fantasma. Se abandonan a espíritus que sólo existen en sus creencias y así experimentar su brutal potencia. Para ello recurren a estrategias varias como son el ayuno, las drogas o bien la música monótona o estridente. El desorden se constituye en regla, se invierten las normas por la presencia contagiosa de las máscaras y el vértigo compartido se convierte en el objetivo primordial o fundamento último de una sociedad poco consistente. Poco consistente puesto que necesita de ese vértigo compartido para dar coherencia a su frágil y sombría vida de carácter casi exclusivamente privada e incomunicada. Si bien la búsqueda de estos trances para sentir e infundir miedo triunfan principalmente en la fiesta, los encontramos también en la vida cotidiana, en las instituciones políticas o religiosas que se sustentan en el prestigio o

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 147.

popularidad nacido de una fantasmagoría. Según Caillois, "un resorte idéntico actúa bajo la diversidad de los mitos y de los rituales, de las leyendas y de las liturgias".⁴¹⁹ El uso de la máscara suele ir acompañado de experiencias de posesión, de enlace con los antepasados, los espíritus y los dioses; y provoca en su portador una excitación de tránsito y transformación. "En todo caso", dice el autor, "favorece el desbordamiento de los instintos, la invasión de fuerzas temidas e invencibles. Sin, duda el portador no se engaña en un principio, pero rápidamente cede a la embriaguez que los transporta. La conciencia fascinada se abandona por completo al desasosiego que suscita en él su propia mímica".⁴²⁰ Recordemos la importancia que Caillois da a la alianza de la mimesis como simulacro y del vértigo. Se da una convivencia entre el vértigo o miedo a no-ser, y esa necesidad de desordenarse, a través de la máscara, para ser-lo-que-se-era. El ser-lo-que-se-era está en el ser-actual, es decir que está actualizado, pero sin llegar al no-ser, sin límite o siempre más acá del no-límite, infinito. Además del vértigo engendrado en la participación ciega y sin objeto, existe la embriaguez para difundir el terror y la angustia, como vemos en sistemas totalmente dominadores, por ejemplo en las dictaduras y religiones fundamentalistas, que utilizan el más allá o fin último como un instrumento de gobierno. Las cofradías secretas utilizan la máscara para inspirar terror a los extraños y ocultar la identidad de sus fieles. Los ritos de iniciación a menudo consisten en desvelar al joven que pasa del ámbito de la pubertad al de la edad adulta la naturaleza humana de las máscaras; descubre su falsedad y se hace

⁴¹⁸ *Ibíd.*

⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 150.

⁴²⁰ *Ibíd.*, p. 161.

cómplice de la misma. Ahora ya no siente terror ante las apariciones de las máscaras, sino que es él mismo quien infunde el miedo a los de fuera. Cuando estos ritos se constituyen en hermandades suele haber, dice Caillois, una segunda iniciación. Se trata de hermandades muy jerarquizadas y secretas, en las cuales "los actos conminatorios y brutales de los afiliados intentan reforzar el terror supersticioso de sus víctimas. De esa manera la alianza vertiginosa del simulacro y del trance en ocasiones se orienta hacia una mezcla perfectamente consciente de engaño e intimidación. En ese momento emana de ello un tipo particular de poder político".⁴²¹ En la civilización progresiva se da una sustitución de la relación *ilinx-mimicry* por la otra pareja *agon-alea* –competencia y suerte. Sean ambas relaciones causa o consecuencia la una de la otra, afirma Caillois que "cada vez que una cultura elevada logra surgir del caos original, se aprecia una considerable regresión de las potencias del vértigo y del simulacro".⁴²² En unas culturas las técnicas del vértigo evolucionan hacia el dominio y el método, mientras que en otras se da una transición lenta y duradera en la que conviven el dios frenético y el dios soberano garante de la norma. En Grecia los cultos orgiásticos también recurren a la danza, el ritmo y la embriaguez para conseguir el éxtasis; pero al fin son vencidos: "Orfeo no trae del mundo subterráneo a la esposa muerta. Se empieza a saber que la muerte no perdona y que no hay magia que pueda triunfar sobre ella...los filósofos exponen las leyes del Cosmos y del Destino".⁴²³ La hipótesis de Caillois sobre la desaparición de la máscara es la siguiente: "el sistema de iniciación y de la

⁴²¹ *Ibíd.*, p. 163.

⁴²² *Ibíd.*, p. 165.

⁴²³ *Ibíd.*

máscara sólo funciona si hay coincidencia precisa y constante entre la revelación del secreto de la máscara y el secreto de usarla a su vez para lograr el trance divinizante y para aterrorizar a los novicios. Así, también el conocimiento y su empleo están vinculados estrechamente. Sólo quien conoce la verdadera naturaleza de la máscara y del enmascarado puede adoptar la apariencia formidable. Sobre todo no se puede sufrir la influencia, cuando menos no sufrirla en el mismo registro y con la misma emoción de pánico secreto, cuando se sabe que se trata de un simple disfraz. Ahora bien, en la práctica no es posible ignorarlo durante mucho tiempo. De allí una fisura permanente en el sistema, al que debe defenderse contra la curiosidad de los profanos mediante toda una serie de prohibiciones y de castigos, esta vez de lo más reales".⁴²⁴ Este resultado lo podemos ver con frecuencia en las hermandades jerarquizadas, en las que los miembros de un nivel no conocen los secretos del superior jerárquico, al cual consideran sobrenatural. "Como tendencias reconocidas, honradas y dominantes, el reino de la *mimicry* y del *ilinx*, en efecto, está condenado en cuanto el espíritu logra la concepción del Cosmos, es decir, de un universo ordenado y estable, sin milagros ni metamorfosis. Ese universo aparece como el terreno de la regularidad, de la necesidad, de la medida y, en una palabra, del número. En Grecia, la revolución es perceptible".⁴²⁵ Aunque en las sociedades actuales la máscara ya no se lleva más que en contadas ocasiones, la *mimycrj*, por el contrario, está infinitamente distribuida, sirve de soporte o de compensación a las nuevas normas que rigen a la sociedad, que hace que haya desposeídos que no logran alcanzar las metas que otros por

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 176.

herencia y sin mérito alguno ya poseen. Entonces los imitan – reina por un día-, juegan al azar para alcanzar lo que nunca van a conseguir con un mísero sueldo, etcétera. El vértigo ejerce su gran atracción mediante la embriaguez que procuran el alcohol y las drogas. Caillois trata de demostrar cómo se aparejan los resortes fundamentales de los juegos para justificar su doble análisis: "Por una parte, el vértigo y el simulacro, que tienden concertadamente a la enajenación de la personalidad, tienen preponderancia en cierto tipo de sociedad, de la que, por lo demás, no se excluyen ni la emulación ni la suerte".⁴²⁶ Las teorías matemáticas que pretenden controlar todas las situaciones posibles de un juego lo estropean y anulan su razón de ser. El jugador que conoce la teoría exacta que puede aplicarse a un determinado juego ya no puede disfrutar del placer del mismo. Lo mismo puede ocurrir con la vida bajo los límites de cualquier absolutismo o fundamentalismo, de cualquier positivismo absoluto. El análisis matemático de los juegos "desemboca en una certidumbre y el juego pierde su interés, o bien determina un coeficiente de probabilidad y tan sólo conduce a procurar una apreciación más racional de un riesgo que el jugador asume o no asume, de acuerdo con su naturaleza prudente o temeraria".⁴²⁷ Advertimos una vez más que el orden establecido de una sociedad se vuelve más frágil cuanto más estricto se pretenda, y es entonces cuando las fuerzas del vértigo están al acecho para saltar sobre su víctima. Por todo ello, una sociedad madura será una sociedad, sin héroes, una sociedad en la que triunfen los medios sobre los fines, una sociedad que luche por evitar la angustia existencial fruto de

⁴²⁵ *Ibíd.*

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 211.

⁴²⁷ *Ibíd.*

una personalidad escindida. Pues, como decía Bertolt Brecht, desgraciado aquel país que necesita héroes.

MOVIMIENTOS CICLICOS DE LA HISTORIA

A través de la historia de la humanidad podemos observar fluctuaciones de periodos bélicos, autoritarios, en los que la mujer está reprimida, a otros más pacíficos, libres y creativos, en los cuales la mujer tiene mayores oportunidades de recibir educación y vivir en libertad. Así como los periodos de guerra son periodos en los que se da un gran autoritarismo, por el contrario, en los periodos más pacíficos encontramos una mayor igualdad, evolución cultural y creatividad. Además, si miramos la historia desde una perspectiva holística, con las dos mitades de la humanidad – hombres y mujeres-, Riane Eisler señala que bajo estos movimientos cíclicos subyace otra dinámica, que se corresponde con la dinámica de los procesos de sistemas que se han descubierto en las ciencias naturales. Estos procesos están determinados por lo que los científicos llaman *atractores*,⁴²⁸ que a modo de imanes gobiernan la dinámica de los sistemas. Estos atractores pueden ser "estáticos", que mantienen el equilibrio; "periódicos", que rigen los movimientos cíclicos; y "caóticos" o "extraños", típicos de estados desequilibrados. Las transformaciones de un sistema pueden ser graduales cuando los atractores estáticos pierden parte de su atracción a favor de los periódicos, o pueden darse cambios bruscos a través de atractores caóticos que,

⁴²⁸ Se entiende por atractor aquella instancia a la que cualquier sistema dinámico tiende. Recordemos que un sistema dinámico es un sistema determinista, pero que permite cierta aleatoriedad. Últimamente se están aplicando las teorías del caos al estudio de los sistemas sociales debido a que se encuentran grandes isomorfismos entre éstos y los sistemas físicos, químicos y biológicos.

de multiplicarse con rapidez por todo el sistema, pueden conseguir la formación de un nuevo sistema estable. Estas fluctuaciones inicialmente pequeñas se van complejizando a medida que se van ampliando y bifurcando, de modo que ya no se puede determinar cual será su futuro. Aunque resulta obvio que no se pueden reducir los sistemas sociales a los sistemas químicos o biológicos, sin embargo se encuentran entre ellos grandes isomorfismos en las pautas que gobiernan la estabilidad y el cambio, así que "podemos empezar", escribe Eisler, "a formular una nueva teoría de la transformación cultural o, más específicamente, de un cambio androcrático/gilánico de sistemas. En lugar de ser casuales, las fluctuaciones en la historia registrada pueden considerarse como reflejos de un movimiento periódico del sistema androcrático prevaleciente hacia el 'atractor' de un modelo solidario de organización social".⁴²⁹ Lo femenino ha estado siempre presente en la historia como una fuerza que trata de recuperar, una y otra vez, el lugar que le corresponde. Señala Riane que para comprender esta alternancia cíclica, -ahora estamos en un momento crítico, puesto que un nuevo giro hacia la guerra podría ser el último-, debemos profundizar en los trabajos de historiadores no convencionales que se están preocupando de advertir al mundo de la necesidad de la liberación de la mujer. Uno de estos historiadores, G. Rattray Taylor, en su obra *Sex in History* (El Sexo en la Historia),⁴³⁰ mantiene que existe una correlación entre las oscilaciones históricas que van de actitudes sexualmente permisivas a otras represivas, y las oscilaciones de periodos libres y creativos a otros autoritarios y menos creativos. Lo que subyace a estos ciclos es, en

⁴²⁹ EISLER, R., op. cit., p. 154.

términos del autor, periodos de *matrismo*, o identificación materna y periodos de *patrismo*, o identificación paterna respectivamente. Estos términos utilizados por Taylor son equivalentes a los utilizados por Eisler de *gilania* y *androcracia*. Uno de los periodos históricos que Taylor considera de influencia materna es el de los trovadores del sur de Francia que surge en la época medieval, en el que el amor cortesano y la veneración por las mujeres son tema central en su vida y su poesía. Los trovadores vuelven a erigir a la Virgen María en su patrona, ante la resistencia de la Iglesia al culto mariano. Ésta no sólo teme el poder de aquella temprana religión adoradora de la Diosa, sino también el resurgimiento gilánico manifestado por estos innovadores y progresistas que cantan los valores humanitarios. La Iglesia medieval mantiene a la mujer en una condición de subordinación y silencio, propia del modelo androcrático/dominador. En el manual de los inquisidores aprobado por la Iglesia para la caza de brujas, la mujer es considerada como el origen carnal de todo mal. Estas cazas de brujas eran campañas bien organizadas, llevadas a cabo por la Iglesia y el Estado, para erradicar los brotes gilánicos que cuestionaban, y por tanto amenazaban, la autoridad paterna. Estas cazas, oficialmente aprobadas, sirven una vez más para imponer y mantener el orden androcrático. Una vez más, la única herejía que interesa exterminar a la Iglesia es la identificación materna. Otro periodo en el que se da un resurgimiento de los valores maternos es, según señala Taylor, la era isabelina. Cuando la reina Isabel I asume el trono de Inglaterra, junto a ella empiezan a ascender los valores llamados femeninos, como son la preocupación por

⁴³⁰ TAYLOR, G. R.: *Sex in History*. Thames & Hudson, London, 1953.

los desposeídos, la educación de la mujer o la creatividad. Pero, como podemos ver en la literatura de la época, una vez más la revalidación del control masculino se pone en marcha. Se vuelve a poner en marcha lo que Taylor denomina "el permanente autoengaño de los patristas" al suponer que las normas de conducta están declinando y que, por tanto, es necesario reimponer los valores "paterno-identificados" cueste lo que cueste. El sociólogo David Winter, que estudia la motivación del poder, descubre, a través de mediciones objetivas, una terrible pauta que se repite a lo largo de la historia, y es que las actitudes más represivas hacia las mujeres son precursoras de períodos de guerras agresivas. Otro autor, Theodore Roszak⁴³¹ encuentra asimismo una crisis del dominio masculino antes de la culminación de la violencia y militarismo que lleva a la Primera Guerra Mundial. Roszak señala cómo el movimiento feminista del siglo XIX opuso resistencia tanto a los estereotipos sexuales convencionales como a los ideológicos. Una vez más, rasgos como la ternura, la compasión o el pacifismo son considerados despectivamente como femeninos y se revalidan los propiamente considerados por el sistema androcrático como masculinos, como son la actitud aventurera, bélica y patriótica. En fin, son muchos los autores que corroboran puntos tan importantes como los señalados por Riane Eisler en su obra. Por poner otro ejemplo, el psicólogo David McClelland,⁴³² experto en el estudio de la motivación humana, explora los motivos clave que influyen en el comportamiento humano, como por ejemplo el poder, y descubre que a través de textos literarios se puede predecir el giro que dará la

⁴³¹ Cfr. ROSZAK, B., ROSZAK, Th. (eds.): *Masculine/femenine. Readings in sexual mythology and the liberation of women*, New York, 1969.

⁴³² Cfr. McCLELLAND, D.: *Estudio de la motivación humana*. Trad. Guillermo Solana,

Historia. Comprueba cómo, al igual que sucedía en el neolítico, los valores "blandos" o "femeninos", propios de un modelo solidario de sociedad, impulsan a la creación antes que a la destrucción. También confirma este autor que los periodos en los que resurge el poder agresivo van acompañados de un fuerte autoritarismo. Un abuso de poder unido a una baja afiliación en la sociedad se asocia en las naciones modernas con dictaduras, crueldad, supresión de la libertad y violencia doméstica e internacional. Ahora que los historiadores reconocen que la historia ha sido narrada por los vencedores o grupos dominantes es cuando se empieza a considerar el posible desarrollo de una nueva teoría que incluya esa mitad femenina ausente hasta el momento, es decir, que incluya la totalidad de la sociedad humana. Además de haber observado que en los periodos en que el estatus de la mujer es más elevado se da un resurgimiento cultural, la sociedad se muestra más pacífica y hay mayor preocupación por el bienestar y la igualdad del pueblo. Esto no significa que las mujeres no hayan ayudado a lo largo de la historia a mantener a los hombres y a los valores "masculinos" en el poder, puesto que su rol era asignado androcómicamente, sino que en general el papel de la mujer ha sido siempre menos violento, más compasivo y más cuidadoso que el del hombre. Estos valores "femeninos", más blandos y flexibles, en periodos de ascenso gilánico salen del mundo privado del hogar gobernado por el hombre individual hacia un mundo público más extenso al que ayuda a progresar socialmente. Es por ello que en la actualidad un gran número de historiadores y científicas feministas están reivindicando continuamente la emancipación de la mujer, puesto que ello

va en paralelo con el grado de emancipación de la sociedad. El ejemplo más claro de esta emancipación social lo podemos observar siguiendo los pasos de los movimientos feministas de los siglos XIX y XX. En el ámbito privado del hogar liberaron a las mujeres de poder ser golpeadas legalmente por sus esposos, también de que éste tuviera el control sobre sus propiedades. Abrieron el acceso para la mujer a la educación superior. Como consecuencia de esta llegada de la mujer a profesiones como el derecho o la medicina se humanizó la sociedad en general: surgió el movimiento abolicionista y se modificó el trato a los deficientes mentales. El feminismo moderno, además de mejorar la situación de la mujer, tanto dentro como fuera del hogar, ha mejorado también la de los hombres: esclavos, negros, débiles en general, procurando una sociedad más justa, pacífica e igualitaria. Nos recuerda Riane que al igual que algunas mujeres públicas no aportan valores gilánicos, al tener que demostrar continuamente, para mantenerse en el poder, que no son tan "blandas", cada vez hay más hombres que están trabajando por la conquista de estos valores. Y lo que es más importante, nos advierte de que una regresión hacia la represión de las mujeres sería un signo de que nos encaminamos hacia un nuevo periodo de derramamiento de sangre a través de la guerra. Al igual que ha ocurrido a lo largo de la historia, de nuevo el sistema androcrático responde con un mayor grado de violencia contra las mujeres ante la amenaza de un cambio fundamental provocado por el movimiento de liberación femenina del siglo XX. Cada día crecen en el mundo los casos de agresión contra las mujeres, tanto en la vida real cuanto en la ficción. Los fundamentalistas, tanto cristianos como islámicos, pretenden volver a recuperar los dogmas misóginos. Por último,

recibimos a través de la violenta pornografía el mensaje de que el placer sexual yace en la degradación y humillación del sexo femenino. Hoy en día son muchos los hombres y mujeres que saben que la igualdad sexual, el progreso y la paz son metas que están íntimamente relacionadas, puesto que no es difícil presumir que aquellos hombres educados para dominar a la mujer por ser el sexo "débil", también pretenderán mostrar su "virilidad" conquistando a hombres y naciones más débiles. Ya sea en nombre de Dios o en nombre de la defensa nacional, la guerra refuerza tanto el dominio masculino y la violencia masculina cuanto el autoritarismo, como bien hemos podido, por desgracia, comprobar a través de las potentes dictaduras de este siglo XX. Riane Eisler eleva las siguientes preguntas: "¿debe la actual oscilación hacia atrás acarrear inevitablemente más y más violencia doméstica e internacional y, con ella, más y más represión de las libertades y derechos civiles? ¿No existe realmente escapatoria a otra guerra, ahora una guerra nuclear? ¿Será éste el fin de la evolución cultural que comenzó tan esperanzadoramente en la edad de la Diosa, cuando el poder del Cáliz vivificante aún era supremo? ¿O es que ahora estamos lo suficientemente cerca de alcanzar nuestra libertad para evitar ese fin? En fin, creo sinceramente que es labor de todos reflexionar honestamente sobre este problema. También considero necesario reflexionar sobre la alienación o destrucción individual que se produce cuando falta una de las dos mitades de la persona, que provoca un desequilibrio entre la parte "natural" y la "artificial", o lo que es lo mismo la parte "femenina" y la parte "masculina" que todos poseemos, el *anima* y *animus* jungianos.

PERVERSIONES DE LA RAZÓN SIN INTUICIÓN

La promesa de la Ilustración de liberar la mente humana desde la razón y con ello conseguir una transformación cultural que deje atrás la barbarie del pasado no llegó a cumplirse. La gran evolución tecnológica no ha implicado la evolución cultural a la que aspira la humanidad para alcanzar los ideales de justicia, verdad o paz; y el hombre "racional" continúa oprimiendo y matando a sus congéneres, ahora ya no en nombre de Dios, sino en nombre de la economía o la política. Como tampoco es racional argumentar la desobediencia de Eva al Señor para justificar el dominio masculino sobre las mujeres, ahora se hace en nombre de una ley biológica y/o social. Se ha tenido que llegar a extremos como los de Auschwitz para que la "razón" se haya puesto en tela de juicio, puesto que tanta destrucción no podía significar un avance para la humanidad, sino más bien una regresión. El fracaso de las ideologías seculares progresistas –capitalismo, comunismo- ha provocado una vuelta a los ideales religiosos, incluso, ante el temor de un final caótico, a las enseñanzas fundamentalistas cristianas e islámicas. Eisler expone tres formas de escapar a esta amenaza de crisis global: volver a la visión religiosa que valora más "el otro mundo" que éste; el nihilismo, la desensibilización y la desesperanza que promueve el consumo excesivo de drogas, alcohol, etcétera; y la tercera, que trata de conducir a la humanidad a un pasado imaginario donde se vivía en un "orden natural". Sin embargo, Riane considera infundada esta desesperanza que se sufre en el presente, puesto que no es la naturaleza humana la que nos conduce a una guerra nuclear, sino un modelo dominador de sociedad, que hace un mal uso de la alta tecnología

conseguida. Por tanto, considera que existen alternativas a este sistema basado en el dominio por la fuerza de una mitad de la humanidad sobre la otra, lo cual pone de manifiesto que la transformación de la sociedad occidental iniciada con la Ilustración no ha fracasado, sino que está inconclusa. La emancipación y el progreso son ideas fundamentales de la Ilustración. El universo no es una entidad inmutable gobernada por Dios, ni el hombre ha sido creado a su imagen y semejanza, por lo que tanto la naturaleza como la humanidad pueden mejorarse por el hombre. Esta evidencia rechaza, no tanto la religión, como la proposición androcática que defiende el orden social jerarquizado por ser la voluntad de Dios. Lógicamente las ideas de igualdad y libertad también chocan fuertemente con aquella ideología, puesto que apuntan a una nueva sociedad solidaria y no dominadora. Si bien en un principio los "derechos humanos" amparaban solamente a hombres libres, blancos y con propiedades, poco a poco fueron acogiendo en su seno, por lo menos en teoría, a todos los individuos de la raza humana. Siguiendo la teoría de la transformación cultural, las ideas gilánicas de libertad e igualdad actuaron como atractores que desplazaron el paradigma androcático hacia nuevas ideologías, tales como el capitalismo o el socialismo. Aunque sin duda alguna el capitalismo era preferible a la economía feudal, siguió siendo androcático, pues puso toda su fuerza en la competitividad. Lo mismo ocurrió con el socialismo y el comunismo, movimientos que en un principio intentaron erradicar las diferencias sociales entre los hombres y entre mujeres y hombres y al final acabaron una vez más imperando los hombres y los valores "masculinos". Si estos movimientos, con tan buenas intenciones, fracasaron, ni que decir tiene el peligro que entrañan las ideologías derechistas que defienden

el autoritarismo y el militarismo, tales como la de Hitler en Alemania o las distintas dictaduras vividas en Europa en este siglo que acaba de concluir. Mientras que en las ideologías derechistas el hecho de situar a la mujer en un papel subordinado es una cuestión primordial, las ideologías progresistas que pretenden la igualdad y la paz, no ven, sin embargo, la prioridad de liberar a la mujer, antes que nada, para poder alcanzar sus objetivos. Y es que los progresistas no se han percatado, según expresa Eisler, de "la imposibilidad lógica de crear una sociedad justa e igualitaria mientras continúe existiendo un modelo dominador-dominado de las relaciones humanas. En la medida en que aún no logremos ver que una sociedad igualitaria y la desigualdad entre las dos mitades de la humanidad implica una contradicción, ciertamente parecería que nos ha fallado la razón".⁴³³ La única ideología moderna que lucha cara a cara contra este modelo jerárquico de sociedad es, según Riane, el feminismo, puesto que evita la incoherencia interna de aplicar conceptos tales como la igualdad y libertad solamente a la mitad de una población. El feminismo pretende la libertad e igualdad para toda la humanidad, partiendo del reordenamiento de la institución social más básica, la familia. Además nos advierte de la relación existente entre la violencia masculina contra la esposa y la violencia masculina de la guerra. Feministas del mundo entero hacen un llamamiento a favor de una ética basada en valores "femeninos" como la no-violencia o la solidaridad. Nos recuerda la autora que "la Declaración de 1985 de la Casa Universal de Justicia Baha'i, presentada a los jefes de Estado del mundo, reconoce expresamente que 'la obtención de plena

⁴³³ EISLER, R, op. cit., p. 190.

igualdad entre los sexos' es un requisito para la paz mundial".⁴³⁴ Se hace necesaria y urgente una revisión integral de la realidad que nos ayude a actualizar aquellas ideas del pasado que nos puedan encaminar hacia una sociedad más solidaria. La tecnología moderna puede ser un peligro para nuestra evolución cultural y biológica, por ello es preciso que nos rebelemos contra esa androcracia que está a punto de destruir el planeta; no contra la tecnología en sí, sino contra el mal uso que de ella se hace en una sociedad dominadora. Este choque gilánico que se está produciendo contra el tipo de sociedad dominadora, puede considerarse, dice Riane, "como un proceso de adaptación impulsado por el instinto de supervivencia de nuestra especie".⁴³⁵ Esto puede abrirnos las puertas a la esperanza de que sí tiene sentido luchar por el cambio. Es preciso no olvidar que cuando los líderes elegidos en una democracia fracasan en resolver los problemas del pueblo que les ha elegido, éste busca otros líderes que le ofrezcan soluciones. Como la mente androcrática es jerárquica y está condicionada para relacionar derecho con poder, estas soluciones parecen estar en la mano del más fuerte, por lo que, en tiempos de crisis, el pueblo añora aquel "padre fuerte" de su infancia que se hace cargo de las cosas a cambio de una obediencia leal. El peligro que ahora supondría un totalitarismo global ha sido brillantemente expuesto en obras de ciencia ficción tales como *1984* de Orwell o *Fahrenheit 451* de Bradbury, llevada a la pantalla con gran éxito por François Truffaut.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 192.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 193.

INTERIORIZACIÓN DE LOS MITOS

Olvidar que los mitos han dejado una huella en el espíritu de todos los individuos, que afecta a sus sentimientos más profundos, puede llevarnos a convertir en esencias lo que solamente es fruto de la historia o de nuestra propia creación. Esto es lo que ocurre, como señala José Antonio Marina,⁴³⁶ con los nacionalismos. Como todas las mitologías, los nacionalismos nacen de la invención de los hombres. Lo que ocurre es que nos olvidamos de que somos sus autores y, al volver a encontrarlo, conmovidos por su grandeza o atraídos por su capacidad de manipulación, lo adoramos. Además, y esto es lo más importante, es tal su capacidad de arrastre emocional que con terrible facilidad rompe los límites de la razón. Señala las diferentes etapas en la construcción de la mitología nacionalista: en la primera etapa se busca una "esencia nacional" o mito, como puede ser la lengua, la cultura, la raza o la religión, luego se rellena con aquello que tenga más capacidad para manipular, con lo que más impresione en ese momento, y ya tenemos una fundación hecha retrospectivamente. El nacionalismo no representa el reconocimiento de una nación, sino que por el contrario inventa las naciones donde antes no existían. Este es el mismo proceso que se da en la fundación de las religiones monoteístas o cualquier sistema totalitario. Tanto el reino del terror como el intento de exterminar poblaciones no es algo nuevo perteneciente a los totalitarismos modernos, sino que éstos son "la culminación lógica de una evolución cultural basada en el modelo dominador de organización social".⁴³⁷ "El estado totalitario del siglo XX", señala Riane, "es el sucesor

⁴³⁶ MARINA, J. A.: *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000.

⁴³⁷ EISLER, R., op. cit., p. 205.

moderno de la ciudad-estado teocrática de la antigüedad...y las élites de las jerarquías fascistas y comunistas de estados totalitarios son esencialmente las sucesoras de las antiguas castas dominadoras de guerreros/sacerdotes. Ambas reclaman una línea directa y exclusiva con la Palabra –sea la Palabra de Dios, Marx, el Führer, Stalin o Mao. Asimismo, ambas reclaman el derecho exclusivo a interpretar esa Palabra por medio de la ley e imponerla a través de la fuerza o la amenaza de la fuerza".⁴³⁸ Los gobernantes fascistas o comunistas, al igual que en las teocracias androcáticas, se arrojan tanto el poder espiritual como el temporal, por lo que no toleran la más mínima desviación de la "fe verdadera". La obediencia y la conformidad, como en las religiones androcáticas, son las virtudes supremas; y el uso de la violencia está al servicio de la ideología oficial. Los medios de comunicación están estrictamente controlados en estos sistemas totalitarios. Otro rasgo común con las sociedades de la antigüedad androcática es la gran tendencia que existe en las sociedades totalitarias modernas a la fabricación de mitos: "en la Alemania nazi", dice Eisler, "Adolfo Hitler, un hombre de cabello oscuro y poco agraciado, fue exitosamente mitologizado como el Führer, el líder fuerte de los 'racialmente puros', rubios, de ojos azules y hermosos superhombres arios...Tanto en las mitologías comunistas como fascistas podemos observar exactamente los mismos procesos que fueron utilizados durante la primera toma de posesión androcática para colocar a la realidad cabeza abajo. No sólo fueron creados nuevos mitos sino también nuevos símbolos. Por ejemplo, la svástica y la hoz y el martillo han sido en el siglo XX casi tan poderosos para

⁴³⁸ *Ibidem.*

movilizar a los hombres en cruzadas y guerras 'santas' como lo fue el símbolo de Cristo en la Cruz".⁴³⁹ Los mitos nazis son un retorno a la mitología de las invasiones indoeuropeas porque su realidad también es la misma. Con la matanza en masa de los judíos se repite lo que hicieron los Kurgos en sus invasiones para obtener riquezas: matar, robar y saquear. El control y rígido dominio masculino sobre la mujer que resurge en la Alemania nazi es también un retroceso a las normas kurgas. La fuerte reacción del romanticismo contra la racionalidad absoluta, lejos de contribuir a su erradicación, distorsiona los hechos y favorece su perpetuación. La crisis del hombre moderno se caracteriza, según señala Erich Neumann, "por la nítida separación entre los sistemas, por la escisión entre la conciencia y el inconsciente, por su neurosis y por su incapacidad para la auténtica transformación creadora y totalizante".⁴⁴⁰ Así como en las culturas primitivas, al encontrarse más abiertas al inconsciente, están más predispuestas a acoger lo que viene de fuera, "la represión que acompaña a la rigidez de conciencia", continúa, "potencia la creación de un submundo dotado con una peligrosa carga emocional y que pugna por irrumpir destructivamente en el mundo dominante. En este submundo se constela todo aquello que se opone al dominio de los vencedores: los dioses derrotados y reprimidos, los daimones y titanes, etcétera. Más, como el propio mito afirma, con esta represión no se consigue que esas potencias se transformen; lo único que se logra es mantenerlas encadenadas durante cierto tiempo. Un buen día, cuando los dioses de la conciencia dominante lleguen a su ocaso, el viejo Satán, el viejo Loki, los viejos

⁴³⁹ EISLER, R., op. cit., p. 207.

⁴⁴⁰ NEUMANN, E.: "El hombre creador y la transformación", en A. Ortiz Osés, Patxi Lanceros (dirs.): *Los dioses ocultos, Circulo Eranos II*, Anthropos, Barcelona, 1997, p.

titanes, irrumpirán de nuevo sin haber experimentado la más ligera transformación y tan poderosos como el día de su sometimiento".⁴⁴¹ De esta forma nunca termina la oposición entre los poderes que inicialmente desencadenan la lucha y la exclusión, y las potencias, que al no haber sido transformadas, seguirán siendo excluidas. Así pues, apunta que el desarrollo unilateral de la conciencia provoca un resultado perverso: "La disociación entre la conciencia racional y lo inconsciente que acarrea la devaluación de la realidad del inconsciente creador de símbolos suele desembocar (y sin que el Yo-conciencia se dé cuenta en mucho tiempo de lo está ocurriendo) en una situación de dominio encubierto de la conciencia sobre las potencias a las que niega y a las que pretende excluir. La conciencia se vuelve así fanática y dogmática, lo cual psicológicamente quiere decir que queda, paradójicamente, bajo el dominio de los contenidos inconscientes y que se da una remitificación inconsciente de la propia conciencia".⁴⁴² A continuación señala que "esto es lo que le ocurre a la conciencia que se encuentra bajo el signo del racionalismo e intenta someter y controlar aquellos procesos que, como son arquetipos, resultan ser en realidad más fuertes que ella misma".⁴⁴³ La conciencia, a causa de sus prejuicios, es inconsciente de este proceso, y así elabora un nuevo mito de la conciencia, como podemos ver, por ejemplo, en la Alemania nazi. Lo mismo señala Denis de Rougemont, en *El amor y Occidente*, cuando habla del ritmo íntimo del romanticismo alemán: "la diástole y la sístole de su corazón, es el entusiasmo y la tristeza metafísica. Es la dialéctica abismal de la herejía maniquea, el

27.

⁴⁴¹ *Ibíd.*, p. 29.

⁴⁴² *Ibíd.*

trastocamiento perpetuo del día en Noche y de la noche en Día. El mismo impulso que llevaba al alma hacia la luz y la unidad divina, considerado desde el punto de vista de este mundo no es más que un impulso hacia la muerte, una separación esencial. Eso es lo trágico de la Ironía trascendental, ese movimiento perpetuo del romanticismo, esa pasión que arruina sin descanso todos los objetos que puede concebir y desear".⁴⁴⁴ "Los seres y las cosas", continúa más adelante, "esos pretextos, vaciados por una mirada desengañada, dejarán pronto de ser verdaderos obstáculos. Y el mito, privado de sus formas exteriores, se convertirá en lo que es en un principio: una autodestrucción voluptuosa del yo".⁴⁴⁵ Esta necesidad absoluta de la pasión para poder vivir no es otra cosa, según el autor, que la huella del mito en su espíritu, es decir, un hábito heredado de la cultura. En el romanticismo, en lugar de idealizar el sentimiento, se idealiza el instinto, lo que lleva a extremos tales como los expresados por ciertos novelistas angloamericanos del periodo de entreguerras, Lawrence, Caldwell, Miller e imitadores, que rezan así: "Ya estamos hartos de sufrir por ideas, ideales, pequeñas hipocresías idealizadas y perversas en las que nadie cree ya. Habéis hecho de la mujer una especie de divinidad coqueta, cruel y vampiresca. Vuestras mujeres fatales, vuestras mujeres adúlteras, vuestras mujeres resacas de virtud nos han quitado la alegría de vivir. Nos vengaremos de vuestras 'divinas'. La mujer es antes que nada hembra. La haremos arrastrarse sobre el vientre hacia el macho dominador. En vez de cantar la cortesía cantaremos las astucias del deseo animal, el imperio total del sexo sobre el

⁴⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴⁴ ROUGEMONT, D, *op. cit.*, p. 227.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 228.

espíritu. Y la gran inocencia bestial nos curará de vuestro gusto por el pecado, esa enfermedad del instinto genésico. Lo que llamáis moral es lo que nos hace volvernó malos, tristes y vergonzosos. Lo que llamáis basura, nos puede purificar. Vuestros tabús son sacrilegios contra la verdadera divinidad, que es la Vida. Y la vida es el instinto liberado del espíritu, ...".⁴⁴⁶ Rougemont considera un primitivismo este *ideal* que lleva a perder la propia personalidad para sumergirse en el flujo cósmico del instinto. La idea de belleza de Lawrence es, según señala Rougemont, la herencia de una época en quiebra, pues no existen "bellas" bestias, sino que hay bestias, ya que no queda en el hombre de hoy autenticidad primitiva. Y añade que "cuando bajo pretexto de destruir lo artificial –retórica idealizante, ética y mística de lo 'perfecto'- se pretende una inmersión en la oleada primitiva del instinto, en lo larvario, en lo no-hecho, en lo 'infecto', es decir en lo infecto, se cree volver a encontrar lo auténtico de la vida; sin embargo, no se hace sino abandonarse al torrente de los *desperdicios* de la antigua cultura y de sus mitos disgregados...volver a descender por debajo de nuestras morales no es liberarnos de sus prohibiciones, descender más debajo de la expresión creada y regulada por el espíritu...no es volver a lo real, sino perderse en la zona de terror y en los terrenos abandonados en que se han vertido todos los desechos de una civilización intoxicada".⁴⁴⁷ Lo "auténtico" no está escondido, sino perdido, y sólo puede ser "recreado" superando y no destruyendo las dos potencias antagónicas, el conflicto entre el espíritu y la carne. "La finalidad concreta de la guerra" continúa, "fue siempre forzar la resistencia enemiga destruyendo su fuerza armada. (Forzar la resistencia de la

⁴⁴⁶ Citado por Rougemont en op. cit., p. 242.

mujer por la seducción es la paz; por la violación es la guerra).⁴⁴⁸

Cualquier solución totalitaria, sea de izquierdas, de derechas o de orden religioso es, según Riane Eisler, una renovación de la solución androcrática, la cual divide a la humanidad en grupos a favor o en contra de su "credo", que deben estar en guerra constante. La fuerza de estos sistemas no les viene dada por su viabilidad sino por el gran poder que sus símbolos y mitos androcráticos y neoandrocráticos tienen sobre nuestro subconsciente, el cual todavía teme desviarse de las premisas y soluciones androcráticas por merecer con ello un severo castigo. "La primera guerra europea", escribe Rougemont, "fue el juicio de un mundo que había creído poder abandonar las *formas* y liberar de una manera anárquica el "contenido" mortal del mito...El Estado totalitario es exactamente una *forma* recreada, pero una forma demasiado vasta, demasiado rígida y demasiado geométrica para modelar y organizar en sus límites la vida compleja de los hombres, incluso militarizados. Unas medidas de policía no hacen cultura, unas consignas no hacen una moral".⁴⁴⁹ Según Riane Eisler, sería un error fatal subestimar el poder del mito en estos totalitarismos modernos. La mente humana siempre ha creado mitos y símbolos en su anhelo por conocer el orden interno del universo, al que no puede acceder desde un sistema racional o lógico. Rougemont considera que un hombre es libre cuando se posee. El hombre pasional del romanticismo busca, por el contrario, "ser poseído, desposeído, lanzado fuera de sí al éxtasis. Y, de hecho, es su nostalgia la que lo 'agita'; -nostalgia de la que ignora origen y

⁴⁴⁷ ROUGEMONT, op. cit., p. 243.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 269.

final. Su ilusión de libertad descansa en esa doble ignorancia".⁴⁵⁰ La dictadura hitleriana, fundada en una base racista y militar, lo primero que intenta es superar la crisis de las costumbres, para lo cual opone al ideal antisocial de felicidad individual el ideal colectivista, el bien común antes que el interés particular. De esta forma se "operó esa enorme *transferencia* que consiste en dar como único objeto legítimo y posible a la pasión la idea de Nación simbolizada por el Führer".⁴⁵¹ Lo primero que hizo fue reducir a la mujer a su función procreadora: hacer y criar niños para luego entregarlos al Partido para su formación posterior. Luego se tomaron medidas de orden eugenésico, abriendo una "escuela de novias" para las futuras mujeres de los S.S, las cuales debían ser rubias, de sangre aria y medir al menos 1,73cm. De esta manera, escribe Rougemont, "el 'tipo mujer' se vio prescrito no por los recuerdos inconscientes ni por mor de modas extranjeras, sino por la actividad científica del Ministerio de Propaganda".⁴⁵² La pasión despojada de razón prefiere la muerte a la vida. Para frenar los horrores a que nos han conducido los mitos androcráticos es preciso hacer compatible la razón –que no es absoluta- con las funciones intuitivas de la mente, llamadas desde el dogma androcrático "femeninas". Pero el problema no es la reivindicación de los símbolos y mitos, sino, como dice Riane Eisler, "es más bien qué *tipos* de símbolos y mitos deben llenar y guiar nuestras mentes: sean éstos prohumanos o antihumanos, gilánicos o androcráticos".⁴⁵³ Ayudados por los antiguos y nuevos mitos androcráticos, los totalitarismos modernos impiden hoy en día

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 276.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 284.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 293.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ EISLER, R., op. cit., p. 209.

nuestra evolución cultural al igual que lo hicieron en sus albores las invasiones kurgas. "Sean religiosos o seculares", añade Riane, "modernos o antiguos, orientales u occidentales, el punto básico en común entre los líderes y aspirantes a líderes totalitarios es su fe en *el poder de la letal Espada como el instrumento de nuestra salvación*⁴⁵⁴ Por lo tanto, un futuro dominador es, tarde o temprano, casi ciertamente también un futuro de guerra nuclear global –y el fin de todos los problemas y aspiraciones de la humanidad".⁴⁵⁵

PROPUESTAS PARA UNA EVOLUCIÓN MADURA

Como venimos remarcando a lo largo de esta tesis, las ideas y proyectos extremas carecen de humanidad. Lo que de positivo tiene la evolución se convierte en perverso cuando se intenta imponer bruscamente. No es, pues, difícil imaginar lo alienante que ha resultado ser para el pensamiento y sentimiento humano este brusco sometimiento a un pensar y sentir tan diferentes del que venía siendo propio. Afortunadamente, en Oriente este proceso fue más natural que en Occidente y nos muestra la contingencia de nuestra realidad actual. Malinowski, en sus estudios sobre la sociedad indígena trobriandesa, llega a la conclusión antropológica de que el matriarcalismo de ésta ofrece una armonía mayor que nuestro patriarcalismo, pues entre aquéllos se da una armonización de lo biológico y lo sociocultural, mientras que en Europa triunfan las estructuras socioculturales sobre la vida sexual. Según este autor, el complejo de Edipo no es tan universal como lo presenta Freud, sino que es típicamente occidental-patriarcal, donde la figura del padre representa la

⁴⁵⁴ La cursiva es nuestra.

represión y la autoridad que separa al hijo de la madre en nombre de la prohibición del incesto. Una solución matriarcalista de nuestro complejo sería, para este autor, el no aceptarlo como puramente biológico y dado sino socioculturalmente condicionado, es decir, que está condicionado no sólo biológicamente sino socioculturalmente. El hombre no es nunca puramente natural sino cultural, y el paso de un término a otro nunca es consciente, siempre se encuentra dado. Frente al animal como ser natural-instintual, el hombre es un ser cultural. "Lo biológico y lo sociocultural aparecen en el hombre inextricablemente unido, y la familia representa paradigmáticamente este nexo específicamente humano biosocial".⁴⁵⁶ La cultura, pues, no debe ser mera represión de nuestra vida "natural", sino expresión consciente de la misma. El hombre malinowskiano no es un ser apriorico-natural, sino aposteriórico-cultural. El hombre es lo que ha hecho de sí mismo. Así, pues, matriarcalismo y patriarcalismo son sólo dos realizaciones socioculturales funcionales, constituidas para satisfacer nuestras necesidades y deseos. Asimismo, E. Fromm hace una interpretación del mito de Edipo bien diferente a la de Freud. Encuentra como tema central, no el deseo sexual, sino la rebelión contra la autoridad. De la misma manera que la interpretación freudiana sirvió para comprender la historia y la evolución de la religión y la moral, deberíamos reinterpretar este mito a la manera frommiana para encontrar posibles causas de la evolución psicopatológica. Si se estudia la trilogía completa de Sófocles, Edipo rey, Edipo en Colono y Antígona, se ve claramente que el mito puede ser entendido como la rebelión del hijo contra la autoridad del padre en la familia patriarcal,

⁴⁵⁵ EISLER, R., *Ibidem*.

más que como un símbolo del amor incestuoso entre madre e hijo. El tema común de las tres tragedias es, según Fromm, el conflicto entre padres autoritarios e hijos. "Analizando en su conjunto la trilogía de Edipo", escribe, "se ve que su tema principal es la lucha contra la autoridad paterna y que las raíces de esta lucha van hasta la antigua lidia entre sistemas sociales del matriarcado y el patriarcado. Edipo, lo mismo que Hemón y Antígona, representa el principio del matriarcado; los tres atacan un orden social y religioso basado en el poder y los privilegios del padre, representado por Layo y Creón".⁴⁵⁷ Esta hostilidad entre padres e hijos debe ser entendida como el ataque por parte de los representantes del sistema matriarcal derrotado contra el orden patriarcal triunfante. Si analizamos las tragedias por separado, vemos que en Edipo rey, el odio entre padre e hijo es inconsciente, pues Edipo se casa con Yocasta sin saber que era su madre, como recompensa por salvar la ciudad. En Edipo en Colono, sin embargo, encontramos claramente el odio de Edipo a sus hijos, a los que acusa de haber violado la ley eterna de la naturaleza. Igualmente expresa su odio a sus padres por haber pretendido sacrificar su vida. Pero es en el tema de Antígona donde vemos más claramente el conflicto entre los principios patriarcales y matriarcales: muertos los dos hijos de Edipo, uno luchando por mantener el poder, el otro por conquistarlo, Creón se proclamó tirano de Tebas, y ordenó que a uno se le diera sepultura, al que consideraba como legítimo rey, y al otro no. Creón representa aquí el principio de la supremacía de la ley del estado sobre los lazos de sangre; la supremacía de la obediencia a la autoridad sobre la fidelidad a la ley natural de la humanidad. Antígona se niega

⁴⁵⁶ ORTIZ OSÉS, A., op. cit., p. 273.

a violar las leyes naturales que ella respeta, por lo que representa el principio contrario al de Creón, el principio matriarcal. Además de defender el parentesco de sangre como el lazo fundamental de la igualdad entre todos los hombres. Antígona insiste en que la ley que ella obedece no es la de los dioses recién llegados, es una ley de siempre que nadie sabe cuándo fue promulgada. "Autoridad en la familia y autoridad en el estado son los dos valores conexos que representa Creón. Los hijos son propiedad de sus padres y su función es la de ser 'serviciales' con ellos".⁴⁵⁸ Los ciudadanos son propiedad del estado y su gobernante, y la desobediencia es el peor de los pecados. Fromm encuentra una reconciliación dialéctica entre el psicoanálisis y el marxismo: El hombre no está constituido sólo por pulsiones individuales como defiende Freud ni tampoco está constituido sólo por las relaciones sociales. Las pulsiones están condicionadas socialmente y también las relaciones socioeconómicas son modificables precisamente por nuestras propias pulsiones. De esta manera podemos concebir eros y logos como dos estructuras interrelacionadas que constituyen el sistema hombre-mundo en su encuentro: "la estructura de las necesidades bioindividuales siempre ya socioculturalmente condicionadas y condicionables o sublimables, y la estructura de la realidad impositiva siempre ya transformada o mediada y transformable".⁴⁵⁹ Para Fromm, tanto el hombre freudiano cuanto el marxiano "aparecen como 'alienados' al tener que intercambiar de un modo meramente externo, sean sus productos sean sus deseos cosificados, tasados y

⁴⁵⁷ FROMM, E., op. cit. pp. 153-154.

⁴⁵⁸ *Ibíd*em, p. 168.

⁴⁵⁹ ORTIZ OSÉS, A., op. cit., p. 275.

alambicados como pura mercancía".⁴⁶⁰ Fromm no comparte ni la idea marxiana de un progreso a una etapa matriarcal basada en el hetairismo o promiscuidad sexual, ni tampoco afirma el ethos patriarcal, pues ello "nos conduce al individualismo propio de nuestra sociedad capitalista en la que conseguimos una libertad puramente formal a costa de perder la seguridad, lo que acarrea la angustia contemporánea del individuo el cual trata de compensarla o bien proyectando el trabajo como deber impositivo o bien echándose irracionalmente en brazos de una autoridad absoluta".⁴⁶¹ Abogamos junto con Fromm por una etapa intermedia y madura consistente en una "progresión dialéctica" que consiga formas más altas de síntesis, una etapa plural que además no destruya la personalidad. La síntesis frommiana retoma tanto el matriarcalismo romántico como el patriarcalismo racionalista y los proyecta a un nuevo nivel, al nivel del yo como centro integrador de la personalidad. Un yo consciente y libre mediador, como todo término medio, entre las dos etapas, entre el ello (inconsciente) y el super-yo. Esta instancia del yo no está ni "tipificada por el eros materno incondicional ni por el logos paterno absolutamente condicional, sino por la dialogía de eros y logos que encuentra su realización en el amor interhumano (fraterno) fundado en la afirmación mutua y, finalmente, en la afirmación de la vida y de las normas biófilas como última instancia".⁴⁶² En este diálogo eros-logos, el principio de placer y el principio de realidad son complementarios y se reintegran a nivel de un yo que recupera la capacidad creadora de expresarse a sí mismo.

⁴⁶⁰ *Ibíd.*, p. 275.

⁴⁶¹ *Ibíd.*, p. 278.

⁴⁶² *Ibíd.*

Fromm critica el positivismo contemporáneo que reduce la razón humana a mera razón funcional en pro de una técnica más humanizada, puesto que no existen hechos ni datos puros, sino que éstos presuponen ya un sistema de interpretaciones y significaciones. Presuponen una tabla de valores y fines que se deben adecuar a los intereses humanos, elegidos libremente y por consenso a través del diálogo político democrático. La mayoría de los grandes artistas de los últimos tiempos, dice Lewis Mumford, se han rebelado contra la mecanización y han proclamado la autonomía del espíritu humano: "su autonomía, su espontaneidad, su inagotable facultad creadora".⁴⁶³ Artistas como van Gogh o Tolstoi son, según este autor, los grandes santos que se han rebelado contra la supresión del impulso religioso por parte del institucionalismo de las Iglesias. En nuestra época conviven, según Mumford, el más alto grado de refinamiento científico y técnico, como es ejemplo de ello la bomba atómica, con la perversión moral propia del uso que se le ha dado a dicha bomba. Hemos alcanzado una madurez intelectual al tiempo que una inmadurez emocional; un orden exterior y un caos interno. Para este autor, la salvación no consiste en la "adaptación pragmática de la personalidad a la máquina, sino, en readaptar la máquina, producto de las necesidades humanas de orden y organización, a la personalidad humana. Un patrón humano, una medida humana, un ritmo humano, sobre todo un objetivo humano, deben transformar las actividades y procesos de la técnica, limitándose cuando signifiquen un peligro para el desarrollo del hombre, incluso interrumpiéndolos por un tiempo -tal como una política mundial más prudente hubiese interrumpido la

⁴⁶³ MUMFORD, L.: *Arte y técnica*, trad. Luis Fabricant, Nueva Visión SAIC, Buenos Aires, 1968, p.13.

evolución actual de la energía atómica- hasta haber creado los instrumentos políticos y las instituciones sociales apropiadas para encauzar la técnica según los canales de la evolución humana".⁴⁶⁴ Parte de la vitalidad y energía consumida por la técnica despersonalizadora, señala Mumford, debe recobrase por parte de las artes para salvar a la "Persona Desplazada".

El ser inmaduro tiende a reaccionar frente a algo poniéndose en el otro extremo, creyendo que es el lugar donde puede adquirir más fuerza para defender su sitio o postura, pero sin embargo es justamente este lugar extremo el que le hace perder el equilibrio y caer. Para Sukie Colegrave, el extremo del principio masculino conlleva un desequilibrio que conduce fatalmente a la emergencia de su opuesto, el principio femenino, y de sus valores: capacidad de conexión, receptividad, amor y reverencia. De esta emergencia del principio femenino, que gracias a sus valores no es extremo, puesto que no se separa del principio masculino sino que conecta con él, surge, en el ámbito de lo individual, un ego totalmente desarrollado, capaz de aceptar al Otro como separado y al tiempo conectado con él. Lo señala como una nueva etapa en la evolución de la conciencia humana, que permite el desarrollo de los valores transpersonales, lo que significaría, dice Connie Zweig, que "la Gran Madre se está volviendo consciente de sí misma".⁴⁶⁵ Con el desarrollo de la relación entre los opuestos masculino y femenino, vida y muerte, consciente e inconsciente, lo femenino, señala Colegrave, "da a luz a individuos y comunidades humanas capaces de reflejar y de encarnar su

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁶⁵ ZWEIG, C., *op. cit.*, p. 41.

fuente de ser y de devenir: el Ser".⁴⁶⁶ En la misma línea de Fromm y Colegrave se mueve Carlos Gurméndez, el cual defiende la naturaleza dialéctica del hombre: "El hombre no tiene meta ni ideal último, ni se queda en ningún estadio de su evolución creadora".⁴⁶⁷ Considera un grave error esta escisión del mundo en natural y humano, pues si el racionalismo extremo reduce la razón humana a mera razón funcional, que termina por esclavizarse al proceso técnico, el romanticismo naturalista nos llevaría al irracionalismo anticientífico. Se trata de conseguir la unidad entre humanismo y naturalismo, de donde surge la reciprocidad de pasión natural y pasión humana: "La pasión natural no está esclavizada a la Naturaleza, a lo sumo es dirigida por ella, y la pasión humana aunque se crea subjetivamente con total independencia, no puede prescindir de lo natural, y opera adecuándose a los datos reales o determinaciones objetivas".⁴⁶⁸ Además considera que la actividad mental del hombre y el animal sólo difieren en el nivel de desarrollo, pues, por ejemplo, el lenguaje que separa al hombre del animal, es común a ambos, sólo que el animal se comunica por sonidos inarticulados y el hombre con sonidos articulados. Estas diferencias entre el hombre y el animal son de grado, según la mayor o menor especialización de los órganos sensoriales. Defiende la abstracción como necesaria para el conocimiento, pues sin ella sólo hay una conciencia difusa de la realidad sentida. Así, pues, de esta conciencia difusa de la realidad sentida se llega al conocimiento gracias a la abstracción. La conciencia es como una corriente infinita de vivencias que se extiende desde el pasado, a través del

⁴⁶⁶ COLEGRAVE, op. cit., p. 49.

⁴⁶⁷ GURMÉNDEZ, C., op. cit., p. 214.

⁴⁶⁸ *Ibíd.*, p. 172.

presente y con dirección al porvenir: "La realidad de la conciencia es su propia temporalización".⁴⁶⁹ Para este filósofo, la auténtica naturaleza del hombre está en la renuncia a demostrar racionalmente la inmortalidad del alma, ya que los fines de la pasión humana no están en un mundo más allá, sino en éste terrenal. Nos preguntamos si el hombre de esta naturaleza no será el verdadero héroe, el Héroe maduro que no termina dividido, esquizofrénico, sino en perpetua lucha dialéctica entre lo vivido y lo por vivir, gracias a la memoria que presentiza el tiempo pasado, pero no como mera evocación representativa, sino como una "acción-pasión que al subjetivizar el tiempo ordena objetivamente lo que sucedió día a día, es decir, la presencia del yo con orientación y sentido proyectivo de la temporalidad".⁴⁷⁰ El hombre será una totalidad cuando desaparezca la oposición entre espíritu y materia. La idea de Dios aparece, según Gurméndez, "a la luz de la pasión imperfecta que no puede lograr lo que desea".⁴⁷¹ La perfección consiste, pues, en la adecuación del querer y poder. Aunque da primacía al yo subjetivo que organiza la objetividad, el mundo objetivo existe por sí mismo, así que considera necesaria una aproximación racional entre el mundo objetivo y el subjetivo, "para llegar a la subjetividad objetiva que precede a la identidad sujeto-objeto objetiva".⁴⁷² De este modo, prosigue, "podemos comprender que el espíritu procede de la Naturaleza y, a la vez, la inmanente intuición del espíritu puede crear una imagen real de la Naturaleza".⁴⁷³ Lo absoluto, por tanto, no es el yo, sino el abrazo identificador entre humanidad y

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 205.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 283.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 201.

⁴⁷³ *Ibidem*.

naturaleza. La contradicción del marxismo, dice el autor, está en que humaniza la Naturaleza y naturaliza al hombre. La praxis humana, al exigir una meditación previa, corre el peligro de idealizar la propia realidad física de la pasión humana. En el otro extremo, si el hombre renuncia a la actividad intencional proyectiva, queda sujeto al imperativo de las leyes de la Naturaleza. La solución a este conflicto no la encuentra en una vuelta a la Naturaleza, ni en el humanismo teórico o práctico, sino que hay que buscarla en la psicofisiología, la cual nos muestra que "la programación de planes dirigidos a realizar un fin, se forman en la zona motora de la corteza cerebral, y que cualquier actividad del hombre necesita de un fondo tónico enérgico que aseguran los ganglios basales y las fibras del sistema extrapiramidal. O sea, el sistema nervioso íntegro estimula la acción motriz que precede a toda intencionalidad".⁴⁷⁴ De la relación entre lo real y lo que el hombre innova surge la historicidad dialéctica. Aunque la acción histórica es producto de la creación interior, no hay una única praxis, sino creaciones sucesivas para responder a los problemas que plantea la realidad del mundo: "No es el hombre un nuevo Demiurgo", escribe Gurméndez, "que cambia el universo por un proyecto original ejecutado de una vez y para siempre. Por el contrario, sus proyectos prácticos o sus praxis teóricas son concebidas de acuerdo y a la medida de la realidad objetiva en la que está situado. La acción humana se inicia desde unas condiciones dadas que se imponen al sujeto inevitablemente y que no puede desconocer. Si prevalece el factor subjetivo de la praxis se desemboca en el aventurerismo de una acción revolucionaria carente de mediación con las realidades objetivas y desarrollo

⁴⁷⁴ *Ibíd*em, p. 212.

inmanente".⁴⁷⁵ Esta es la razón por la que se hace necesario, prosigue el autor, "que se vayan cumpliendo las rupturas con la realidad que se intenta transformar, pero sin saltos arbitrarios subjetivos. Tampoco se puede esperar indefinidamente que el decurso automático de la realidad madure las condiciones objetivas y oriente el mundo hacia los fines del proyecto histórico. Esta positividad lleva al derrotismo y elimina la praxis del sujeto creador de la Historia".⁴⁷⁶ En el mismo sentido que Gurméndez, Riane Eisler, señala la posible transformación que está viviendo el mundo patriarcal característico de la cultura occidental, pues es cada vez mayor el número de personas que rechazan las teorías filosóficas que justifican que unas personas decidan la vida de otras. Esto no quiere decir que se proyecte un mundo como el matriarcal, al que ya no pertenecemos, sino reflexionar sobre la creación de un mundo en el que quepan y colaboren tanto hombres como mujeres, un mundo que no se centre en la lucha, competición, dominación, autoridad, certidumbre, jerarquía, etcétera, tal como es el patriarcal, sino más bien un mundo centrado en la conservación, la ayuda, la belleza etcétera; en definitiva, un mundo que se ajuste a la convivencia armónica de unos con otros y de todos con la naturaleza; un mundo que se base en la dignidad y el respeto por el otro y por uno mismo. Riane Eisler propone un mundo solidario, ya que es la solidaridad el fundamento de lo humano, y por tanto, es en un mundo solidario donde la humanidad puede desarrollarse como tal.

La lucha y la guerra han estado presentes durante milenios en la historia de la humanidad; pero aunque esta

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 277

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

actitud de ostentación del poder represente un símbolo masculino, no significa que el hombre sea necesariamente un ser violento, sino que se ha idealizado un sistema social representado por el poder de la Espada, en el que tanto hombres como mujeres compiten en la adaptación al mismo. A pesar de que la humanidad está constituida por hombres y mujeres, el protagonista principal de esta historia ha sido hasta la fecha el varón. Ahora debemos reflexionar sobre cómo organizar las relaciones entre estas dos mitades dentro de una misma totalidad; decidir si queremos evolucionar hacia una sociedad pacífica o guerrera, decidir si queremos una sociedad, en la cual una mitad domine a la otra, o una sociedad solidaria. Desde esta sociedad actual, poseedora de una tecnología altamente destructiva -simbolizada por la Espada-, que amenaza la vida del planeta, esperemos que el impulso evolutivo de supervivencia nos dirija hacia otra sociedad más solidaria. Pero, ¡jojo!, no dejemos solo al impulso, puesto que necesita como co-guía a la razón. El futuro, pende y depende de todos nosotros. Riane Eisler, a través de su obra, trata de decirnos cómo podemos intervenir más eficazmente en nuestra evolución cultural. Nos muestra que la dirección de la evolución cultural es muy diferente en las sociedades dominadoras y en las solidarias. Esta teoría de la transformación, junto con las teorías feministas y la teoría del "caos", nos llaman la atención sobre la necesidad de tomar conciencia del estado de derrumbamiento en que se encuentra nuestro sistema actual, así como la de encontrar vías nuevas hacia un futuro diferente. La autora nos ha enseñado cómo en las raíces de ese potencial futuro se encuentra una sociedad original que vivió durante milenios en actitud solidaria, pero que se desvió durante cinco mil años por un atajo de sangrienta dominación hasta llegar, como

consecuencia lógica del mismo, al extremo abismal de la actualidad. Por tanto, para resolver los síntomas de esta enfermedad, o lo que es lo mismo, para resolver los problemas surgidos en este modelo dominador de la cultura de Occidente, habrá que salirse del mismo y situarse en otro más amplio que permita la resolución de los mismos. También Otfried Eberz cree que el "progreso" se ha realizado a costa del principio femenino, a costa del principio de sabiduría. "La *unio mystica* de hombre y mujer", escribe, "de la que la mujer es, por naturaleza, guía, hace posible la restauración de las relaciones entre los sexos, cuya distorsión ha producido toda la violencia y explotación en nuestro planeta".⁴⁷⁷ No cree que se pueda mantener en la actualidad la idea de una evolución cultural lineal, que parte de una prehistoria inconsciente femenina hasta disolverse en una era espiritual masculina y patriarcal. En una cultura madura debe haber equilibrio entre los principios femenino y masculino. No debe magnificarse uno a costa del otro, pues ambos son dependientes y complementarios entre sí. La teóloga americana Carter Heyward ve la "divinidad" en las relaciones, en el "poder en la relación" con los otros. Se trata de redimir al mundo *en* el mundo a través de la justicia y el amor. De dejar atrás al Dios trascendente que ejerce su poder de forma vertical y responsabilizarnos de lo que ocurre en nuestra tierra. No se trata de convertir a Dios en un ídolo, sino de experimentarlo como espíritu transpersonal. Se trata de liberar a Dios del poder autoritario que le caracteriza para, de esta manera, liberar también al ser humano".⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ Citado por Susanne Schaup, en op. cit., p. 194.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 212.

Riane Eisler cree posible, y así nos lo plantea, avanzar hacia un futuro solidario, a través de formas diferentes de socialización. Tanto hombres como mujeres poseen potencial biológico para adoptar diferentes tipos de conducta, pero su desarrollo se ve confinado en los roles rígidos y jerárquicos impuestos por la organización social androcrática. Nuestra evolución no está determinada, puesto que la humanidad es co-creadora de la misma, ya que desde sus orígenes la fabricación de instrumentos fue causa y efecto de su desarrollo. Paralelamente la tecnología y la sociedad se han ido complejizando hasta un grado tal que puede decirse que en la actualidad la supervivencia de nuestra especie depende más de nuestra evolución cultural que de la biológica. Creemos que ha quedado claro que la androcracia no puede seguir dirigiendo la organización social a causa del uso destructivo que hace de la tecnología y de su dependencia de la violencia para lograr y mantener el control social; así que es el momento de pasar de la mortífera Espada al Cáliz generador y protector de la vida como alternativa viable para una evolución más humana. En la evolución de los sistemas sociales humanos, además de intervenir elementos azarosos, intervienen también elementos de elección. En este momento tan crítico, no se puede dejar al azar la selección del próximo paso en la evolución social y cultural, por lo que la humanidad puede y debe actuar consciente y colectivamente proyectándose prudentemente hacia su propio futuro. Nuestras ideas, símbolos, mitos y conductas, pueden, según la autora, cambiar la realidad al igual que lo hicieron en la prehistoria. Como hemos puesto de manifiesto, el significado de los símbolos pueden cambiar de forma radical, así algunos que en su origen eran manifestaciones del deseo de liberación del alma humana a través de un conocimiento más

elevado, fueron posteriormente asociados con terribles castigos porque cuestionaban la dominación masculina. Riane Eisler cree que ya está en marcha, a menudo de forma inconsciente, "el proceso de desenredar y volver a tejer la tela de nuestro tapiz mítico siguiendo diseños más gilánicos, en los cuales las virtudes 'masculinas' tales como 'la conquista de la naturaleza' dejan de ser idealizadas".⁴⁷⁹ Es mas, continúa diciendo que "desde la perspectiva de la teoría de la transformación cultural, lo mucho que se ha escrito sobre la 'revolución de la conciencia' moderna puede ser considerado como la transformación de la conciencia androcrática en conciencia gilánica",⁴⁸⁰ como nos muestran las nuevas tendencias a favor de una educación infantil más solidaria, pacífica y en contra de los viejos mitos del "héroe como asesino". Son muchos los autores, hombres y mujeres que están en la misma brecha tratando de destruir aquellos límites que han aprisionado durante milenios la mitad de la verdad. De los muchos que cita Eisler, uno de estos autores, la psiquiatra Jean Baker Miller, opina que los hombres están socializados para alcanzar sus propias metas, aún a costa de los demás, mientras que las mujeres se ven a sí mismas como responsables del bienestar de los demás, aún a costa de su propio beneficio, y que el desarrollo individual sólo avanza mediante la afiliación. El modelo de la psiquis humana de Abraham Maslow supera aquel de Freud de los impulsos elementales de alimento, sexo y seguridad, y reconoce que además de la "defensa", los seres humanos poseen un nivel más alto de necesidades de "crecimiento" o de "actualización" que les diferencia de otros animales, el cual justifica la transformación de una sociedad dominadora a una solidaria.

⁴⁷⁹ EISLER, R., op. cit., p. 213.

En sus estudios, Maslow descubre que cuanto más auto-actualizante y creativa es una persona, no se vuelve más egoísta y egocéntrica sino todo lo contrario, necesita la interconexión o afiliación con toda la humanidad. Por primera vez, también la ciencia se centra en el tema del amor y de las relaciones. Lo que Maslow llama interconexión, o Jean Baker Miller afiliación, es el "ethos femenino de amor/deber/ de Jessie Bernard, que no es ni más ni menos que el amor predicado por Jesús, Gandhi y otros muchos líderes espirituales. También para el físico Fritjof Capra la ciencia occidental está pasando de un enfoque jerárquico y mecanicista a otro más holístico, típico del pensamiento "femenino" o más intuitivo, que extrae conclusiones a través de una impresión total en lugar de hacerlo por medio de los pasos graduales de la lógica. Bajo la bandera de la "objetividad" la ciencia ha venido rechazando como "no científicas" y "subjetivas" tanto a las mujeres como a estas consideraciones más "femeninas". Ahora, el biólogo Jonas Salk habla de una nueva ciencia de la empatía, que utilizará tanto la razón como la intuición, la cual producirá un cambio en la mente colectiva que será constructivo para el curso del futuro humano. Esta ciencia tiene como objeto recuperar aquellas formas humanas que cooperen con la evolución. Como dice otra de las autoras citadas por Riane, Ashley Montagu, "será una ciencia congruente con el verdadero y original significado de la educación: hacer aflorar y producir el crecimiento de las potencialidades innatas del ser humano".⁴⁸¹ Asimismo, esta nueva ciencia tenderá un puente sobre la brecha moderna entre ciencias y humanidades que posibilite la revisión del conflicto. Para Miller, el problema no es cómo

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 214.

eliminar el conflicto, sino más bien cómo conseguir que éste sea constructivo en vez de destructivo. El conflicto es necesario, pues es el choque de intereses y tendencias diferentes entre personas que ven el mundo de diferente manera, las cuales pueden intercambiar sus diferentes verdades, en pro de una verdad más amplia, o simplemente respetarlas. Mientras que la aparente supresión del conflicto viene de la mano del dominio y la imposición de la visión del mundo del más fuerte. La verdadera fuerza es la que demostraron hombres pacíficos como Gandhi o Martin Luther King, Jr., en su lucha no violenta para conseguir cambios sociales, mientras que, Según Miller, la necesidad de dominar y controlar a otros, viene más de un sentimiento de impotencia que de poder. Distingue entre "poder *para* uno mismo y poder *sobre* otros", lo cual expresa de la siguiente manera: "El poder de otra persona o grupo de personas generalmente fue considerado peligroso. Uno debía controlarlos o ellos lo controlarían a uno. Pero en el ámbito del desarrollo humano, ésta no es una formulación válida. Muy por el contrario. En un sentido básico, mientras mayor sea el desarrollo de cada individuo, ella o él serán más capaces, más eficientes y tendrán menos necesidad de limitar o restringir a los demás".⁴⁸² Efectivamente, en nuestra experiencia cotidiana vemos con demasiada frecuencia que aquellas personas que presumen ostentadamente de determinadas cualidades están seguramente rellenoando su falta con algo que no es. El alcanzar más poder a través del propio desarrollo no puede ir en detrimento o a costa del desarrollo de los demás, sino en su conjunto, todos vinculados. Además, creemos que la evolución, en general,

⁴⁸¹ *Ibíd*em, p. 217.

hay que entenderla no como la conquista del *más* apto, sino de *los* aptos. Esta conjunción de todos ha sido simbolizada, escribe Eisler, desde tiempos inmemoriales "por el círculo u óvalo –el huevo cósmico o Gran Esfera de la Diosa- antes que por las líneas dentadas de una pirámide, como dioses o como jefes de naciones o familias, los hombres gobiernan desde la cima,...el secreto de la transformación expresado por el Cáliz fue considerado en tiempos pretéritos como la conciencia de nuestra unidad o vinculación de unos con otros y con el resto de universo".⁴⁸³ Es preciso recuperar la espiritualidad y volver a conectar con el culto a la Diosa, no sólo para recuperar la dignidad de la mitad de la humanidad, sino también para recuperar el sentido verdadero de los mitos "que por tanto tiempo han falseado a todas voces los principios más elementales de las relaciones humanas al valorar el crimen y la explotación más que el nacimiento y la crianza".⁴⁸⁴

Las transformaciones culturales que han tenido lugar a lo largo de la historia, en realidad han sido cambios dentro del mismo sistema androcrático, desde un tipo de sociedad dominadora a otro tipo de sociedad dominadora igualmente. Aunque hemos podido observar periodos de resurgimiento gilánico, jamás han sobrepasado los límites permitidos por la androcacia, que ha respondido siempre con un mayor aplastamiento. Es en la actualidad, señala Riane, cuando hay posibilidades de trascender esos límites impuestos hasta ahora por el sistema androcrático. Este nuevo sistema social puede ser la salvación de millones de personas que están actualmente condenadas a vivir en la pobreza, solamente cambiando la distribución de los recursos y el uso de la

⁴⁸² Citado por Riane Eisler, op. cit., p. 219.

⁴⁸³ EISLER, R. op. cit., pp. 219-20.

tecnología. El uso de las tecnologías avanzadas para la destrucción y el dominio deberá dar un giro hacia el sustento y engrandecimiento de la vida humana. Para ello será necesaria una toma de conciencia más elevada, una nueva ética global "basada en una mayor conciencia de identificación con las generaciones tanto futuras como actuales, y requerirá que la cooperación, en vez de la confrontación, y la armonía con la naturaleza, en lugar de la conquista de ella, se conviertan en nuestros ideales normativos".⁴⁸⁵ Son muchos los futurólogos que nos advierten de que es preciso abandonar estos valores de conquista, asociados tradicionalmente a la "masculinidad" y recuperar los que valoren la convivencia en armonía entre los individuos y entre éstos y la naturaleza. Se hace cada vez más urgente reconsiderar el peligro que conlleva el ultraliberalismo económico que estamos viviendo en la actualidad, que aboga por el pleno empleo, pero que en realidad se trata de dar empleo a los individuos que están dentro de su sistema; sistema, por otro lado, que cada vez tiene más individuos fuera de él, los cuales no entran ni en sus estadísticas. Por otra parte sería un grave error olvidar lo que hace más de un siglo señalara John Stuart Mill en su obra *Principios de economía política*,⁴⁸⁶ y es que la distribución de los recursos económicos no es una función de la economía, sino de la política, es decir, de la humanidad. Mientras la androcracia siga en su lugar ni el capitalismo ni el comunismo podrán resolver los problemas económicos y políticos, pues mientras que en uno no se da democracia económica, en el otro no se da democracia política. Aunque las proyecciones para un

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, p. 220.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, p. 222.

⁴⁸⁶ MILL, J. S.: *Principios de economía política: con algunas de sus aplicaciones a la*

futuro positivo siempre suscitan escepticismo, nos recuerda la autora que los cambios de estructura también son cambios de función, y que según vayamos girando de una sociedad dominadora a una solidaria se irán transformando poco a poco nuestras antiguas formas de pensar, sentir y actuar. Esta actualización social no pretende ser, señala Eisler, una utopía no realizable –"ningún lugar", sino más bien una *pragmatopía* o escenario realizable para un futuro solidario. "Durante milenios de la historia registrada", escribe Riane, "el espíritu humano ha estado aprisionado por las amarras de la androcracia. Nuestras mentes han sido atrofiadas y nuestros corazones insensibilizados. Pero a pesar de ello, jamás se ha extinguido nuestra lucha por la verdad, la belleza y la justicia. Cuando rompamos estas ataduras, a medida que nuestras mentes, corazones y manos se liberen, igual cosa ocurrirá con nuestra imaginación creativa".⁴⁸⁷ A medida que nos movamos de un mundo dominador a uno solidario, el peligro de una inmolación nuclear disminuirá paulatinamente. También se reducirán al máximo los problemas cotidianos de relación entre hombres y mujeres, que van desde enfermedades mentales, suicidios y divorcios hasta el maltrato de esposas e hijos, crímenes y terrorismo. Estos problemas derivan, según Riane, del alto grado de tensión interpersonal propia de una organización social de dominio masculino y del estilo de educación infantil basada en el uso de la fuerza. En una sociedad solidaria los roles de hombres y mujeres no serían tan rígidos, lo cual permitiría a los individuos una mayor flexibilidad en su desarrollo personal. Para conseguir una distribución más equitativa de la riqueza material, la autora propone una economía mixta que combine los mejores

filosofía social, trad. Teodoro Ortiz, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

⁴⁸⁷ EISLER, op. cit., p. 225.

elementos del capitalismo y del comunismo, una economía que reconozca como básicos los derechos económicos de los seres humanos.

Cuando volvamos a recuperar los auténticos valores de la humanidad, tanto tiempo perdidos, "nuevos mitos revivirán en nosotros ese perdido sentido de gratitud y la celebración de la vida que son tan evidentes en los restos artísticos del neolítico y de la Creta minoica. Al reconectarnos con nuestras raíces síquicas más inocentes –antes que el belicismo, el jerarquismo y la dominación- esta mitología no nos hará retroceder síquicamente al mundo tal cual era en la infancia tecnológica de nuestra especie. Por el contrario, al entrelazar nuestra antigua herencia de mitos y símbolos gilánicos con las ideas modernas, nos hará avanzar hacia un mundo que será mucho más racional, en el verdadero sentido de la palabra: un mundo animado y guiado por la conciencia de que tanto ecológica como socialmente estamos vinculados de manera inextricable unos con otros y con nuestro medio ambiente".⁴⁸⁸ En este nuevo mundo, en lugar de preparar a los niños para su adaptación a un mundo ordenado por rangos, el aprendizaje estará concebido para maximizar la flexibilidad y la creatividad, logrando de esta manera un mayor desarrollo de las potencialidades, tanto psíquicas como físicas. Será un mundo en el que la sabiduría y el conocimiento guíen la política social. En este nuevo mundo ya no se mitificará a través de los cuentos infantiles la violencia o el poder, sino que mostrarán la bondad, el poder de la creatividad o del amor que residen en el interior del ser humano. En este mundo gilánico, concluye la autora, "nuestra inclinación por la justicia, la igualdad y la libertad, nuestra sed de conocimiento

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, p. 230.

e iluminación espiritual y nuestro anhelo de amor y belleza serán finalmente liberados. Y después del sangriento desvío de la historia androcática, tanto mujeres como hombres descubrirán al fin el significado de ser humano".⁴⁸⁹

Erich Neumann pone la transformación del futuro en manos del hombre creador. El resurgimiento de lo nuevo no puede venir de manos del extremo que haya vencido y, por tanto, juzgue al otro, sino de manos de un Salvador transformador. "Como lo creativo", escribe, "está enraizado por igual en lo más profundo y oscuro del inconsciente del hombre y en lo mejor y más elevado de su conciencia, es preciso concebirlo como el fruto de la totalidad de su existencia".⁴⁹⁰ Insiste en que "la relación entre lo creado y la realidad simbólica constituye la clave para alcanzar una comprensión ontológica no sólo del hombre, sino también del mundo".⁴⁹¹ La realidad representada en el símbolo, dice el autor, abarca más que la aprehendida por el concepto puramente racional de la conciencia. Así pues, la cocreación entre el hombre y el símbolo ejerce una función vital para la dignidad humana.

A través de la obra de diferentes y diversos autores, hemos visto cómo los mitos nos dan cuenta de los estratos más profundos de nuestra psique y sus arquetipos. Ellos nos han mostrado que existe un pasado prístino, que creíamos cerrado o aislado, que está en constante interacción con nuestro presente. Gracias a ellos hemos aprendido que es necesario el diálogo de lo femenino y lo masculino como principio dialéctico de la unión de los contrarios que

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 231.

⁴⁹⁰ NEUMANN, E., *op. cit.*, p. 35.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 36.

enriquezca la personalidad tanto en el ámbito de lo individual como en el de lo social. Esta dialéctica será más real que cualquier utopía o "flatus vocis" hipostasiada que se imponga como modelo de la realidad última.

CAPÍTULO III

DEL FUNDAMENTALISMO A LA ESQUIZOFRENIA

INTRODUCCIÓN

Podemos considerar la esquizofrenia y la depresión como dos formas básicas de trastornos mentales. Bien las enmarquemos dentro de las enfermedades de origen pluricausal, como prefieren algunos autores, o bien las consideremos como la situación que sufren determinados individuos al ser rechazados por parte de la sociedad, como prefieren los autores que proclaman la antipsiquiatría, el hecho es que se trata de una dolencia en considerable aumento que hace sufrir a una gran parte de la humanidad. La esquizofrenia es, además de la locura por excelencia, la forma por excelencia de la alienación. Esta patología ha despertado gran interés en los investigadores de todos los tiempos, quizás debido al temor que el ser humano ha tenido siempre al sufrimiento de la locura, o a la despersonalización. Nos da igual llamarla enfermedad o alienación, porque lo que en realidad queremos resaltar es la incidencia del medio en el individuo como responsable, en parte, de cualquier tipo de trastornos mentales o de infelicidad. Cada día más individuos se ven en la tesitura de elegir como camino propio entre una corriente que no es la deseada, la cual desemboca en la pérdida de su yo, o luchar contra corriente, que suele desembocar en el extrañamiento del individuo por parte de la sociedad, que también conlleva la pérdida del yo. La esquizofrenia en todo caso es una dolencia de gran

complejidad, que se caracteriza por un grave desorden de las ideas y sentimientos, que afecta al engranaje mismo de la comunicación: lenguaje, pensamiento, percepción y sentido de la propia identidad. El cerebro, que había sido formado para procesar la información en un sentido determinado, pierde, por diversas circunstancias internas o externas, la capacidad de procesar la información de manera correcta. Unos autores defienden que ello es debido a un cambio en la química cerebral del individuo, otros señalan que justamente este cambio químico es debido al cambio ambiental. De cualquier modo, a nosotros no nos interesa tanto saber cuál es la causa o cuál el efecto, pues causas y efectos están a lo largo de la evolución, tanto de la especie como del individuo, en continua interacción. Nos interesa resaltar aquellos factores que, por estar al alcance de nuestras manos, pueden ser modificados.

El modo de ver y tratar las enfermedades mentales ha ido evolucionando a través del tiempo, pero es en la última década donde se ha dado un giro radical con respecto a las antiguas concepciones. La Organización Mundial de la Salud se ha interesado en el año 2001 especialmente por la salud mental en el mundo, y le ha dedicado el *Día Mundial de la Salud*. La Directora General de la OMS, Dra. Gro Harlem Brundtland ha resaltado la carga que los trastornos mentales representan para las personas y familias afectadas. Advierte de que nos queda por recorrer un camino sembrado de mitos, secretos y vergüenza, que si no reconocemos estaremos perpetuando un círculo vicioso de ignorancia, sufrimiento, miseria, e incluso muerte. Se estima en 400 millones el número de personas que en la actualidad sufren trastornos mentales, o problemas psicosociales, por ejemplo, los

derivados del abuso del alcohol y de las drogas. Muchos de los gobiernos no sólo se abstienen de proporcionar a estas personas la atención que requieren, sino que siguen discriminándolas y apartándolas de la sociedad, hecho éste que agrava su situación hasta el límite. La OMS pide cambios de política y actitud, y se compromete a trabajar para que llegue el día en que buena salud signifique también buena salud mental.

Influencia del medio en la salud mental

La salud mental es un componente integral de la salud, por medio del cual una persona es capaz de utilizar su potencial cognitivo y afectivo, así como de relación con los demás. Por tanto se trata de un estado de bienestar físico, psíquico y social y no sólo de ausencia de enfermedad. Una actitud mental equilibrada permite, según la OMS, afrontar de manera más eficaz el estrés, realizar un trabajo fructífero y efectuar un aporte positivo a la comunidad. La salud mental es, pues, parte fundamental del desarrollo humano. Autores como Fuertes Rocañín y Cabrera Forneiro reconocen, en su obra *Locura o normalidad ¿Una frontera fácil de traspasar?*, que no se puede decir que una persona sea totalmente equilibrada o totalmente normal. La salud mental consistiría en una adaptación eficaz del individuo a su entorno, y la enfermedad mental dependería de esa adaptación más o menos ajustada. Pero claro, este criterio de salud y enfermedad es muy relativo, ya que depende del grado de tolerancia y desarrollo de cada sociedad. Mientras que en una sociedad industrializada una esquizofrenia es una enfermedad grave, en las sociedades primitivas podía ser signo de

privilegio y poder. Cada vez más investigadores reconocen las alteraciones psíquicas como la consecuencia de diversos factores, genéticos, psicológicos y socioculturales. Nosotros consideramos estos factores en constante interacción, es decir que lo que hoy es un factor genético pudo ser consecuencia de un factor social. Los factores genéticos transmiten, no la enfermedad, sino la vulnerabilidad a padecerla. Los factores precipitantes son aquellas situaciones capaces de originar un estado de estrés (dificultades económicas, servicio militar, pérdida de un ser querido, etcétera.) A mayor vulnerabilidad, menos estrés será necesario para que se produzca la esquizofrenia, y viceversa. Por lo que el control del estrés debería ser una de las formas de reducir o evitar la aparición de esquizofrenia. También las drogas y algunos estimulantes son, según Fuertes y Cabrera, desencadenantes de alteraciones mentales: "Las drogas son capaces de inducir cuadros psicóticos, siendo sobre todo los alucinógenos (LSD Cannabinos) y algunos estimulantes (anfetamina y cocaína) los más perniciosos...el consumo más o menos continuado de tóxicos, puede precipitar la aparición de una esquizofrenia que estaba dormida".⁴⁹² No debemos olvidar que muchas veces detrás de un consumo abusivo de alcohol lo que hay es una depresión o un trastorno de personalidad, y sobre todo, una inadecuada adaptación a la sociedad. La frontera entre la salud y la enfermedad psíquica es muy fácil de traspasar, sobre todo en una sociedad opresiva, en la que difícilmente un individuo hipersensible conseguirá mantener su equilibrio. Las dificultades que la vida actual nos depara, modifican nuestro estado anímico y

⁴⁹² FUERTES ROCAÑIN, J.C., CABRERA FORNEIRO, J.: *Locura o normalidad. ¿Una frontera fácil de traspasar?*, Litofinter, Madrid, 1996, p.15-16.:

nuestras relaciones con el entorno. "Esta sociedad en la que vivimos", escriben Fuertes y Cabrera, "es una sociedad desestabilizadora, estresante, cruel, exigente, que nos demanda un ritmo de vida muchas veces antinatural en el que sólo prima la productividad y el éxito económico y profesional, en donde lo espiritual no tiene sentido, en donde impera un pragmatismo extremo. Una sociedad así es obviamente el mejor caldo de cultivo para la aparición de alteraciones mentales de toda índole".⁴⁹³ Además el proceso de cambio en la actualidad es tan acelerado que es muy difícil de asimilar por el ser humano, por lo que resulta perversamente desestructurante. La desorientación que se sufre en un mundo tan cambiante puede dar lugar a un mañana en el que se instale una enfermedad colectiva de grandes dimensiones. Ya hemos dicho que la esquizofrenia y la depresión, cada vez más arraigadas en nuestra sociedad, son dos formas básicas de alteraciones mentales, y van acompañadas de grandes sufrimientos. La indefensión es una posible causa de la depresión, que nos afecta a todos, pero en mayor medida a las mujeres. El desamparo y acoso moral al que han estado, y todavía están, sometidas hace que reaccionen con más ansiedad que los hombres frente a las situaciones conflictivas de la vida. Una vez más queremos recordar que cuando nos referimos al colectivo de los hombres o de las mujeres es simplemente un modo de generalizar que resulta más cómodo, pero no olvidamos que igualmente se encuentran en situación de indefensión aquellos hombres con valores blandos o femeninos.

Algunos autores, como Joseph Conrad, Thomas Szasz, Theodore Sarbin o Jeffrey Masson, entre otros, en su deseo

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 48.

de resaltar la causa ambiental como única responsable, niegan la existencia de la esquizofrenia como enfermedad, y establecen que ésta se reduce a una conducta indeseable no admitida por la sociedad. La ven como un mito, y en lugar de reconocerla como una enfermedad auténtica, la consideran una categoría no específica que incluye casi todo lo que un ser humano puede hacer, pensar o sentir que desagrada mucho a otros. Después de ochenta años de haberse acuñado el término para describir una condición devastadora que conlleva una división mental entre las funciones del pensamiento, emoción y conducta, no contamos con una definición universalmente aceptada de esquizofrenia. Por ello señalan que esta enfermedad puede definirse únicamente en términos de "síntomas". Estos autores, una vez más, se pierden en los extremos, olvidando el término medio propio de la interacción: niegan las causas biológicas y declaran que son los medicamentos que se utilizan para combatirla, y no la esquizofrenia, lo que causa un daño cerebral. Declaran que la creencia en las causas biológicas de las enfermedades mentales no proviene de la ciencia sino del deseo de eludir las causas ambientales, que son las que hacen que la gente se trastorne. Estos autores defensores de la antipsiquiatría solo rebaten a aquellos otros que defienden la adaptación en términos de acatamiento ciego a las normas culturales, y que declaran que el hombre está psicológicamente sano en la medida en que esté adaptado a su cultura. En este sentido estamos de acuerdo con los primeros cuando se cuestionan una pregunta bastante obvia que surge del otro planteamiento extremo ¿qué pasa si los valores y normas de una sociedad dada son *irracionales*? ¿Puede la salud mental consistir en estar adaptado a tal irracionalidad?: por ejemplo a la sociedad de la Alemania nazi. ¿Es un servidor del estado nazi que se

siente sereno y feliz en tal régimen un caso de salud mental? Una persona que viva en la Alemania nazi y que esté bien adaptada a la misma, anteriormente era considerada "mentalmente sana" por esa sociedad, pero si la juzgamos con los valores de una sociedad que respeta los derechos humanos estaba "enferma", como el resto de su cultura. Para los defensores de la antipsiquiatría tal persona estaba moralmente "enferma".⁴⁹⁴ El mismo análisis hacen con el suicidio, el cual lo sitúan en diferentes culturas para juzgarlo como una heroicidad o una locura. Mientras que en Estados Unidos o Gran Bretaña una persona que se suicida, es considerada mentalmente enferma, sin embargo esto no siempre ha sido así en la historia, ni siquiera en toda cultura contemporánea. Ni el hinduismo ni el budismo mantienen objeciones intrínsecas al suicidio, y en algunas formas de budismo se considera la autoincineración como un valor encomiable. Para los celtas quitarse la vida antes de llegar a la vejez, antes de perder sus facultades, era motivo suficiente para ir al cielo; mientras que las personas que morían de enfermedad y vejez iban al infierno. Probablemente el mejor ejemplo de una sociedad donde el suicidio es aceptado socialmente es Japón. En lugar de considerar el *hara-kiri* como resultado de una enfermedad mental, en algunas circunstancias los japoneses lo consideran normal y aceptable, como cuando salvaguardan su honor, o cuando un japonés es humillado por algún fracaso. Incluso en Estados Unidos se realizan actos virtualmente suicidas para salvar a otros soldados o al propio país durante guerras, y no se les considera enfermedad sino valentía. Según sea el fundamento del que se parta unos son héroes mientras los otros son

⁴⁹⁴ La palabra "enferma" tiene para ellos sólo un significado metafórico.

locos. Parece que condenamos a los suicidas como locos enfermos sólo cuando terminan sus vidas por razones personales y no colectivas. Según señalan los expertos, el desequilibrado agrede mayormente contra sí mismo, por eso quizás los Poderes Públicos no buscan soluciones a un problema tan grave, cada vez mayor, como es el submundo de algunos países desarrollados, en el cual los enfermos mentales, mendigos, ancianos, etcétera, se encuentran cada vez más desplazados. Es escalofriante el número de suicidios por depresión, sobre todo en individuos jóvenes, a quienes dicho sea de paso no se les presta la atención necesaria; ésta es la primera causa de muerte en la población adolescente de Europa. Los expertos anuncian que la depresión será en el siglo XXI la primera causa de morbilidad en los países desarrollados. Actualmente muchos profesionales creen que también la depresión puede estar causada por un "desequilibrio químico" en el cerebro. Las principales hipótesis de la depresión se han enfocado a un funcionamiento alterado del grupo de neurotransmisores llamados monoaminos (dopamina y serotonina, entre otros). Pero para los defensores de la antipsiquiatría tampoco hay evidencia clara que relacione la actividad anormal del receptor serotonina en el cerebro con la depresión. Pero incluso si se demostrara que existe una anomalía biológica asociada a la depresión, nos podríamos preguntar si ésta es causa o *efecto* del padecimiento. Un estudio de escaneo cerebral mostró que, el simple hecho de pedirle a gente normal que imagine una situación que les haga sentir muy tristes, se daban cambios significativos de flujo sanguíneo en el cerebro. Futuras investigaciones probablemente confirmarán que son las emociones las que causan cambios biológicos en el cerebro, más bien que cambios biológicos en

el cerebro causen emociones. Por ejemplo, la depresión posterior al parto de las mujeres no tiene, según estos autores, una causa fisiológica sino psicológica derivada del culto a la apariencia externa. Es la pérdida de su aspecto, que ya no se corresponde con los cánones de belleza de nuestra sociedad, junto con el cansancio y el aumento de responsabilidad propios de la nueva situación, que en la mayoría de los casos debe asumir ella sola, lo que le agobia y deprime. Una razón por la que estas causas psicológicas no son reconocidas, añaden, es nuestra renuncia a ver los sinsabores de la paternidad. Además el hecho de no encontrar razones comprensibles ante una depresión no significa que deba tener una causa biológica, pues no debemos olvidar la parte irracional o inconsciente de nuestras mentes. Según Freud, la parte inconsciente guía más nuestras vidas que nuestra parte racional, a pesar de que creamos que las cosas son precisamente de manera opuesta. No siempre resulta obvio relacionar las experiencias de la vida con la infelicidad o la depresión, ya que generalmente los procesos y memorias relevantes están ocultos en las partes inconscientes de la mente. Los defensores de la antipsiquiatría consideran la depresión y la infelicidad como resultado de las experiencias vivenciales.

Dejando a un lado las posiciones extremas, no obstante desconocer la etiología de las alteraciones mentales, la OMS considera los síntomas de éstas como signo de una enfermedad real, son afecciones reales que causan sufrimiento y discapacidad, e incluso, en algunos casos, la muerte. Además, aunque sea a través de los síntomas, ahora se pueden diagnosticar y tratar antes de que sea demasiado tarde. La incapacidad mental dificulta al paciente la

incorporación al trabajo o a la realización de actividades creativas, lo que le impide desarrollarse como persona. Ya hemos dicho anteriormente que la OMS reconoce en el origen de las enfermedades mentales causas genéticas, psicológicas y sociales. Las guerras, la pobreza extrema y los desplazamientos pueden influir en la aparición, gravedad y duración de los trastornos mentales. Los síntomas que acompañan a la esquizofrenia son: una profunda perturbación de las ideas y los sentimientos que afecta al lenguaje, al pensamiento, a la percepción y al sentido de la propia identidad. Con frecuencia va acompañada de elementos psicóticos, como la percepción de voces o el mantenimiento de ideas fijas anormales, conocidas como delirios. Cuando se tiene un estado de ánimo deprimido se pierde el interés y el gusto por la vida, digamos que el enfermo pierde la capacidad de voluntad. A veces se alternan los estados depresivos con la euforia exagerada, lo que se conoce con el nombre de trastornos bipolares, o maniaco-depresivos. Según la OMS estos trastornos son los responsables del 60% de todos los suicidios. Se debe perder el miedo irracional a la locura, y asumir que los trastornos mentales son afecciones reales, que se pueden diagnosticar y tratar, y en algunos casos prevenir. Es preciso aceptar que la mente, al igual que el cuerpo, puede enfermar y curar. La desatención de estos enfermos por parte de todavía muchos países es considerada por la Organización Mundial de la Salud como una violación de los derechos humanos. Considera una prevención contra estos males una educación para la paz, la creación de aptitudes para la resolución de conflictos y la prevención del abuso del alcohol y las drogas. Promueve una adaptación en un entorno saludable y pacífico en el que todos puedan prosperar, en el que reine la tolerancia y no haya lugar para la violencia,

donde cualquier ser humano pueda desarrollarse física y espiritualmente. Se refiere a un entorno extorno donde cabe toda la humanidad en buena armonía con el resto de la naturaleza, y no a un entorno con moral mafiosa que sólo respeta al propio grupo y discrimina a los extraños. Es preciso para ello impulsar el desarrollo espiritual que tan degradado ha devenido en aras de un desarrollo excesivo de la técnica y de lo objetivo.

El arte en aras de la técnica

También el arte se ha visto ensombrecido por este culto a la técnica y a lo objetivo que profesa nuestro mundo. El desmesurado progreso externo ha dado como fruto esta lamentable regresión interna; el excesivo racionalismo externo, esta absoluta irracionalidad interna. "En esta civilización de las máquinas, impersonal y disciplinada en exceso" advierte Munford, "que tan orgullosa está de su objetividad, la espontaneidad toma demasiado a menudo la forma de actos criminales, y la creatividad encuentra su principal vía de expresión en la destrucción".⁴⁹⁵ Así como la técnica tiene su paralelo en las actividades orgánicas de los animales -por ejemplo la construcción de colmenas por parte de las abejas-, el arte representa una necesidad específicamente humana, que descansa en su capacidad para el simbolismo. El ser humano, a diferencia del resto de los animales, es capaz de abstraer y re-presentar tanto el ambiente que le rodea, como las huellas internas grabadas por la experiencia, a través de las formas simbólicas. El hombre ha aprendido a internalizar el mundo exterior y ha

⁴⁹⁵ MUNFORD, L., op. cit., p. 16.

externalizar su mundo interno. Mucho antes de lograr algún nivel de conocimiento causal, señala Munford, "el hombre había desarrollado en las artes un medio especial de perpetuar, de recordar, de compartir con los demás su propia experiencia esencial de la vida".⁴⁹⁶ "El hombre primitivo", añade más adelante, "puede haber sido muchas cosas, pero con seguridad no fue un positivista lógico".⁴⁹⁷ Las funciones simbólicas aparecen como expresión de los estados internos y como proyección de actitudes y deseos, en respuesta, bien a estímulos internos, bien al mundo exterior y a los otros. Podríamos decir que el simbolismo y por lo tanto el arte nace como una necesidad de comunicación, en el sentido más amplio de la palabra, del ser humano. El arte pone al descubierto, señala Munford, significados hasta entonces ocultos: "Dice más de lo que el ojo ve, de lo que el oído oye o de lo que la mente conoce. Con la ayuda del símbolo, el hombre no sólo unió el tiempo pasado con el tiempo presente, sino el tiempo presente con las posibilidades ideales aún por surgir en el futuro. Con la ayuda del símbolo, el hombre no sólo recordó el pasado desvanecido: absorbió lo emergente o el futuro potencial".⁴⁹⁸ El arte es comunicación mediante símbolos estéticos. "El arte se yergue", sigue el autor, "como signo visible de un estado interior de gracia y armonía de exquisita percepción y realzado sentimiento, concentrado e intensificado por la forma misma en la cual el artista traduce su estado interior".⁴⁹⁹ Este tipo de expresión lo considera fundamental para el sentido que el hombre tiene de sí mismo: "es al mismo tiempo autoconocimiento y autorrealización".⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, p. 23.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 24.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 28.

⁵⁰⁰ *Ibíd.*

Pero además el artista, al manifestarse por medio de arquetipos colectivos, no sólo se expresa a sí mismo sino también a los otros. Por tanto, una de las peculiaridades del arte es la de ser capaz de remover en el espectador su fondo más oscuro, haciéndole compartir con el artista un secreto similar al suyo. Si la técnica se desarrolla a partir de la necesidad de dominar las condiciones externas de la vida, de controlar las fuerzas de la naturaleza, el arte, por el contrario, da forma concreta a las emociones, sentimientos e intuiciones del hombre; intenta arrancar los significados y valores más profundos de la vida. Durante mucho tiempo, técnica y arte evolucionaron estrechamente unidos, sin embargo en la actualidad ambos se encuentran separados por un gran abismo. "La técnica", escribe Munford, "se hace cada vez más automática, más impersonal, más 'objetiva'; mientras el arte, como reacción, muestra indicios de tornarse más neurótico y autodestructivo regresando al simbolismo primitivo o infantil, al balbuceo, a las tortas de barro y a los garabatos sin forma".⁵⁰¹ La necesidad de comunicación no es la misma que mueve al hombre a crear herramientas; aquélla surge en la relación de madre e hijo, y es, señala Munford, "el vehículo por excelencia de la emoción y la intuición, del sentimiento de camaradería y del amor, con un mínimo de contenido intelectual".⁵⁰² En esta primera relación quedan constituidas las estructuras biológicas y neurobiológicas del niño, esa urdimbre de la que nos habla Rof Carballo, que no sólo le sirven para comprender la realidad de sus mayores, sino también para reaccionar y protestar contra ella con el fin de ampliarla. Eso nos obliga a mantener las fronteras del psicoanálisis siempre abiertas, siempre vivas, y a renunciar a

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 37.

cualquier doctrina totalizadora que polarice el conocimiento. La alienación, la reificación y la falsa conciencia son consecuencias diversas de un espíritu totalitario. La lógica esquizofrénica se caracteriza precisamente por sus estructuras antidialécticas, por identificarse sólo con un extremo; es, por tanto, una lógica reificada. El proceso psicoanalítico es, según Carballo, un proceso psicobiológico, esto es, "algo en el que interviene la constitución del ser humano, en tanto en la urdimbre constituyente, *se produce lo psíquico* (en la relación interhumana). Pero a esta reactivación psicobiológica de la urdimbre se añade una *intervención social*".⁵⁰³ El niño se encuentra a un tiempo abandonado y adoptado de nuevo; abandonado de la Naturaleza que le obliga a nacer prematuramente, inválido, y vuelto a recoger por la madre en lo que se ha llamado el "útero social". Es gracias a esta primera relación de urdimbre por lo que el arte llega a una etapa de madurez, en la cual transita, escribe Munford, "desde el amor a sí mismo y del exhibicionismo, de la virtuosidad técnica y del galanteo para conquistar el auditorio, hasta el amor maduro, capaz de dar y recibir, de capturar y entregarse, de formar una unión que dará a luz una nueva vida".⁵⁰⁴ El verdadero artista, especialmente dotado de sensibilidad, siente la necesidad de hurgar en aquellas primeras huellas que le oprimen porque intuye que las salvará, que se salvará, si las convierte en luz. El abandono de este gran arte en aras de los valores de la técnica ha ocasionado en nosotros, señala Munford, un estado neurótico, que llega a extremos tales como los que podemos ver "en los dominios más elevados de la técnica,

⁵⁰² *Ibíd.*, p. 43.

⁵⁰³ ROF CARBALLO, J, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁰⁴ MUNFORD, L., *op. cit.*, p. 34.

pues la creciente voluntad de poder, no mitigada por emociones o sentimientos de humanidad, tiende a producir un estado paranoide, un estado de enajenación moral y de insensibilidad evidente en grado sumo en quienes han proyectado el exterminio en masa que hoy constituye un instrumento aceptado de lo que llamamos, con un eufemismo voluble y repulsivo, 'guerra total'".⁵⁰⁵ Este tejido fundamental o urdimbre que se adquiere en el desarrollo por la experiencia del *ser-con-otro*, en armonía, recubre a la persona de una "confianza básica" que le protegerá a lo largo de su vida, además de ser un estímulo de creación. Si bien este tejido puede verse roto por una represión desmesurada o por una falta de afecto, ello podría ser subsanado; no así la falta de este encuentro, la "falta básica". Si falta el "gesto", señala Carballo, que "vincula la palabra 'madre' *al hecho de ser*, de ver la luz, las maravillas del mundo en una atmósfera de confianza y de amor",⁵⁰⁶ aunque hayan funcionado los demás elementos de la comunicación, nos encontraremos con un agujero original que no será nunca capaz de encontrar su propia sustancia para rellenarse. "Sólo la intervención del amor", continúa más adelante, "como fundamento de la psicoterapia, bien de la psicoterapia regulada técnicamente o la que, de manera difusa e imprecisa va ejerciendo la propia vida, puede ayudar a recoser el hueco...en esa trama constitutiva de la existencia".⁵⁰⁷ Desde el punto de vista de la estructura cerebral, ésta no nace hecha del todo sino como una estructura abierta, que es construida, no con arreglo a una genética determinada, sino a expensas de lo que se encuentre en el mundo. La estructura cerebral, escribe

⁵⁰⁵ *Ibíd.*, p. 60.

⁵⁰⁶ ROF CARBALLO, J., *op. cit.*, p. 221.

⁵⁰⁷ *Ibíd.*, p. 250.

Carballo, es "estructurada" por esa primera relación entre madre e hijo que forma la urdimbre. El niño nace con un impulso genético de vinculación a la madre y si la madre no responde, el niño no aprenderá a formar vínculos con otras personas. Esto se debe a que nuestro cerebro funciona anticipándose a lo que pueda ocurrir. El niño, a cuya demanda de vinculación la madre no ha respondido, o ha respondido mal, buscará durante toda su vida vínculos afectivos, pero siempre surgirá en él la desconfianza frente a su eficacia. La personalidad inmadura es, según Carballo, aquella que, "por no haber establecido bien los vínculos de adhesión infantiles, no cesa nunca de buscarlos y, a la vez, de desconfiar de ellos",⁵⁰⁸ y no la que se ha detenido en una etapa de su desarrollo, como defiende el psicoanálisis clásico. Lo que se proporciona al niño en esta primera relación con la madre es "el fortalecimiento y robustez de un *sistema plástico* que, en cualquier momento ulterior de la vida, le permite, *creativamente*, por *re-nacimiento creador*, re-modelar las estructuras de su personalidad".⁵⁰⁹ El hombre a lo largo de toda su existencia trata de re-actualizar esta urdimbre, de fundar una nueva urdimbre, de proyección suprapersonal o social. Es lo que Carballo ha llamado metaurdimbre. La urdimbre es por tanto la relación constituyente básica en el proceso de socialización. Esta urdimbre es siempre más o menos deficitaria, por lo que el hombre tratará de compensarla por medio del arte, de la creación de instituciones, de la investigación científica, etcétera, es decir, de toda actividad creadora humana. Todo esto que el hombre crea lo considera el autor una estructuración positiva que aminora el sufrimiento colectivo e individual. Sin embargo nos

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 196.

advierde de que en ocasiones el *potencial neurótico*, o suma de las neurosis individuales, es superior al potencial de autocuración, y la neurosis individual en lugar de volverse consciente de sí misma y afrontar la tarea de curación, se mantiene por el cultivo de una ideología. Esto es, según Carballo, lo que amenaza a nuestro mundo contemporáneo: el miedo al enfrentamiento con la propia neurosis. "Es más fácil dejar de verla", escribe el autor, "y para ello encubriéndola adhiriéndose a movimientos colectivos en los cuales la interna disarmonía, la ausencia de creatividad, el propio sufrimiento, encuentran en el grupo, en apariencia revolucionario, a la vez una pasajera compensación y un disfraz. Disfrazada de 'ideología colectiva', de *nueva idea* de la sociedad, la neurosis individual pierde su tendencia a la autocuración, su 'espina en la carne', para utilizar la expresión de Kierkegaard, que vuelve el sufrimiento neurótico trabajo positivo, estímulo profundo para la autorrealización".⁵¹⁰ Cuando el potencial neurótico colectivo es desmesuradamente mayor que las fuerzas de autocuración, continúa más adelante: "se corre el grave riesgo de que la balanza pierda su equilibrio y que la *suma de neurosis individuales*, que ya no son 'espina en la carne' sino motivo de *exaltación autonarcisista* y de olvido de la miseria interior, sumadas en gigantescos movimientos colectivos, conduzcan a catástrofes históricas que se nos presentan como movimientos totalitarios, revoluciones o guerras y que sólo se resuelven tras un despliegue terrorífico de las fuerzas de autodestrucción".⁵¹¹ Estamos de acuerdo con este autor así como con tantos otros en que "el proceso básico en la vida humana, tanto en la 'hominización', como en

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 198.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 200.

⁵¹¹ *Ibidem*.

la 'socialización', como en la 'historia', es la unidad diádica madre-niño".⁵¹² Ya desde la infancia se adquiere una *contextura de la conciencia*, señala Carballo, y la que se transmite en nuestra cultura de generación en generación es la del "dominio", la del poder de unas estructuras sobre otras. Lo que llamamos conciencia, o parte suprema de la mente, "no es más que el reflejo del dominio que en la sociedad ejercen unos hombres sobre otros".⁵¹³ Esto mismo sucede en la escala filogenética, en el curso de la evolución de las estructuras cerebrales. Como indica el neurofisiólogo Francisco José Rubia, el cerebro del *homo sapiens* ha evolucionado gracias a la "interacción de estructuras innatas cerebrales con un entorno que ha ido variando constantemente hasta formar el de hoy día...El hombre moderno creó la cultura, y es la cultura la que, en interacción con el cerebro que la ha creado, sigue moldeando el cerebro, que es plástico por naturaleza".⁵¹⁴ Las neurosis, apunta Carballo, son casi siempre debidas a trastornos de la urdimbre, "y por eso varían, históricamente, en su estructura, sobre todo en nuestro tiempo, por la aceleración histórica. El choque entre estos trastornos de la identidad y sus estructuras con las realidades estructurales del sistema social, es lo que determina en nuestra época el fabuloso aumento de afecciones psicógenas y de neurosis".⁵¹⁵ Lo que caracteriza a esta época nuestra es que ha querido ver al hombre a imagen y semejanza de la máquina, y ha dejado de lado las emociones, sensibilidades y sentimientos, principales fuentes de vida y amor del hombre, tantas veces puestas de manifiesto por la religión y el arte. También la política, con su

⁵¹² *Ibíd.*, p. 240.

⁵¹³ *Ibíd.*

⁵¹⁴ RUBIA VILA, F. J.: *El cerebro nos engaña*, Temas de Hoy, Madrid, 2000, p. 73.

abuso propagandístico, ha contribuido fuertemente a la identificación antidualéctica, hundiendo al hombre en un universo inhumano, donde prima la cantidad sobre la cualidad y la productividad sobre la felicidad. En este universo reificado, las creaciones humanas le resultan extrañas al hombre, le aparecen como una realidad objetiva, construida con las propias leyes necesarias de la naturaleza. Para salvarnos de la amenazadora catástrofe de las funciones técnicas, escribe Mumford, "debemos restablecer la primacía de la persona humana, es decir, debemos nutrir aquellas partes de la naturaleza del hombre que han sido descuidadas o transformadas a imagen y semejanza de la máquina".⁵¹⁶ Debemos volver a cultivar lo interior y subjetivo tanto como lo exterior y objetivo para encontrar el equilibrio entre estos dos aspectos esenciales de la personalidad. Técnica y arte deben volver a funcionar juntas, como la rueda del alfarero que ayuda a éste a dar forma a sus cacharros. Todas las artes útiles sirven como instrumento de comunicación y de trabajo. Arte y técnica siempre habían caminado de la mano, pero existe una parte de la técnica, señala Mumford, donde esta relación no se da: la minería y la guerra. Dice así: "El derrocamiento de un método integrado de pensamiento, y normas humanas, llegó al Mundo Occidental con el desarrollo desproporcionado de la minería y la guerra".⁵¹⁷ Éstas tuvieron una penosa influencia sobre la evolución de la máquina y sobre el curso de la civilización moderna. Y se tomó una parte por el todo, lo que hizo que se valorasen únicamente las funciones objetivas, rechazándose junto con las formas simbólicas las necesidades humanas. El autor no considera

⁵¹⁵ ROF CARBALLO, J., op. cit., p. 241.

⁵¹⁶ MUNFORD, L., op. cit., p.62.

⁵¹⁷ *Ibíd*em, p. 68.

que el funcionalismo esté por ello condenado a perecer, sino que es necesario "integrar las funciones objetivas con las subjetivas, de equilibrar los recursos mecánicos con las necesidades biológicas, las obligaciones sociales y los valores personales".⁵¹⁸ Considera que gran parte de lo que durante la última generación estaba encubierto como estricto funcionalismo "era en verdad una suerte de fetichismo psicológico, si no religioso",⁵¹⁹ pues se compensó la falta de funciones subjetivas sobrevalorando las objetivas. "Quienes devaluaron la personalidad humana", escribe, y, en particular, subordinaron el sentimiento y la emoción al puro intelecto, compensaron su error sobrevalorando la máquina".⁵²⁰ Forma y función, símbolo y herramienta, deben seguirse "en un mutuo juego rítmico entre necesidad y libertad, entre construcción y elección, entre el ser determinado por el objeto y el objeto determinado por el ser".⁵²¹ Gracias a la constante re-actualización de esa urdimbre de la que nos habla Rof Carballo, de la experiencia original del artista nace la obra de arte, la cual se convierte en una nueva experiencia tanto para él como para quien participa de la misma. Además, escribe Mumford, "mediante su existencia independiente, enriquece la conciencia de la comunidad entera. En las artes el hombre constituye un caparazón y éste sobrevive a la criatura que originalmente la habitó, alentando a otros hombres a respuestas similares y a similares actos de creación".⁵²² Así se forma la metaurdimbre de Carballo en el crecimiento de la cultura humana, no sólo en la interiorización del exterior sino también en la exteriorización del interior, "con una

⁵¹⁸ *Ibíd.*, p. 116.

⁵¹⁹ *Ibíd.*

⁵²⁰ *Ibíd.*

⁵²¹ *Ibíd.*, p. 129.

⁵²² *Ibíd.*, p. 139.

correspondiente materialización de sus poderes subjetivos, una correspondiente manifestación externa de su facultad creadora".⁵²³ Lo orgánico y lo creado forman parte de todas las manifestaciones de la vida. "Si tendemos a exagerar una fase y a abandonar la otra", escribe Mumford, "no se debe a que la civilización se desarrolle inexorablemente de esta manera, sino a que mediante un fundamento filosófico de creencias principalmente falsas hemos permitido la alteración de nuestro equilibrio, y no hemos recuperado el equilibrio dinámico activo, único estado en el cual pueden florecer las funciones más elevadas, aquellas que promueven el arte, la moral, la libertad".⁵²⁴ Por todo ello es preciso, advierte, recuperar la totalidad humana, su equilibrio, su facultad creadora y su libertad para poder contener las fuerzas destructivas que conspiran contra él de forma casi automática; es preciso hacer brotar los poderes del interior para dominar la máquina mortal que hemos creado. "Cuando el hombre deja de crear", concluye Mumford, "deja de vivir. A menos de tratar constantemente de sobrepasar sus limitaciones animales, vuelve a sumergirse en un nivel de criatura inferior al de cualquier otro bruto, pues en ese momento su suprimida creatividad poseerá con irracional violencia a todas sus funciones animales".⁵²⁵

Psicopatología del pensamiento dialéctico

El pensamiento dialéctico es, según señala Joseph Gabel, un instrumento de adaptación a la realidad, por lo que una psicopatología de esta forma de pensamiento desemboca

⁵²³ *Ibíd.*, p. 140.

⁵²⁴ *Ibíd.*, p. 144.

⁵²⁵ *Ibíd.*, p. 158.

en una esquizofrenia o inadaptación. La reificación de la realidad ha dado como fruto un mundo rígido, inhumano y despersonalizado, donde los débiles son dominados por los más fuertes. Como vimos en el segundo capítulo, Minkowski nos presenta un tipo de esquizofrenia que llama racionalismo mórbido, que impide a quienes la padecen adaptarse a la realidad pragmática. Para su discípulo Gabel, la racionalidad de estos esquizofrénicos no es que sea una racionalidad excesiva, sino una racionalidad de tipo antidialéctico, reificada. Encuentra analogías muy significativas entre el universo de la reificación y el de la predestinación o protestantismo. Escribe: "Ambos tienen una estructura maniquea: 'elegidos contra réprobos', 'cero e infinito'. Ambos consagran el *aplastamiento del hombre*, por Dios, según Calvino, y por el conjunto reificado de los fenómenos económicos, según Lukács. Ambos son inhumanos y despersonalizantes; una orientación claramente determinista es igualmente común a ambos".⁵²⁶ Cualquier autoritarismo es, según el autor, tendente a la reificación, al maniqueísmo y al rechazo de la dialéctica. Entre las estructuras antidialécticas que caracterizan a la falsa conciencia resalta la *identificación* como una de las más importantes. Denuncia un abuso de la identificación en materia política. Las propagandas hacen uso frecuentemente de la identificación del propio grupo como diferente al grupo enemigo, valiéndose para ello de la tendencia que la especie humana tiene a unirse con los otros. La lógica esquizofrénica estaría caracterizada por un exceso mórbido del principio identificativo, por tanto, cualquier ideología es una esquizofrenia, pues al tener una visión cerrada del mundo, se da en ella una congelación de la vida,

⁵²⁶ GABEL, J.: *Sociología de la alienación*, trad. Noemí Fiorito de Labruno, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 183.

en la que desaparece el proceso, el cambio, origen de la misma. Al perderse la dialéctica entre el yo y el mundo, ambos se cosifican, se hacen estáticos, y los conceptos antinómicos adquieren un valor absoluto. En el extremismo dualista, cada extremo demoniza su contrario sucesivamente - arios-judíos, capital-comunismo-, dando como resultado la repetición de aquella primera barbarie de la invasión aria, esto es el sometimiento de unos por parte de los otros. La contradicción es para Gabel la raíz de todo movimiento y vitalidad; es más profunda y esencial que la identidad, la cual es sólo determinación de lo simple inmediato, del ser muerto. El exceso de identificación constituye una estructura lógica fundamental de diversos aspectos de la alienación. La falsa conciencia es la desrealización de la percepción del mundo. Además el desarrollo unilateral de la conciencia da como resultado lo contrario de lo que perseguía. Escribe Neumann que "la psique, lejos de ser algo unitario, es más bien algo que está en proceso de integración, en un proceso que representa una tarea infinita. El mundo y el inconsciente colectivo son para el individuo como una vida inagotable que continuamente estuviera ofreciendo cosas nuevas y desconocidas que experimentar e integrar".⁵²⁷ Este es el sentido de esperanza y salvación que encontramos en el arte "Los complejos", continúa más adelante, "no tienen un carácter exclusivamente negativo y patológico, sino que, por ser fragmentos del alma, son también componentes naturales de nuestra psique que pueden movilizar positivamente la personalidad y provocar su transformación".⁵²⁸ La grandeza del hombre creador es justamente su capacidad para manifestar la gran tensión psíquica que padece y de este

⁵²⁷ NEUMANN, E., op. cit., p. 43.

modo soportarla. La no separación entre lo interno y lo externo propia del sueño despierto es, según Neumann, lo más característico del hombre creador. La acentuación del componente receptivo es innata a todo creador, además de una fidelidad a la propia individualidad. Pero a menudo este sí mismo puede entrar en conflicto con el mundo exterior, al que debe adaptarse, con la imagen tradicional del Padre como héroe, con el que debe identificarse. La superación de este conflicto dependerá en gran parte de la atención y educación recibida en la infancia. Mientras que el hombre normal consigue fácilmente identificarse con el arquetipo del Padre e integrarse en el grupo patriarcal, el hombre creador "que se encuentra bajo la preponderancia del arquetipo materno, el Yo, inseguro y vacilante, tiene que abandonar el camino arquetípicamente modelado del héroe, matar al Padre, destronar el mundo convencional del canon tradicional y buscar una instancia rectora desconocida, el escurridizo Sí-mismo, el desconocido Padre divino".⁵²⁹ Muchas de nuestras creencias son constructos *a posteriori* para justificar nuestros deseos y nuestros actos; es lo que ocurre con la mayoría de los textos sagrados y las doctrinas dogmáticas; y todos hemos podido comprobar a los extremos tan dramáticos que nos ha llevado el pensamiento ideológico cuando éste arraiga en todo un colectivo, como puede ser el nazismo o el comunismo, o cualesquiera fundamentalismos religiosos. Según el sociólogo alemán Karl Mannheim, las ideologías unen con tal intensidad a los grupos dominantes que les impiden ver aquella realidad que resulta molesta para su consciencia de dominio. Con cierta ironía se expresa Feyerabend al hablar de los grupos radicales, tanto de derechas como de izquierdas, los cuales,

⁵²⁸ *Ibidem.*

dice, han desarrollado un notable talento: "congelan no sólo ideas tradicionales y costumbres que son resultado de largos y complejos procesos de adaptación, sino también las creaciones más superficiales del momento y, así, se encierran a sí mismos y a los demás en prisiones ideológicas estrechas, mal iluminadas y con poca ventilación".⁵³⁰ En el mismo sentido se pronuncia Ludwig Schajowicz, quien dice así: "del sistema a la ideología hay un solo paso y los ideólogos, a sabiendas o no, conducen directamente al reino del Terror impuesto por los Robespierre de todas las épocas para mantenerse en el poder. Cuando el pensar se torna apologético, cuando se pone al servicio de una 'revelación autoritaria', termina por legitimar el uso de la violencia. Enmudece entonces poco a poco el mensaje religioso del amor universal y lo único que perdura es el exclusivismo en la esfera de la fe, generador de nuevos odios, nuevas agresiones y nuevas servidumbres".⁵³¹ Jamás la represión o el asesinato están justificadas, dice Feyerabend, nada que se imponga por la fuerza sin haberse comprendido lo está. "Las peculiaridades culturales", escribe, "no son sacrosantas. No existe una represión 'culturalmente auténtica', ni un asesinato 'culturalmente auténtico'. Sólo hay represión y asesinato, y ambos deben ser tratados como tales, con determinación, si es necesario. Sin embargo, una vez comprendidas las posibilidades de cambio inherentes a cada cultura, debemos abrirnos al cambio antes de intentar cambiar a los demás. En otras palabras, debemos prestar atención a los deseos, a las opiniones, los hábitos, las sugerencias de la gente con la que estamos a punto de

⁵²⁹ *Ibíd.*, p. 49.

⁵³⁰ FEYERABEND, P. K.: *Diálogos sobre el método*, trad. José Casas, Cátedra, Madrid, 1990, p. 155.

⁵³¹ SCHAJOVICZ, L.: *Los Nuevos Sofistas. La Subversión Cultural de Nietzsche a Beckett*, UPRED; La Torre UPR, Barcelona; Río Piedra, 1979, p. 244.

interferir, y debemos obtener nuestra información *mediante la ampliación de los contactos personales*, no desde lejos, no intentando ser 'objetivos' no asociándonos con los supuestos líderes".⁵³² Incluso los mejores programas fracasan, señala el autor, cuando se imponen sin intentar comprender la forma de vida de los otros. Y añade: "en cualquier caso, el objetivismo y el relativismo no son sólo insostenibles como filosofías, sino que también son malas guías para una colaboración cultural fructífera".⁵³³

Influencia del medio en la evolución e involución de la mente humana.

La herencia genética, mas que una determinación es una especie de proyecto que puede desarrollarse por diferentes caminos en función del medio ambiente en el que se desarrolle; de tal manera que con el tiempo se borra la frontera entre lo genético y lo ambiental. Tampoco existen barreras entre lo bioquímico, la morfología, la fisiología y la conducta. Todo ello es un *continuum* espacio-temporal. La interacción entre cerebro, genes y medio da como resultado una morfología y una función única y singular. Esta interacción necesaria para la construcción de los cerebros es mayor para aquellos seres vivos que necesitan de un tiempo mayor para desarrollarse fuera del claustro materno. El hombre y el chimpancé, aunque con una gran diferencia entre ellos, son los seres vivos que nacen con un cerebro más inmaduro. Ambos nacen con un cerebro de 350 gramos de peso aproximadamente. Pero mientras el cerebro del hombre

⁵³² FEYERABEND, P. K.: *Matando el tiempo. Autobiografía*, trad. Fabián Chueca, Debate, S.A., Madrid, 1995, pp. 144-145.

⁵³³ *Ibidem*

alcanza en su edad adulta unos 1.400 gramos, el del chimpancé sólo llega a los 450. Esto nos indica que el ser humano nace sólo con el 20-25% del peso total de su cerebro frente al 60-65% del chimpancé; y el resto lo obtiene en contacto con el medio ambiente. Esta estrecha relación entre los genes y el medio ambiente es, según Francisco Mora,⁵³⁴ la responsable de las grandes patologías neurodegenerativas como el Parkinson o las enfermedades mentales, así como de la gran plasticidad y variabilidad de nuestro cerebro. Los genios, señala este autor, tienen en general las mismas ventanas plásticas a lo largo de su desarrollo que cualquier otra persona, salvo quizá aquellas que son selectivas para su genialidad. "Precisamente", escribe, "la genialidad o un talento poderoso es una 'ventana selectiva' para una determinada parcela de conocimiento y que permite su desarrollo a niveles extraordinarios. Ello a veces va en paralelo con el desarrollo escaso para otras cualidades o áreas de conocimiento para los que el genio puede ser bastante simple o incluso incapaz de comprenderlas".⁵³⁵ Si como señalan algunos autores para que haya consciencia tiene que haber memoria a corto plazo y atención, y ésta última depende a su vez de la emoción y motivación que la fuente externa te cause, "no se aprende", continúa, "a menos que prestemos atención y no prestamos atención a menos que la fuente del estímulo tenga algún significado para nosotros".⁵³⁶ Y cita a Goethe cuando dice que "sólo se aprende aquello que se ama". El hombre es un producto de este constante intercambio de información entre su cerebro, su cuerpo y el medio que lo rodea, por lo que no puede ser

⁵³⁴ Cfr. MORA TERUEL, F.: *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*, Alianza, Madrid, 2001.

⁵³⁵ *Ibíd.*, p. 78.

estudiado desde los dualismos que separan el espíritu de la materia. La aparición de nuevas estructuras y propiedades se debe a la interconexión de sus elementos y los códigos funcionales y temporales que los rigen. Durante el desarrollo, escribe Mora, "el cerebro cambia constantemente su bioquímica, anatomía y fisiología y hoy sabemos que el aprendizaje y la memoria son actividades de conexiones sinápticas entre neuronas, modificadas bajo control de una actividad genética específica".⁵³⁷ El entrenamiento de animales para la realización de una determinada tarea produce en su cerebro la síntesis de nuevas proteínas neuronales, por lo que es razonable pensar que tales cambios sinápticos y moleculares ocurran también en el cerebro humano como consecuencia del aprendizaje intelectual, social y moral. Todo cambio de conducta se refleja en el sistema nervioso y todo cambio en el sistema nervioso incide en la conducta, por lo que la experiencia sensorial diaria puede conducir a un debilitamiento o un fortalecimiento de determinadas conexiones sinápticas. Puesto que el cerebro cambia el propio cerebro, y tenemos conciencia no sólo de los fenómenos externos, sino de nosotros mismos en transformación, Mora Teruel nos propone una verdadera regla de oro: "vive y expónte a un medio ambiente moral, social e intelectual que enriquezca tus conexiones cerebrales en la dirección de ser futuras referencias inconscientes a tu futura conducta consciente".⁵³⁸ Nuestro cerebro tiene sus raíces en las formas biológicas que le precedieron. Si bien es cierto que hemos adquirido cualidades que nos ayudan a la supervivencia, también es cierto que hemos perdido otras que

⁵³⁶ *Ibíd.*, p. 134.

⁵³⁷ *Ibíd.*, p. 164.

⁵³⁸ *Ibíd.*, p. 167.

todavía otros animales conservan. Muchas de nuestras estructuras cerebrales han emergido de otras primitivas existentes en muchos animales, las cuales se han ido perfeccionando en la interacción con el entorno. La estructura antigua queda inhibida, sin ser eliminada, y sólo se desinhibe en determinadas circunstancias como puede ser una lesión o una enfermedad. La emoción, se adquiere mucho antes que la cognición, y el organismo, señala el neurofisiólogo Rubia Vila, se fía mucho más de ella que de la racionalidad, por lo que el sistema emocional o límbico se considera cada vez más importante para nuestras funciones cognitivas. Muchas de las actividades esenciales para el ser humano, como son todas aquellas fruto de la creatividad, están más ligadas al sistema emocional y a la actividad del hemisferio derecho que al hemisferio izquierdo, base del pensamiento lógico-analítico. Rubia considera de vital importancia el estudio anatómico-funcional de este sistema primitivo en el que duermen las imágenes arquetípicas jungianas para poder prevenir las nefastas consecuencias de las emociones no controladas y ver de qué manera influyen en nuestros pensamientos. "En este nivel, que es el más profundo de la psique", escribe Rubia, "es donde participamos místicamente con el resto de nuestros congéneres, donde se trasciende la individualidad".⁵³⁹ El problema de las imágenes arquetípicas es que son inconscientes, y a veces aparecen en nuestra consciencia sin que advirtamos de dónde provienen. También se le escapan a la consciencia, señala el autor, otras funciones cerebrales como por ejemplo la memoria implícita. El recuerdo, o contenido de memoria, que tenemos de algo no se ajusta a la realidad, pues, según este autor, a nuestro

⁵³⁹ RUBIA VILA, F. J., op. cit., p. 25.

cerebro le resulta más útil una historia plausible que una real. "Desde el punto de vista de las funciones cerebrales", escribe, "poco importa cómo la realidad exterior sea, lo que al cerebro le interesa es más bien cómo el cerebro puede utilizarla para la supervivencia del organismo...Los sentidos no están para reflejar la realidad exterior, sino para la preservación de la especie...lo más sensacional es la capacidad cerebral para rellenar huecos informativos con confabulaciones, irrealidades, con tal de salvar una historia plausible".⁵⁴⁰ De la misma manera, y es probable que a consecuencia de ello, que el cerebro es capaz de rellenar la información que le falta, a veces el ser humano mantiene falsas creencias hasta el punto de morir por ellas porque interpreta sus percepciones no con arreglo a la realidad sino a sus creencias o expectativas. "Cualquier información", escribe Rubia, "es utilizada por el cerebro para confirmar lo que cree. Es lo que a veces se ha llamado pensamiento circular, esa forma de pensamiento que utiliza cualquier información para realimentarse a sí mismo, base de muchas ideologías".⁵⁴¹ Una cuestión de la que se ocupa este autor y que nos parece muy importante para nuestro trabajo es el tema del dualismo como fruto de una parte del cerebro, que podría estar situado, según Luria, en el lóbulo parietal inferior del hemisferio dominante. En este hemisferio está localizado mayormente el lenguaje y en la mayoría de las personas coincide con el izquierdo. "Si esto fuese así", señala Rubia, "tendríamos una estructura cerebral responsable de la división del mundo en término antinómicos, de un dualismo que está presente en la historia de la filosofía, como en las ideologías de tipo político o religioso y, en términos

⁵⁴⁰ *Ibidem*, pp. 26-27.

generales, está afectando nuestra forma de pensar en la ciencia. La mentalidad analítica, lógico-matemática, característica del funcionamiento del hemisferio izquierdo, es dualista por naturaleza y no tiene nada que ver con la visión holística, global que caracteriza la actividad del hemisferio derecho, mucho más conexionado con el sistema límbico...En consecuencia, el pensamiento dualista es sólo una pequeña parte de la actividad del cerebro, muy probablemente de reciente historia, desde el punto de vista filogenético, y que nos sirve para analizar el mundo dividiéndolo en sus contrarios. En el pensamiento dualista tenemos un ejemplo extraordinario de la capacidad del cerebro humano de proyectar hacia el exterior lo que en realidad sólo se encuentra dentro de él".⁵⁴² Aunque estas hipótesis no hayan sido probadas, gracias a las investigaciones neurofisiológicas, estamos cada vez más cerca de saber cómo hemos llegado a pensar sobre el mundo de la manera en que lo hacemos. Lo que es un hecho ciertamente probado es la lateralización de funciones cerebrales: el hemisferio derecho, por estar más íntimamente ligado al sistema límbico, de donde surgen las imágenes primordiales, es más emocional y artístico que el hemisferio izquierdo o dominante. Sin embargo, el pensamiento dualista no está terminado al nacer. Tanto el hombre primitivo como el niño utilizan mucho más el hemisferio derecho que el izquierdo. "Posiblemente el entorno", escribe Rubia, "no favoreció el desarrollo del pensamiento lógico-analítico característico del hombre moderno occidental".⁵⁴³ No podemos por menos de preguntarnos si esta carrera hacia el desarrollo unilateral del

⁵⁴¹ *Ibíd.*, p. 181.

⁵⁴² *Ibíd.*, p. 33.

⁵⁴³ *Ibíd.*

cerebro tuvo su origen como consecuencia de la imposición de las sociedades jerarquizas patriarcales; si no en su totalidad, sí en su aceleración y consecución extrema. Fueron muchísimos los milenios que la humanidad vivió según la causalidad mágica y la participación mística antes de fundar el principio de no contradicción. Por eso cuando en algunas enfermedades mentales se liberan funciones que estaban inhibidas por el desarrollo posterior, se regresa a un pensamiento mágico propio de aquellas etapas primitivas. Ya hemos señalado anteriormente las monstruosidades a las que ha llegado el desarrollo unilateral de la racionalidad, por ello es necesario, señala Rubia, fomentar todas las facultades cerebrales, tanto las racionales como las emocionales. Aún cuando el pensamiento mítico es más emotivo que racional, apunta, el autor, en algunos mitos, sobre todo de la creación, aparece ya el pensamiento dualista. Queremos señalar que muchos mitos de la creación son de signo jerárquico y hacen casi siempre referencia al nuevo poder patriarcal establecido. Rubia apunta que estos mitos a pesar de haber surgido del pensamiento mágico, "están registrando la aparición de la consciencia dualista, característica del hemisferio dominante".⁵⁴⁴ Los mitos son los testigos de aquel despertar de la consciencia moderna, lógico-analítica, racional y dualista. Este despertar va acompañado siempre, continúa el autor, "de una nostalgia de tiempos pasados en los que se vivía unido a la naturaleza sin pensar en ella como un objeto y, probablemente, sin una separación tan drástica entre el yo y el mundo o entre la muerte y la vida, lo que, sin duda, era mucho menos doloroso para la consciencia humana. Esta vuelta al paraíso forma prácticamente parte de los anhelos y

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 35.

deseos de toda la humanidad".⁵⁴⁵ Es lo que el psicoanálisis clásico reconoce con el nombre de "regresión" o inmadurez, típico de las neurosis. Sin embargo Rubia no considera este anhelo de "regresión" algo rechazable, puesto que el mundo mágico es la fuente de la creatividad y de la felicidad y lo que debemos procurar es el desarrollo armónico de todas las facultades cerebrales. El desarrollo de las estructuras cerebrales es similar a toda la humanidad, es por lo que los mitos de culturas muy diferentes entre sí presentan temas muy similares. Como vimos en un capítulo anterior, en los relatos de Hesiodo, los mitos nos hablan de un pasado feliz, sin contrarios, en el que se vivía en armonía con la naturaleza, que se correspondería con el pensamiento prelógico del hemisferio derecho. "Este pensamiento mágico", continúa Rubia, "de participación mística con la naturaleza, es de suponer que haya permanecido en la memoria ancestral de la humanidad como una época feliz, sin conflictos, en la que el hombre vivía en la Unidad/Totalidad con la naturaleza o con los dioses. Pero con la aparición del desarrollo del pensamiento dualista, lógico y analítico, el hombre es expulsado de ese paraíso y se enfrenta con los dualismos más duros para él, como son la separación de sí mismo de la naturaleza y la confrontación con la muerte".⁵⁴⁶ La consecuencia extrema de este dualismo es la alienación del ser humano, que ha perdido la espiritualidad base de su desarrollo. La división de la realidad en términos contradictorios es fruto de la actividad de una sola parte del cerebro, del lóbulo parietal inferior, por lo que cabe suponer, indica Rubia, "que la distinción entre cerebro y mente también es producto de esta estructura cerebral, estrategia

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

seguramente muy útil para el análisis de la realidad exterior, pero que no es válida para aprehender toda la realidad. La inmensa mayoría de las actividades del cerebro se realizan ordenando el mundo en antinomias; todo el inconsciente ignora esta división, que, por tanto, no se presenta ni en el mundo emocional, ni en los sueños, ni en el arte, la religión o la creatividad".⁵⁴⁷ También la división entre el yo y el mundo externo es considerada por el autor como una "realidad ficticia", puesto que también nosotros somos naturaleza en constante cambio y es difícil diferenciarnos de ella. Al igual que la naturaleza, que construye siempre sobre lo ya existente, las funciones cerebrales nuevas se sustentan en otras más antiguas que quedan inhibidas, pero que no desaparecen: "la función se mejora con una estructura más compleja, pero inhibiendo la anterior, lo que permite en determinados momentos desinhibirla; así se conserva, pero negada, controlada, inhibida por la nueva estructura".⁵⁴⁸ Tanto la asimilación intelectual como la biológica consiste en amoldar un hecho de la realidad al patrón de estructura en desarrollo del sujeto, pero además la adaptación intelectual consiste en acomodarse, puesto que el sujeto tiene que ajustar sus órganos receptores a las formas de la realidad. El inconsciente colectivo jungiano, guardián de las experiencias ancestrales, es producto de las estructuras primitivas que siguen operando activamente. El pensamiento mítico y el racional o científico están constantemente en interacción por lo que no pueden separarse, ambos se fecundan mutuamente. El inconsciente colectivo, transmitido a través de la herencia genética, es como un estrato más arcaico del inconsciente y

⁵⁴⁶ *Ibíd.*, p. 36.

⁵⁴⁷ *Ibíd.*, p. 40.

⁵⁴⁸ *Ibíd.*, p. 49.

fundamento del inconsciente personal. Si el inconsciente personal contiene las memorias más antiguas de la infancia, el inconsciente colectivo contiene, señala el autor, los residuos de la vida ancestral, las imágenes arquetípicas y mitológicas. La naturaleza simbólica de los arquetipos los constituye en intermediarios entre el inconsciente y la consciencia. Además, su gran capacidad para evocar emociones los une estrechamente con el sentimiento religioso y lo mágico. "Es evidente", escribe Rubia, "que tanto la numinosidad de los arquetipos, como el hecho de que las imágenes arquetípicas sean producidas por enfermos mentales, indica una base cerebral, muy probablemente localizada en el sistema límbico, más exactamente, en las estructuras límbicas del lóbulo temporal".⁵⁴⁹ En investigaciones llevadas a cabo con drogas psicotrópicas, que desinhiben las citadas estructuras, se ha podido observar que las personas sometidas a experimento describían las mismas percepciones de imágenes arquetípicas, tanto míticas como religiosas, que perciben los enfermos mentales. "Así se explicaría", añade Rubia, "la heredabilidad de los arquetipos, es decir, de estructuras límbicas que son capaces de producir imágenes arquetípicas en todos los seres humanos".⁵⁵⁰ En palabras de Gottfried Benn: "El cerebro que durante tantos milenios sostiene la creación sobre las aguas, tiene su raíz en el seno profundo de las Madres".⁵⁵¹

Según cita Rubia, Gebser sitúa la aparición de la estructura mental-racional de la consciencia entre los 10.000 años a.C. y los 500 años a.C., lo que la hace coincidir con el

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 135.

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

⁵⁵¹ Cfr. BENN, G.: *El yo moderno*, prólogo y versión castellana de Enrique Ocaña, Pre-textos, Valencia, 1999.

brusco cambio en la forma de vivir sufrido por las sociedades antiguas. Cuando hablamos del pensamiento dualista nos estamos refiriendo a una realidad neurofisiológica, que es la del desarrollo de una función que hace surgir una nueva forma de pensar, la cual se repite en el desarrollo ontogenético del hombre. De los dos hemisferios cerebrales, el hemisferio derecho, encargado del pensamiento no dualista o intuitivo, habría quedado reprimido por el hemisferio izquierdo o dominante, responsable del pensamiento consciente, más ligado al lenguaje. "Bajo circunstancias normales", escribe Rubia, "en el cerebro intacto, el hemisferio dominante ejerce un control de tipo inhibitorio sobre el no dominante. Pero si existe una lesión en el cerebro dominante, esta inhibición se convierte en una práctica pérdida de capacidad perceptiva".⁵⁵² Algunos autores han relacionado la forma de pensar del hemisferio derecho con el inconsciente, por tanto, con el lenguaje de los sueños y la forma de pensar de algunos enfermos mentales. Si tanto la creación artística como la científica tienen su origen en la actividad inconsciente, la mitología bien puede reflejar el desarrollo del cerebro, por lo que los mitos serían causa y consecuencia de la mente y la mente causa y consecuencia de los mitos.

En el enfermo mental se da un vacío funcional, una disfunción que hace que desaparezcan unas conductas y se intensifiquen otras. Por ejemplo desaparece la capacidad de comunicación, y el lenguaje interior, como un monólogo deshilvanado, invade todo el ámbito de la expresión del sujeto sin dirigirse a ninguna otra persona. Es por esto por lo que Michel Foucault considera una reducción ver la patología mental como el simple hecho de las funciones abolidas, o la

⁵⁵² RUBIA, F. J., op. cit., p. 245.

pérdida de conciencia, pues la enfermedad anula por una parte y exalta por otra. Para el autor las funciones desaparecidas y las funciones exaltadas no son del mismo nivel: "lo que ha desaparecido son las coordinaciones complejas, la conciencia con sus comunicaciones intencionales",⁵⁵³ mientras que las conductas conservadas y acentuadas son segmentarias y simples. Se ha perdido la coherencia espaciotemporal del aquí y el ahora y sólo queda "un caos de horas sucesivos y de instantes insulares".⁵⁵⁴ Las conductas acentuadas en el proceso patológico son psicológicamente más sólidas que las abolidas, además de ser las más involuntarias. "La enfermedad", escribe Foucault, "suprime las funciones complejas, inestables y voluntarias, y exalta las funciones simples, estables y automáticas".⁵⁵⁵ Este autor concibe la enfermedad como la propia lógica de la evolución normal, puesto que hace desaparecer adquisiciones recientes volviendo a fases anteriores de la evolución. "La enfermedad", añade, "es el proceso a lo largo del cual se deshace la trama de la evolución, suprimiendo primero y en sus formas más benignas, las estructuras más recientes, y afectando luego, en su culminación y en el punto máximo de la gravedad los niveles más primitivos".⁵⁵⁶ La enfermedad mental representa para el autor la propia naturaleza, pero en un proceso inverso. El diálogo, como forma suprema de la evolución del lenguaje, que permite la relación interhumana, ha necesitado para su consecución de una larga evolución, como es el paso de una sociedad inmóvil "a una sociedad en la cual la igualdad de las relaciones permite y garantiza el

⁵⁵³ FOUCAULT, M.: *Enfermedad mental y personalidad*, trad. Emma Kestelboim, Paidós, Barcelona, 1991, p. 30.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁵⁶ *Ibidem*.

intercambio virtual, la fidelidad al pasado, el compromiso del futuro, la reciprocidad de los puntos de vista".⁵⁵⁷ Estas conductas que la sociedad ha hecho posible en su evolución son anuladas por la enfermedad, pero no sólo se dedica a anularlas, sino que, gracias a la tendencia creadora del organismo para restablecer el equilibrio, también ordena y ubica las restantes, lo cual enmascara el proceso. Por tanto la personalidad patológica no se corresponde exactamente con una personalidad arcaica, sino que posee su propia especificidad; "la estructura patológica del psiquismo", escribe el autor, "no es originaria: es rigurosamente original".⁵⁵⁸ Por lo tanto, continúa, "la ciencia de la patología mental sólo puede ser la ciencia de la personalidad enferma...el análisis regresivo describe la orientación de la enfermedad sin explicar su origen".⁵⁵⁹ La regresión no es para Foucault una caída natural en el pasado, sino más bien una huida intencional para escapar del presente. No sabemos si el enfermo se protege de su presente con su pasado o de su pasado con su presente; "la esencia de las conductas patológicas reside en este círculo vicioso: el enfermo está enfermo en la medida en que la relación del presente con el pasado no se produce en forma de una integración progresiva".⁵⁶⁰ Por ello el enfermo crea unos mecanismos de defensa contra la ambivalencia de las contradicciones afectivas. La angustia que el ser humano puede experimentar ante la imposición del poder⁵⁶¹ por la fuerza, y no por la razón, el cual no es comprendido, no es asimilado, puede devenir, en individuos más o menos sensibles, en angustia

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 44.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 60.

⁵⁶¹ Poder como potencia.

patológica. Según Fuertes Rocañín y Cabrera Forneiro la llamada "angustia existencial" que sufrimos todos surge del desconocimiento de nuestro pasado y de la incertidumbre sobre nuestro futuro. Nos gustaría añadir que no se trata tanto del desconocimiento del pasado como de la imposición de un presente que trata de negar, como si no hubiera existido, ese pasado. Es el brusco paso del ámbito matriarcal al patriarcal, del ámbito en el cual uno está todavía unido a la naturaleza a un ámbito desarraigado en el que resulta muy difícil vislumbrar las raíces que nos sostienen. Por eso "la experiencia de la enfermedad está relacionada con la experiencia de una alienación en la que el hombre pierde lo que hay de más humano en él".⁵⁶² Pero sobre todo, la enfermedad mental al separar al que la padece de la comunidad humana, sin la cual no puede realizarse como hombre, destruye las estructuras más sólidas de su personalidad. No se está alienado porque se está enfermo, sino que se está enfermo porque se está alienado. Esta es la paradoja que tantas veces ha enredado el análisis de la enfermedad, según Foucault: "la sociedad no se reconoce en la enfermedad; el enfermo se siente como un extraño, y sin embargo no es posible darse cuenta de la experiencia patológica sin referirla a estructuras sociales, ni explicar las dimensiones psicológicas de la enfermedad sin ver en el medio humano del enfermo su condición real".⁵⁶³ Son las contradicciones de la sociedad las que hacen posible la enfermedad y, paradójicamente, la sociedad expulsa al enfermo de sus límites, por estar alienado o separado de ella. Las regresiones patológicas se multiplican en la medida que las formas sociales no permiten actualizar el pasado en el

⁵⁶² *Ibidem*, p. 95.

presente. El individuo pasa de un estado fraternal a una sociedad donde impera la competencia, la explotación, la dependencia y el sometimiento de unos por otros. De este modo se ve acosado constantemente por tal contradicción que no le permite encontrar la estabilidad y coherencia. Las determinaciones económicas y sociales oprimen de tal manera al hombre que no puede encontrar su sitio en ese mundo, y al no poder escapar de esa realidad vive un conflicto que hace posible la esquizofrenia. "El mundo contemporáneo", escribe Foucault, "hace posible la esquizofrenia no porque sus técnicas lo hacen inhumano y abstracto, sino porque el hombre utiliza esas técnicas de tal modo que el hombre mismo ya no se puede reconocer".⁵⁶⁴ La enfermedad implica aspectos regresivos, señala más adelante, "porque ya no sabe reconocerse en su propio pasado, aspectos de ambivalencia conflictual, porque no se puede reconocer en su presente; que implica, finalmente, la eclosión de los mundos patológicos, porque aún no puede reconocer el sentido de su actividad y de su porvenir".⁵⁶⁵ Pero las condiciones de posibilidad de la enfermedad no es la enfermedad misma, y frente a la angustia existencial que padecen todos los seres humanos se desarrollan una serie de mecanismos de defensa. En la medida que estos mecanismos de defensa son más o menos insuficientes o patológicos surge la enfermedad mental.

⁵⁶³ *Ibíd.*

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 101.

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, p. 102.

Arte y locura

La relación entre arte y locura es un tema que ha apasionado a la humanidad desde el tiempo de los griegos. Ya Sócrates afirmó que la locura no era un mal absoluto, sino que gracias a ella habíamos conseguido los bienes más excelsos. Pero es en el pasado siglo XIX cuando los psiquiatras empiezan a interesarse por el estudio de dibujos, pinturas y esculturas producidos por pacientes psicóticos. Sin caer en generalizaciones absurdas, pues es bien sabido que han existido genios con un buen equilibrio mental y desequilibrados mentales que no han mostrado ninguna tendencia artística, los hechos muestran que la locura es una constante en la vida de muchos artistas, y sobre todo, no cabe duda de que la locura no es incompatible con el arte. Lo que sorprende de los trabajos realizados por enfermos mentales, los consideremos o no artistas, es su capacidad para percibir cosas que los demás no vemos, porque su realidad es distinta. Dentro del mundo de la psiquiatría se utilizan cada vez con más frecuencia los dibujos de los enfermos para descubrir los conflictos personales de los mismos. El psiquiatra trata de establecer una comunicación no verbal con el paciente. La actividad artística se convierte para muchos de los pacientes en una vía de escape al totalitarismo de las presiones culturales o sociales; en el puente que pone en relación la vida consciente y la inconsciente. Una condición que creemos necesaria tanto para que aparezca el genio como la locura es la sensibilidad. Gottfried Benn señala que al igual que las disposiciones físicas también las dotes espirituales se transmiten hereditariamente. Cita un sinfín de artistas de todos los géneros que han sufrido algún tipo de locura, y otros muchos

que aunque ellos mismos no la sufrieron sí lo hicieron algunos de sus familiares próximos. Según este autor el talento genial comienza a manifestarse en una familia cuando ésta empieza a decaer o degenerar. Dice así: "Cuando, tras generaciones laboriosas, comienza la decadencia, la quiebra económica, el suicidio, la criminalidad, llega también la hora del genio".⁵⁶⁶ Sin embargo, aunque ve al genio como una determinada forma de degeneración pura con liberación de productividad, considera atinadas, las palabras de Kretschmer cuando dice: "el genio verdaderamente grande posee una reserva sólida de salud y de espíritu burgués, que junto con los placeres de la mesa, un firme cumplimiento del deber, un sentido cívico y una aptitud para cargos públicos y dignidades, otorga al sujeto suficiente celo, constancia y serenidad como para elevar los efectos de su actividad muy por encima de las ruidosas y efímeras ocurrencias de la genialidad".⁵⁶⁷ Vemos claramente que además de una buena predisposición genética, es necesario una consistente formación individual, tanto espiritual como técnica. Para Benn, el elemento psicopático es un factor necesario, aunque parcial, en la genialidad. Sin embargo queremos señalar que la sensibilidad puede ser tanto un problema como su solución, todo depende del desarrollo del individuo en su medio. Añade este autor que el portador de la genialidad, además de ser un degenerado, necesita para su consolidación como genio ser convalidado por la colectividad, y que ésta lo hará en cuanto que posee una tendencia hacia la degeneración y la decadencia. La evolución, nos guste o no, conduce a organismos y cerebros cada vez más refinados y complejos a una ilimitada capacidad para sufrir. La mente como producto

⁵⁶⁶ BENN, G., op. cit., p. 60.

de la evolución nos confiere, por un lado ventajas selectivas y por otro encontramos el origen de muchas de nuestras miserias. El principio organizativo general en el proceso de adquisición del conocimiento que consiste en la interconexión neural innatamente determinada en interacción con la experiencia en las primeras etapas del desarrollo, ha dado como fruto una gran variabilidad entre los individuos de una misma especie que a menudo desemboca en conflictos entre la norma social que acoge a la gran mayoría y los individuos más sobresalientes. "La capacidad y aspiraciones de ciertos individuos sobresaliente", escribe Zeki, " con frecuencia han de ser templadas por las necesidades de otros individuos en la sociedad; la extraordinaria sensibilidad de otros se ve frustrada por la falta de sensibilidad en el entorno en que se desenvuelven. Esto deriva en una paradoja, y que está en el centro de la miseria humana, y es que la evolución, que nos ha proporcionado el único y más variable y por ende más maravilloso de los órganos en la historia de nuestro planeta, condujo a una sociedad que para protegerse a sí misma ha de prohibir esa misma variabilidad y obligar a todos a adoptar una conducta común que no todos están preparados para aceptar debido a su herencia genética".⁵⁶⁸ Así, pues, la variabilidad, base evolutiva del cerebro y sus conquistas, es también la causa directa de sus infortunios. "El desarrollo evolutivo de un sistema eficiente", continúa Zeki, "de adquisición de conocimiento no depende sólo y exclusivamente del conocimiento sobre lo particular o lo concreto, sino también de su capacidad para abstraer y formar ideales que traen consigo la semilla de la miseria y la

⁵⁶⁷ *Ibíd*em, p. 63.

⁵⁶⁸ ZEKI, S.: "Esplendores y miseria del cerebro" en: F. Mora Teruel, J. M. Segovia de Arana (coords.): *Ciencia y Sociedad. "Nuevos enigmas científicos"*, Fundación BSCH,

decepción".⁵⁶⁹ Esta variación en las conductas que la sociedad no tolera, se expresan hasta la exaltación, dice el autor, en el mundo del arte, a menudo perviviendo a través de él, como es el caso de Don Giovanni de Mozart y otros tanto personajes creados por la mente del artista, cuyas conductas tan separadas de la norma socialmente impuesta no se aceptarían en la vida normal.

Recordemos la oposición que hacía Minkowski entre el tipo *racional*, o esquizoide y el tipo *sensorial* o epileptoide, llamado también ciclotímico. El primero piensa mucho más de lo que siente y el segundo, a la inversa, siente mucho más de lo que piensa. Uno se guía excesivamente de la razón, el otro del sentimiento. Pues bien, a continuación trataremos de exponer dos casos concretos, estudiados por el psiquiatra y filósofo Karl Jaspers en su obra *Genio y locura*,⁵⁷⁰ que estarían enmarcados en cada uno de estos tipos. Por un lado Strindberg como tipo racional o esquizoide y por otro Van Gogh como tipo sensorial o epileptoide. Ambos, uno por defecto, otro por exceso, tienen un grave problema de comunicación con el entorno. Antes de continuar queremos resaltar que uno de los conceptos claves en el pensamiento de Jaspers es el de "comunicación", como com-uni3n, como el 3mbito de lo propiamente espiritual humano. Añadiremos que gracias a la comunicaci3n el ser humano adquiere autoconciencia de s3 mismo, lo que le capacita para aproximarse a los otros seres humanos y "ponerse en su lugar", es decir, comprenderlos. De esta suerte han ido surgiendo una serie de normas 3ticas capaces de sostener la

Ediciones Nobel, S.A., Oviedo, 200, p. 69.

⁵⁶⁹ *Ib3dem*, p. 71.

⁵⁷⁰ JASPERS, K.: *Genio y locura*, trad. y pr3logo de Agust3n Caballero Robredo, Aguilar, Madrid, 1968.

convivencia del grupo y de alcanzar juntos metas que un individuo solo nunca habría logrado. La comunicación le da a la persona la posibilidad de hacer de la experiencia ajena una posibilidad propia. Por eso el diálogo es el lugar más propio del ser humano desde el cual se puede hacer uso de la virtud colectiva. Para Marjorie Grene⁵⁷¹ la comunicación es "la conjunción directa de dos seres humanos que luchan por alcanzar siempre de una manera precaria, pero absoluta, la plenitud de su más profunda realidad personal". El hombre **es** en comunicación con los demás; el hombre aislado no puede hacerse hombre de verdad, pues la verdad del hombre es una verdad-con-los-otros y esta verdad no la puede encontrar si se escinde su universo en dos mundos artificiales: el de la racionalidad y el de lo irracional. Esta verdad superior, que está más allá de lo objetivable y determinado es lo que Jaspers denomina lo circunvalante, como el todo en el que estamos inmersos, que nos envuelve, pero que es inaprehensible, ya que el hombre es, en palabras de Jaspers, "radicalmente más de lo que puede saber de sí", pues todo aquello que le deviene objeto, surge del fondo oscuro del Ser. Todo objeto es un ser determinado, que surge de la interacción sujeto-objeto, pero ningún ser conocido de forma objetiva es el Ser por antonomasia. Por eso el hombre está desgarrado de sí mismo. "Como resultado de esta escisión", escribe Agustín Caballero en el prólogo a la obra de Jaspers, "el hombre se manifiesta como ser en sí mismo, como conciencia, como espíritu, como existencia. Como ser en sí mismo es algo que está en el mundo; como conciencia trata de investigar los objetos; como espíritu, persigue la idea de un Todo en el ser en sí del mundo; en cuanto existencia

⁵⁷¹ Citado por A. Caballero en el prólogo a la obra de Jaspers: *Genio y locura*, p. 14.

posible, se halla en relación con la trascendencia, por virtud de la cual llega a sentirse en libertad, como dado a sí mismo".⁵⁷² Esta trascendencia es para Jaspers "lo otro" que posibilita al sujeto, puesto que es en la oposición a "lo otro" de donde emerge la posibilidad de su propio ser. Es a través de los símbolos, señala, como la metafísica intenta aprehender la trascendencia, la cual percibimos como rápidos destellos que nos dejan vislumbrar su insondable profundidad, y que constituye nuestro fracaso humano. Fracaso que, según Jaspers, es donde se nos da la clave de lo eterno, puesto que aún no queriendo fracasar, sin embargo, nos arriesgamos a ello. Jaspers en su análisis de estos "locos geniales" como él los llama, trata de descubrir las posibles relaciones recíprocas entre la enajenación mental y las facultades artísticas en el ámbito espiritual, y el papel que estas enfermedades mentales pueden desempeñar en la creación artística, la cual trata de aprehender, a través de su autor, ese abismal absoluto que nos trasciende. Jaspers apunta a una de esas "situaciones-límite" que nos separan de los misterios de nuestra existencia, como es el de la "inteligibilidad de la vida y la obra humanas". Jaspers no se inclina ante lo incomprensible; tampoco trata de reducirlo comprendiéndolo, lo que le procura es comprenderlo en su misma irreducibilidad, avanzar hasta el punto extremo donde comprender es ya imposible, porque el hecho se ha tornado oscuro e impenetrable, pero desde el cual es posible entrever alguno de esos destellos reveladores por los que se manifiesta el inaprehensible Ser del hombre en el mismo fracaso de captar el Ser total de lo circunvalante.

⁵⁷² *Ibidem.*

Strindberg

El literato y poeta sueco Strindberg vivió entre la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Fue un hombre individualista, incapaz de establecer una relación significativa con ninguna de sus esposas, lo que le llevó a tener un concepto de las mujeres bastante negativo. En sus obras presenta al hombre como víctima de la vida matrimonial, y a la mujer como destructora del alma. Al final, en su tremenda soledad encuentra el infierno, sin embargo desea esa soledad, y huye de toda compañía porque es en los otros, como en un espejo, donde ve el infierno. En su análisis, Jaspers se interesa no tanto en comprender los hechos que rodean al demente Strindberg desde un punto de vista psicológico, como de señalar en qué punto la inteligencia tropieza con las barreras de lo incomprendible, aún cuando es justamente este afán de ir más allá de las barreras un problema derivado de la específica psicología humana. Las vivencias de Strindberg, señala Karl Jaspers, se diferencian de las de las personas normales sólo por la intensidad, pues las mismas se encuentran en germen en cualquier hombre.

Queremos exponer determinados rasgos del carácter de Strindberg, descritos por él mismo y recogidos por Jaspers en su obra, para ver si lo podemos enmarcar dentro de la tipología que Minkowki denomina como racionalismo mórbido. De joven, Strindberg era extremadamente sensible, lloraba muy a menudo y el más pequeño reproche le lastimaba. El temor a cometer una falta le producía intranquilidad, por lo que el simple hecho de ver a un guardia le hacía sentirse culpable. "Había venido al mundo asustado, y vivía en un

continuo terror frente a la vida y frente a los hombres".⁵⁷³ Estamos ante un individuo extremadamente sensible y, por ello, muy vulnerable a la presión del medio. Ya tenemos dos circunstancias que pueden darse juntas de un modo o de otro dependiendo del grado de sensibilidad, del grado de presión del medio, y - añadimos una tercera- de cómo el individuo, a través del apredizaje, fruto de la relación básica de confianza con la madre, intente resolver las situaciones que se le presenten a lo largo de su vida. Como rasgos acusados en el carácter de Strindberg, señala Jaspers la inestabilidad, la inconstancia, el amor propio, una sensibilidad exagerada y una enorme capacidad de reacción al menor estímulo externo. Siempre estaba revisando su posición con respecto a los demás y con respecto a la situación en que se encontraba, "en una preocupación constante de hacerse valer" escribe, "pero siempre dispuesto también a volver indignado sobre sus propias flaquezas".⁵⁷⁴ A pesar de no desear nada en concreto, la voluntad de Strindeberg actuaba a golpes, fanáticamente. Se veía a sí mismo ambicioso y débil de voluntad, sin escrúpulos en determinadas circunstancias y condescendiente en otras. En unas ocasiones sentía una gran confianza en sí mismo y en otras una gran inseguridad sobre su capacidad; era sensato e irreflexivo, duro y blando al mismo tiempo. Strindberg se da cuenta de esta duplicidad en su carácter y se angustia. Este fenómeno que como bien señala Jaspers es común a cualquier ser humano, en cuanto que se debe a la condición contradictoria de todo lo inteligible, para algunas personas es insoportable, pues transitan de un gran salto de un extremo a otro. "Lo que pasa", escribe Jaspers, "es que se manifiesta con especial violencia cuando sólo tiene frente a sí

⁵⁷³ JASPERS, K., op. cit., p. 34

una precaria facultad sintetizadora, una reducida capacidad vital para moldear armoniosamente la existencia, cuando se deja uno llevar fácilmente por los impulsos y salta sin miramientos de un extremo a otro, tanto en la forma de pensar como en la de obrar, por no tener conciencia de que es un deber coordinarlos entre sí y enderezarlos a una finalidad definida".⁵⁷⁵ Strindberg se manifiesta con violencia porque su falta de *urdimbre* no le permite soportar la incertidumbre. Podemos observar que ya desde que era un niño había dado comienzo ese proceso que, de no impedirse, desemboca en la enfermedad. Strindberg no estaba capacitado para aceptarse como uno entre los otros. Le falta la capacidad de ese hábito que proporciona el cauce o la forma de sus contenidos. Se podría añadir a la expresión de Jaspers "que es un deber coordinarlos entre sí", que es un deber, pero desde la autonomía, un deber-querer, porque se ha comprendido que es necesario. Cuando Strindberg avanza en su enfermedad se va alejando de la realidad de los hechos, llegando incluso, en un delirio de celos, a imaginar cosas que jamás le han ocurrido. Jaspers se pregunta en qué momento de un proceso de celos, las manifestaciones dejan de ser normales y comprensibles para convertirse en patológicas. Pero no encuentra respuesta. Y seguramente no la encuentra porque parte del error de considerar los celos, cuando no son desproporcionados, como algo normal. Sin embargo creemos que los celos son de por sí un signo claro de una posible patología, puesto que implican un sentimiento de posesión y dominio de unas personas hacia otras. Es por este tipo de errores de principio por los que hasta ahora se ha considerado que una manifestación puede considerarse

⁵⁷⁴ *Ibidem*, pp. 42-43.

esquizofrénica solamente en sus últimos estadios, cuando prácticamente es ya irreversible. Quizá sea éste el "quid" de la cuestión, es decir, que no sea irreversible más que en su última etapa, y, por tanto, que se pueda prevenir desde los primeros "benignos síntomas" antes de que puedan avanzar hasta llegar a la irreversible esquizofrenia. En el momento en que Strindberg imagina haber sido retratado con unos cuernos entre el pelo es cuando Jaspers sitúa la primera manifestación verdaderamente sospechosa de unos celos delirantes, porque progresa de la sensación a la imagen. Es decir, cuando da un paso más hacia el racionalismo mórbido a través de los contornos fijos de la imagen. "En esta época", dice Jaspers, "se entremezclan y confunden unos celos de lo más corriente, comprensibles, por lo normales, con el delirio esquizofrénico; la más explicable de las desconfianzas, con la manía persecutoria".⁵⁷⁶ En este momento crucial ya no se ve tan clara la frontera que Jaspers quiere mantener entre salud y enfermedad. El problema queda reducido al fundamento o no de los celos, con lo cual la barrera que el autor pretende mantener es sólo formal, depende de la intensidad en que se manifieste la expresión de estos celos o desconfianza. De acuerdo que estos síntomas son alarmantes, pero no se pueden confundir ni con el origen ni con la propia enfermedad. Si, como dice Jaspers, son unos celos de lo más corrientes, ¿No deberíamos considerarnos todos, por celosos, un poco enfermos?. No obstante, aclara el autor que se ha detenido en este largo periodo de transición para concluir que "de nadie se puede decir simplemente si está cuerdo o loco, porque ambos estados, como en el caso de Strindberg, pueden estar mezclados durante un largo periodo de

⁵⁷⁵ *Ibidem.*

transición".⁵⁷⁷ En la conducta de Strindberg y de los enfermos de este tipo, añade el autor "se da una mezcolanza inextricable: por una parte, ciertas reacciones que las circunstancias hacen comprensibles; por otra, las que no pueden explicarse sino como resultado del proceso patológico, las que modifican el psiquismo del enfermo al introducir algo cualitativamente distinto, algo que viene a reforzar o debilitar las sensaciones más simples y normales. De aquí la perplejidad en todos los casos así que experimentan los que los viven de cerca; pues, al tratar de enjuiciarlos o de interpretarlos, yerran una y otra vez, por no tener en cuenta más que uno de los dos aspectos de la cuestión".⁵⁷⁸ Consideramos que Jaspers está lejos de ver que algunas conductas aparentemente normales, por considerarlas así la sociedad, pueden haber dado lugar a las conductas extremas o patológicas. ¿Se consideran patológicas porque no coinciden con las normales o esperadas por los otros, por no comprensibles, o porque son erróneas, es decir, no corresponden a una determinada acción?. Los saltos cualitativos se dan tanto en la evolución positiva de la mente como en la que señala Jaspers como patológica. Entonces, ¿cómo podremos juzgar si una reacción está en justa correspondencia con determinada acción?. ¿Hace Strindberg un juicio erróneo de una situación, o, solamente, ha extremado su reacción?. En cuanto a la forma que tiene Strindberg de tratar las ciencias: "superficiales observaciones", "ensayos precipitados", "resultados vagos", "tira siempre por la calle de en medio", etcétera.), dice Jaspers que "constituye a menudo uno de los

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, pp. 71-72.

síndromes paranoicos del grupo esquizofrénico",⁵⁷⁹ y añade "Ahora bien: esa manera de tratar las ciencias no constituye por sí un signo inequívoco de esquizofrenia, sino que se registra también entre individuos, un tanto fuera de lo corriente -como, por ejemplo, los arbitristas y algunos teósofos-, que no pueden caracterizarse de enfermos por ese simple hecho".⁵⁸⁰ Siguiendo las observaciones de Minkowski se puede añadir que Strindberg a pesar de tener un gran conocimiento sobre determinadas materias, tiene afectado el factor pragmático, le falta dinamismo mental, se da en él una discordancia entre la actividad intelectual y la actividad pragmática. A Jaspers le llama la atención que en estas enfermedades que, según él, no tienen sino una motivación orgánica, los estados reactivos psíquicos dependan tan estrechamente de las circunstancias. De todos es sabido que el medio interviene en la adaptación del individuo y, por tanto, también en la formación de los órganos según su función; por lo que de manera inversa podría darse una disfunción orgánica, por ejemplo, como consecuencia de una rápida "adaptación", sin asimilar, a un medio extraño o impropio, como ya hemos mencionado en otro capítulo. El autor de *Genio y locura* separa las patologías de origen orgánico de las que tienen un origen psicológico, pero en la actualidad sabemos que esto ya no se hace de forma tan radical. Resalta Jaspers el progresivo distanciamiento que se da entre Strindberg y sus semejantes, narrado por el propio poeta: "Se van haciendo en torno a mí el silencio y la soledad...nadie viene a visitarme y yo tampoco puedo ver a nadie, porque no hay nadie a quien no haya ofendido o lastimado".⁵⁸¹ Las

⁵⁷⁹ *Ibíd.*, p. 74.

⁵⁸⁰ *Ibíd.*

⁵⁸¹ Citado por Jaspers, *op. cit.*, p. 86.

Navidades de 1894 las pasa Strindberg con una familia escandinava, y relata que percibe: "en los gestos y ademanes, un exceso de familiaridad que me produce verdadero asco; y, en cambio, un tono general que nada tiene de familiar"..".me veo condenado, -escribe- a soportar aquello mismo que había tratado de evitar: la relajación de las costumbres, la falta de moral, la impiedad constante".⁵⁸² Esta paradoja que sufre Strindberg surge de la separación radical entre el objeto -los otros- y el sujeto; de la rigidez de costumbres pretendida en los demás porque también se la exige a sí mismo; de la rigidez moral vista como necesaria sólo por estos individuos, que, por lo demás, no han comprendido esto último, es decir, que es necesaria sólo para ellos; no han comprendido que es necesaria una dosis de flexibilidad para comprender que quizás "los otros" no han comprendido todavía la necesidad de la moral, la cual sería el único posible fundamento⁵⁸³ de dicha moral. La norma es necesaria para la vida en convivencia -con los otros-, puesto que ha ido surgiendo de esta misma convivencia; pero impuesta en su aplicación, llevada a un extremo radical, no sirve para lo que había sido creada, sino que por el contrario resulta perversa o paradójica. Y esto es así porque su fundamento es el resultado feliz de la aplicación, y este resultado, que depende de su comprensión, no lo es para todos los presentes por igual, esto es, que sería para unos un resultado feliz, mientras que para otros sería infeliz, no comprendido, y por tanto, el individuo, haciendo uso de su libertad estaría obligado a revelarse. Es, quizás, sólo desde la comprensión, no para dominar, no para manipular, sino

⁵⁸² *Ibíd.*, p. 86-87.

⁵⁸³ Llamamos fundamento a la comprensión de todo el colectivo de la necesidad de determinadas normas mínimas para la convivencia. Se trata, por tanto, de un

como posibilidad de con-vivencia, desde donde se pueda instaurar uno como persona en los demás, para no verse obligado a esta despersonalización a la que se ve obligado Strindberg, presa de su propia paradoja: incomunicado, sin lugar, huyendo, y teniendo que soportar aquello que hubiera podido evitar de haber logrado su propio lugar entre los otros. Le falta a Strindberg el elemento esencial que sirve de regulador en la especie, el cual no puede ser analizado, porque es uno de los elementos irracionales de la vida, el elemento que Minkowski denomina "sentimiento de armonía con la vida", del cual obtenemos la noción de los *límites* y de la *medida*. En el comportamiento de Strindberg se observa un amaneramiento o exceso de formalidad. Leo Navratil, en su obra "Esquizofrenia y Arte" nos advierte de que "'el afán de cultura' al que el hombre se somete no conduce sólo a la adquisición de nuevas facultades intelectuales, sino también a un retraso en la maduración de la personalidad, y en muchos casos a la pérdida de libertad interior y exterior".⁵⁸⁴ Y con respecto al amaneramiento, característico en la esquizofrenia señala lo siguiente: "No debe confundirse el amaneramiento con la afectación, aunque ambos tipos de conducta se presenten juntos en ocasiones. La afectación caracteriza a la histeria, el amaneramiento a la esquizofrenia. Se denomina afectación al fingimiento de un sentimiento que no existe, y amaneramiento, en cambio, a la puesta en evidencia de un proceder que pretende anunciar la superioridad sobre lo ordinario, lo natural. El afectado tiene siempre la propensión a impresionar a su vecino circunstancial, al 'espectador'. En cambio el amanerado no tiene en cuenta para nada los

fundamento consensuado.

⁵⁸⁴ NAVRATIL, L.: *Esquizofrenia y arte*, trad. María Teresa Vallés, Seix Barral, Barcelona 1972, p. 158.

sentimientos de los demás. A decir verdad no necesita 'espectador', pues el papel de superior lo representa más que nada ante sí mismo. Los manierismos se fundan en una acentuación exagerada de las categorías *formales* del comportamiento, y sirven para la consolidación de un yo inseguro".⁵⁸⁵ Ahora no nos interesa tanto averiguar si las reacciones de Strindberg son fundamentadas o no, como señalar que no ha comprendido que no debe imponer a los demás las normas, en el mismo grado que él las siente, puesto que el resultado que él obtiene derivado de su acatamiento no es el mismo resultado que "los otros" obtienen.

En un momento de su enfermedad Strindberg cree que los pensamientos de las macetas que había en la ventana le miraban, por lo que terminó viendo rostros humanos en cada una de las flores. Asimismo, en la cúpula de los Inválidos imagina las figuras de Napoleón y de sus mariscales. Es decir, Strindberg ve lo que hay en la realidad más lo que él subjetivamente asocia con esa realidad. Ya hemos señalado en otro capítulo cómo nuestra manera esquemática y estereotipada de pensar transforma el material de la memoria acoplándolo al contenido subjetivo. Esto nos ayuda a comprender las psicopatologías de fenómenos como el "déjà vu" y el "jamais Vu".⁵⁸⁶ Continuamente nuestras imágenes pasadas y presentes se mezclan, y lo que en un principio es una impresión confusa la vamos configurando -gracias a esta forma de pensar- hasta crear fenómenos que pueden llegar a ser tan reales como los que percibimos de los objetos físicos.

⁵⁸⁵ *Ibíd.*, p. 29.

⁵⁸⁶ El fenómeno "déjà vu" resulta cuando el sujeto cree reconocer algo que nunca antes había visto; por el contrario, el fenómeno, "jamais vu" se da cuando el sujeto cree ver por primera vez algo ya conocido por él.

Esta manera que tiene nuestra mente de configurar los fenómenos se ve extremada en las patologías mentales. Todos podemos imaginar los fenómenos que percibe Strindberg *como si* fueran reales, la diferencia es que Strindberg los percibe como una vivencia inmediata de algo que está realmente ahí. Jaspers radica la diferencia entre una persona normal y otra enferma en la conciencia o no del fundamento de las imágenes, por lo que una vez más se aleja de poder entender las posibles causas que dan origen a la enfermedad, en este caso la objetivación de la subjetividad. La inteligencia es flexible, no configura imágenes de contornos fijos tipo mosaico, sino que utiliza la experiencia para acomodar a ella el presente que vive. De esta forma, escribe Bergson, necesita al lado de la imagen "una representación de orden diferente siempre capaz de realizarse en imágenes pero siempre distinta de ellas".⁵⁸⁷ Esta inteligencia flexible es la perspectiva individual posibilitadora de la creatividad, pero que nadie puede imponer a los otros, pues el presente en el que se actualiza es diferente para cada uno. La comunicabilidad de estas imágenes sólo puede llevarse a cabo desde la comprensión, a través de la intuición. No se trata tanto que tenga o no fundamento lo imaginado por Strindberg, pues es precisamente de esa pequeña subjetividad aportada por cada sujeto, de donde puede derivarse el error; pero no un error de existencia de fundamento, sino de confundir este ámbito de subjetividades con un ámbito objetivo de unidad humana. Las imágenes, y también las ideas, más perfectas, aunque justificada esta perfección por el posible éxito en su aplicación, no pueden,

⁵⁸⁷ BERGSON, H.: "La memoria o los grados coexistentes de la duración", en: *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, trad. Mauro Armijo, Alianza: Madrid, 1987, p. 65.

sin embargo, ser impuestas como las imágenes más perfectas posibles. Su proyección hacia el ideal sólo puede ser comunicado, comunicado en sentido profundo, haciéndolo comprender como un horizonte de sentido. El ser humano se adapta y adopta a la naturaleza en su proceder, mientras que Strindberg, en su esquizofrenia, él mismo se impone a sí mismo como su modelo y como su contramodelo: incomunicabilidad absoluta. En su estudio sobre Strindberg, Jaspers separa las experiencias sensoriales de las intelectuales, por considerar estas últimas más significativas. Y escribe al respecto: "También en este caso se basan en percepciones; pero en percepciones reales, dimanantes de una evidencia inmediata, aunque interpretadas en un sentido especial que, la mayor parte de las veces, tiene alguna relación con el propio yo".⁵⁸⁸ No consideramos oportuno esta separación, ya que puede inducirnos a olvidar que las experiencias intelectuales tienen su base y origen en las experiencias sensoriales. El "yo" es tanto la parte racional como la irracional de un individuo. Volvemos a los comentarios del propio Strindberg, quien, a raíz de una tormenta, escribe: "Esto ha sido como una agresión personal: todos los rayos apuntaban a darme, aunque ninguno me ha acertado".⁵⁸⁹ Y continúa narrando el poeta: "chirrían las ventanas, la estufa aúlla como un perro y la casa entera oscila como un barco a la deriva".⁵⁹⁰ Strindberg va desarrollando la manía persecutoria en primer lugar con determinados amigos suyos con los que rompe la relación; continúa después con personas desconocidas, para terminar siendo perseguido por todo el mundo, tanto conocidos como

⁵⁸⁸ JASPERS, K., op. cit., p. 102.

⁵⁸⁹ Citado por Jaspers, *ibídem*.

⁵⁹⁰ *Ibídem*, p. 104.

desconocidos. De estas persecuciones nunca tiene prueba; él mismo relata: "No deja de ser raro que jamás haya un alma en los sitios donde me hacen víctima de agresiones; siempre la misma coartada; se trata, pues, de una conjura en la que todos participan".⁵⁹¹ Más adelante será la "mano Invisible" quien le persigue. Strindberg cree ser víctima de un castigo divino, y a la vez empieza a creer que ha sido elegido por la Providencia para realizar una misión importante, y por eso le está poniendo a prueba en su paso por este mundo. Esta es su narración: "veo en mí mismo al hombre íntegro y sin culpa que el Eterno ha puesto a prueba y al que el Purgatorio de este mundo hará digno de una pronta liberación".⁵⁹² Una vez más vemos la radical separación que hace el poeta entre la perfección, lo divino, "sin culpa", y el "Purgatorio de este mundo", o mundo imperfecto de los otros. Hasta aquí Strindberg está orgulloso, pero a partir de ahora una crisis de angustia le hace sentirse víctima de una persecución deliberada, ahora es el Invisible quien le persigue, pero Strindberg no lo conoce, dice así: "¡Ojalá se revelara, para poder luchar con él y presentarle batalla...Pero de eso es precisamente de lo que se guarda, con el fin de volverme loco, imbuyéndome esas ideas perversas que le hacen a uno ver enemigos por todas partes. Y esos enemigos son todas aquellas personas que han ido siendo víctimas de mi mala intención".⁵⁹³ Estamos ante una nueva paradoja: sus enemigos son todas aquellas personas que han sido víctimas de su mala intención. Su enemigo es la incomunicación; el ansia de perfección, la radicalidad, le lleva a la incomunicación con los otros, imperfectos; se aleja de ellos y es víctima de su propio

⁵⁹¹ *Ibidem*, pp. 105-106.

⁵⁹² *Ibidem*, p. 107.

⁵⁹³ *Ibidem*.

alejamiento. Le quiere presentar batalla a lo divino, al "Invisible", a lo que no ve, a su propio error. Parece que luchase por su curación sin posibilidad de conseguirlo. Strindberg cree que la manía de persecución tiene su raíz "en los remordimientos originados por malas acciones que se han cometido".⁵⁹⁴ Parece que ve el problema, pero no lo ve, llega sólo a la capa superficial, donde encuentra su alejamiento, pero no ve la capa más honda o motivo por el cual se alejó: su "perfección" le alejó de la "imperfección" de los otros.

Strindberg ve interpretadas sus propias experiencias cuando lee lo que otro esquizofrénico, también tratado en la obra de Jaspers, Swedenborg, expresa refiriéndose a las suyas propias: "El realismo de sus descripciones me anonada"., escribe, "en ellas vuelvo a encontrar todas mis impresiones, mis observaciones, mis ideas...una palabra, una sola palabra basta a hacer la luz en mi alma y a disipar de golpe todas las dudas y cavilaciones acerca de enemigos imaginarios, electricistas y nigromantes que me han venido atormentando...todo lo que a mí me ha ocurrido, lo encuentro descrito en Swedenborg: las congojas, la opresión en el pecho, las palpitaciones, ese cinturón que yo llamaba eléctrico, todo, en fin. Y el conjunto de esos fenómenos constituye la purificación espiritual...Lo que más me llama la atención es que los síntomas son tan semejantes, que no tengo yo duda alguna sobre la naturaleza de mi enfermedad...El parecido que su infierno tiene con el de Dante y con los de la mitología griega...me hacen pensar que las potencias sobrenaturales se han servido siempre de los mismos medios para llevar a cabo sus designios. ¿Y cuáles son estos designios? El perfeccionamiento del tipo

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

humano".⁵⁹⁵ ¿Qué insinúa Strindberg al decir que las potencias sobrenaturales se han servido casi siempre de los mismos medios para llevar a cabo sus designios?. Parece que intuyera que es la perfección la causa de su locura, pero se ve envuelto en un monólogo que le impide cualquier tipo de comunicación, incluso consigo mismo. Y continúa " Al explicarme en qué consisten los horrores que durante los últimos años me han venido atormentando, Swedenborg me ha liberado de los electricistas, de los nigromantes, de los hechiceros, de los que me envidiaban como fabricante de oro, de la locura. Me ha mostrado el único camino que lleva a la salvación: perseguir a los demonios hasta su escondrijo que soy yo mismo, y aniquilarlos...mediante el arrepentimiento".⁵⁹⁶ Strindberg salta de manera extrema de situar las causas de su padecimiento fuera de sí a situarlas absolutamente dentro de sí, por lo que no sabemos si cuando se refiere al escondrijo del demonio se ve a sí mismo como escondrijo o como demonio. Lo que sí parece claro es que a menudo intuye la relación de su locura con "lo perfecto", aquello "perfecto" incomunicado de lo "in-fecto" o inacabado, propio de la naturaleza en general. Sin embargo parece que ha encontrado la comunicación aunque sea con otro loco, aunque sólo sea por un momento puede ponerse en su lugar. "El camino que lleva a la salvación" es la corrección de su propio error, de su propia radicalidad, pero esto no parece verlo. Lo que se aprecia claramente en este enfermo es un yo dividido, por un lado el inconsciente y por el otro el consciente, separados, sin el nexos que les posibilita interactuar; por un lado, él, por el otro, el mundo, también sin nexos. Es justamente esta separación radical entre lo objetivo y lo

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 109.

subjetivo lo que deviene en esquizofrenia. Continúa narrando Strindberg: "Cansado ya de que todo el mundo me persiguiera, hace tiempo he emprendido una revisión minuciosa de mi conciencia, fiel a mi nuevo programa de no suponer nunca que sea el prójimo, sino yo mismo, el que está equivocado".⁵⁹⁷ Ahora se ve más claro que él mismo es el demonio. Pasa de lo divino a lo más abominable. Pero este paso no lo da en un proceso de querer entender la realidad, sino en la huida de la persecución. Paradójicamente busca la salvación, no desde la comprensión del verdadero problema, sino desde su consolidación; por tanto, no serán extrañas sus recaídas. Strindberg no es que comprenda a Swedenborg, lo que ocurre es que ha asociado, por conveniencia, su monólogo con el de aquel. Una vez más la soberbia propia de la perfección impele a Strindberg a buscar la verdadera causa de su mal fuera de sí, y termina por desconfiar de la intencionalidad de Swedenborg: "Pese a todas las torturas que he soportado", escribe, "se enciende mi espíritu de rebelión, insinuándome la duda de si los designios de mi invisible mentor son o no bienintencionados".⁵⁹⁸ En realidad Strindberg no ha tomado conciencia de la patología de sus síntomas porque es incapaz de dialogar, por eso tampoco es capaz de rectificar, se encuentra fuera de los límites de la comunicación. "En determinado punto de la esfera de lo racional", escribe Jaspers, "surge una solución de continuidad que interrumpe la posibilidad de comunicación del enfermo, aislándose del resto del mundo".⁵⁹⁹ En cuanto a si Strindberg fue o no un perturbado, Jaspers no quiere planteárselo de forma tajante, puesto que aquél nunca perdió la capacidad de

⁵⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 109-110.

⁵⁹⁷ *Ibíd.*

⁵⁹⁸ *Ibíd.*

reflexión ni el signo lógico; pero de lo que no le cabe duda es de que padeció una enfermedad denominada "esquizofrenia, parafrenia o paranoia".⁶⁰⁰ Esta inteligencia superior, añade, no sólo no evita las ideas delirantes, sino que se pone a su servicio. Las manifestaciones del individuo esquizofrénico siempre serán incomprensibles absolutamente, concluye Jaspers: "siempre quedará algo inapreciable y extraño: ese algo que precisamente porque desborda los límites de nuestra razón, denomina el lenguaje corriente 'locura'".⁶⁰¹ Se ve claramente en el caso de Strindberg que hay un desbordamiento de esa razón que pretende ponerse por encima de todo, por fuera de la imperfección humana, como si el proceso estuviera acabado. Es la objetivación de la subjetividad lo que lleva a la locura, no la subjetividad en sí. Lo inapreciable y extraño es lo propio de la perspectiva individual, que a través de la comunicación intersubjetiva se va des-extrañando, y abre las puertas a la creatividad y al perfeccionamiento. Lo subjetivo se va haciendo apreciable para realizarse, pero nunca se realiza absolutamente porque el ser del hombre es justamente perfeccionar su propio proceso. Añadiremos que muchas personas consideradas locas en su tiempo, por incomprensidas, han sido con el paso del tiempo reconocidas como genios. Jaspers resalta como características de la compleja alma de Strindberg dos rasgos esenciales: 1) la duda y 2) la sensibilidad frente a la opresión. En cuanto a la primera añade que "jamás aceptaba una idea sin antes someterla a crítica".⁶⁰² La duda que tantas veces nos sirve para rectificar errores, en el caso de Strindberg no es así justamente por querer resolverla absolutamente. En vez de

⁵⁹⁹ JASPERS, K., op. cit. p. 112.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 119.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 121.

servirse de la duda como medio para seguir perfeccionando el proceso, proceso como fin en sí mismo, toma este proceso como medio para la resolución absoluta de duda: la perfección absoluta como fin. De la sensibilidad frente a la opresión tampoco puede defenderse Strindberg porque la falta de urdimbre no le permite adquirir seguridad. Es por esta inseguridad por lo que intenta con todas sus fuerzas defenderse dominando a los demás, lo cual, como hemos visto, no solamente no le defiende, sino que, por el contrario, le hace cada vez más vulnerable. Estos rasgos característicos de Strindber, señala Jaspers, van acompañados en la práctica de sus opuestos, y así, de la duda pasa a aceptar verdades apodícticas, del sentimiento de sujeción pasa al afán de dominio, etcétera. "Strindberg", escribe, "se sintió toda su vida sojuzgado: de niño, por los adultos; como plebeyo, por las personas de alta posición. Nacido esclavo, como 'hijo de sirviente', no oculta su odio de clase, su hostilidad hacia la cultura; pero, al mismo tiempo, nunca deja de alardear de su superioridad frente a los obreros, como aristócrata; frente a los campesinos, como hombre de ciudad; frente a los ignorantes, como persona instruida".⁶⁰³ El peligro de la inseguridad es que las personas que la padecen tratan, para defenderse, de dominar a otras más débiles, y de esta manera, como si de una epidemia se tratara, se va contagiando la sociedad y se va haciendo cada vez más injusta. Strindberg oprime porque ha sido oprimido. También frente a las mujeres se siente Strindberg absolutamente inseguro. Para él no es posible la amistad entre dos individuos de distintos sexos, pues entre ellos, dice, "reina

⁶⁰² *Ibidem*, p. 123.

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 124.

una hostilidad congénita";⁶⁰⁴ tampoco es posible el matrimonio espiritual "porque conduce a la esclavitud del hombre".⁶⁰⁵ En todas sus relaciones con mujeres, Strindberg se siente espiado: "No hay nada que moleste más a un ser humano que ver a otro leyendo sus más íntimos pensamientos..., y, en consecuencia, se ven indefensos uno frente al otro".⁶⁰⁶ ¿De qué tiene miedo Strindberg cuando trata de esconder el trasfondo de su alma? ¿De su imperfección?, ¿De ser dominado como consecuencia de ser descubierta su imperfección por los otros?. Hay que advertir de que tanto el miedo como la inseguridad están instalados en aquellas sociedades como la nuestra dominadas por el principio de autoridad, y que las personas más vulnerables a padecerlos son las más sensibles y desprotegidas.

Resalta Jaspers cómo la esquizofrenia influye en las obras de Strindberg a pesar de ser compatible con la conservación de las facultades propiamente técnicas, debido a que incorpora el poeta sus vivencias personales a lo que escribe. Por supuesto que, aunque tantas veces vayan de la mano, genio y locura no van siempre necesariamente juntas. Cometeríamos un reduccionismo imperdonable, ya que sólo algunos genios terminan locos y sólo algunos locos han sido genios. No se puede derivar, entonces, la locura de la genialidad, ni viceversa. De donde creemos que se derivan tanto la una como la otra es de esa extremada sensibilidad oprimida por un medio cada vez más ajeno a lo propiamente humano. Ya dijimos en otro momento que un complejo puede ser tanto el problema como su solución. El complejo de inseguridad, derivado del temor que un ser sensible tiene a la

⁶⁰⁴ Citado por Jaspers, op. cit., p. 146.

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

autoridad, puede derivar en locura, pero también puede ser donde se origine el deseo irrefrenable de superarlo sacándolo a la luz a través de las diversas maneras de expresión que el hombre posee. Strindberg incorpora a sus obras tanto su genialidad como su locura, pero aún así no consigue salvarse. Otra de las paradojas sufridas por Strindberg es la relativa a la transparencia. Tiene tendencia a confesarse con una sinceridad brutal, dice Jaspers. Por un lado odia ser visto absolutamente, como hemos podido leer cuando critica el estado matrimonial, y, sin embargo, es él mismo quien expone a la luz pública todos los recovecos de su alma. ¿Podríamos considerar que son el miedo y la inseguridad los únicos responsables?: miedo al juicio de los demás, a no ser perfecto; o es responsable también el hecho de no ser consciente de esa parte subjetiva que sólo le pertenece a sí mismo, es decir, de su individualidad. Escribe Jaspers: "La veracidad de Strindberg no es producto de la reflexión, del cotejo y revisión de datos...sino la simple consecuencia de una franqueza momentánea".⁶⁰⁷ Esta franqueza no nos dice nada de la realidad objetiva, que consiste en la relación sujeto-objeto, sino que una vez más es un monólogo fruto de su absoluta subjetividad, nos habla de su locura. ¿Podríamos concluir de aquí que Strindberg desde su estado normal no permite juicios ni dudas, no permite, por eso mismo, que se vea su interior; mientras que desde su locura él mismo lo hace, como si la locura pudiera justificar lo que de él no le gusta, lo que nunca llega a asumir: la imperfección. Una vez más relaciona la locura a la perfección humana, a la divinización del hombre. Un síntoma característico de estos enfermos, señala Jaspers, es el afán que tienen por encontrar

⁶⁰⁶ *Ibidem.*

un sentido oculto a las cosas más extrañas, sin dudar en ningún momento de la evidencia del hecho; además de dar a estos hechos una interpretación intencionada, y de redondearlos -completarlos- a su manera, para así hacer más congruente su visión. No se trata de otra cosa que de llevar a extremo la propia forma que la mente tiene de actuar. La formación del sentido o formación semántica de lo real humano, que es resultado de largos y complejos procesos de adaptación se ve, llevada a extremo, como una malformación o exigencia absoluta de sentido característica de estos enfermos. C. G. Jung, en el prólogo a la tercera edición de su obra sobre los símbolos de transformación señala lo siguiente: "La psique no es algo invariablemente dado, sino un producto de su propia historia progresiva. En consecuencia, no son los productos glandulares modificados o las relaciones personales entorpecidas los únicos causantes de conflictos neuróticos, sino que lo son igualmente posturas y contenidos condicionados por la historia del espíritu".⁶⁰⁸ Para Jung, el ser humano no puede tolerar una vida sin sentido, pero no hay un único sentido que sea necesario y suficiente para imponerlo a la totalidad, puesto que haría triunfadores a unos individuos y víctimas a otros. Según Lyn Cowan, los tiempo actuales (se refiere a la sociedad norteamericana) están hechos para los triunfadores, siendo, por el contrario, cada vez más hostiles a los fracasados. Como consecuencia de ello, cada vez son más las víctimas de esta sociedad que las crea y devalúa culpándolas de no haberse esforzado lo suficiente para ganar; una sociedad que valora el dominio, el poder, la competición, es decir, todo aquello que genera víctimas. Y el antídoto (aparente) contra

⁶⁰⁷ JASPERS, K., op. cit., pp. 153-154.

la condición de víctima es, según señala Cowan, la paranoia: "no te fíes de nadie".⁶⁰⁹ Y es que muchas veces estas sociedades olvidan que la ciencia tampoco es definitiva. Campbell,⁶¹⁰ a la pregunta de si existe en el hombre la intención explícita de alcanzar una especie de cuerpo final, responde lo siguiente: "Existe únicamente una continua búsqueda de más, como una mente deseosa de crecer. Y mientras dure, ese crecimiento será la medida de la vida del hombre moderno occidental, y de todo ese mundo con todas las expectativas que ha creado y que todavía está en fase de plasmación; o lo que es lo mismo, un mundo cambiante, nuevos pensamientos, nuevas cosas, nuevas magnitudes, y una transformación continua, sin petrificación, rigidez ni ninguna 'verdad' canonizada". Volviendo al texto de Jaspers, éste señala que, "el contenido de toda expresión vivida - aunque sea de un loco de remate- ha de ser en todo caso materia cognoscible, lo que implica que siempre se podría comunicar. En tanto que cualquier cosa objetiva se convierte en pensamiento, es también, en principio, susceptible de expresión. Y estos pensamientos dependen en extraordinaria medida del medio, de los materiales cognoscibles que los alimentan".⁶¹¹ Es material cognoscible, pero no absolutamente, pues lo más propio de la naturaleza humana es esa aportación subjetiva de cada individuo, la perspectiva individual que va creando una urdimbre inextricable. La experiencia a la que se refiere el autor es la comprensión que de lo espiritual dicen tener estos enfermos gracias a la

⁶⁰⁸ JUNG, C.G.: *Símbolos de transformación*, p. 21.

⁶⁰⁹ COWAN, L.: "La víctima", en Downing, Ch. (ed.) *Espejos del yo, imágenes arquetípicas que dan forma a nuestras vidas*, trad. Jordi Pigem, Kairós, Barcelona, 1994, p. 303.

⁶¹⁰ CAMPBELL, J.: *Los mitos: Su impacto en el mundo actual*, trad. Miguel Portillo, Kairós, Barcelona, 1997, p. 27.

⁶¹¹ JASPERS, K., op. cit., p. 169.

iluminación del Señor: "La relación entre el Señor y el hombre se establece mediante el significado oculto del Verbo. El Verbo se encuentra, en razón de ello, muy por encima de toda escritura...En el seno de esta luz⁶¹² ven las verdades contenidas en el Verbo, pero no por sí mismos, sino por la intervención del Señor...".⁶¹³ "Por muy específicas que sean estas vivencias patológicas", continúa, "inaccesibles a las personas normales, los enfermos se refieren invariablemente a ellas integrándolas en las categorías generales. Estas categorías, estos encuadramientos autónomos y convencionales que están por encima, no ya solo de lo normal o de lo anormal, sino incluso de todo psiquismo, constituyen, empero, el medio por excelencia de comunicación entre los seres humanos".⁶¹⁴ Y añade que gracias a estas categorías "puede mantenerse cierta concordancia entre las estructuras puramente racionales de las personas normales y los mensajes de origen existencial que difunden los esquizofrénicos".⁶¹⁵ Esto lo comprendemos hoy mucho mejor a través de las explicaciones que la neurobiología da al respecto, y es que determinadas patologías, al igual que determinadas sustancias químicas, desinhiben las estructuras emocionales más básicas del cerebro, comunes a todos los seres humanos. A la categorización llegamos gracias a la abstracción, o capacidad de generalización, dando como resultado una constelación o conjunto superior a la suma de sus elementos. Pero también forma parte de ese proceso evolutivo la capacidad de discernimiento entre los elementos del conjunto categorial. Es decir: dicho conjunto no es en manera alguna una convención axiomática que se pueda

⁶¹² Se refiere a la luz celestial de la iluminación.

⁶¹³ Citado por Jaspers, op. cit., p. 168.

⁶¹⁴ JASPERS, *Ibidem*.

aplicar de forma rigurosa dentro del mismo, sino que se trata de una estructura que va surgiendo como consecuencia de las relaciones entre los individuos y que aunque llegue a "consolidarse convencionalmente"⁶¹⁶ en un ámbito superior al ámbito inter-subjetivo, en un ámbito virtualmente supra-individual, no debemos olvidar que se trata de un ámbito abierto, en continuo proceso perfectible. Las vivencias patológicas de las que nos habla Jaspers podrían derivarse de radicalizar esta generalización de la que hemos hablado, olvidándonos de discernir lo individual y colaborando, de este modo, en la anulación subjetiva. La axiomatización radical de este conjunto podría llevarnos, pues, a la separación absoluta del individuo con el mundo, a la esquizofrenia. Por eso la pretensión de conocimiento absoluto de lo divino para identificarse con ello tiene como consecuencia la alienación, pues el sujeto, al asemejarse plenamente a lo otro, pasa a ser el objeto de la imagen. Cuando ese estrato más profundo del inconsciente, denominado por Jung "inconsciente colectivo", sobre el que descansa el inconsciente individual, es animado por la libido regresiva, "surge la posibilidad", escribe este autor, "de una renovación de la vida al par que de una destrucción de la misma. Regresión consecuente significa vincularse de nuevo con el mundo de los instintos naturales, mundo que constituye una materia primigenia aún en el aspecto formal, es decir, ideal. Si esa materia puede ser captada por la conciencia, dará lugar a una reanimación y reordenación. Por el contrario, si la conciencia resulta incapaz de asimilar los contenidos que irrumpen de lo inconsciente, se produce una situación amenazadora, puesto

⁶¹⁵ *Ibíd.*

⁶¹⁶ Queremos decir que se consolida de manera provisional, mientras sea útil su actualización, no de manera fija, puesto que hablamos de un proceso abierto y por

que los nuevos contenidos conservan su figura originaria, caótica y arcaica, haciendo estallar así la unidad de la conciencia. El trastorno espiritual que de allí resulta se llama consecuentemente esquizofrenia, es decir, disociación mental".⁶¹⁷ Pero de aquí no podríamos derivar ninguna duda de las que plantea Jaspers, puesto que las categorías generales que, según sus propias palabras, son "encuadramientos autónomos y convencionales", no pueden ser nunca objeto de demostración. Escribe: "En última instancia, el meollo de todas estas cuestiones es si hay o deja de haber un mundo sobrenatural que, aunque en otro plano, coexista con el nuestro. La exigencia de un mundo tal ha de ser 'probada' objetivamente a través de una experiencia material y terrena".⁶¹⁸ Y continúa más adelante: "Estas revelaciones pueden responder a una necesidad ideológica, a una fe que no tiene que ser por fuerza de origen esquizofrénico, en cuyo caso tampoco llega nunca a traducirse en experiencias de tipo físico, salvo que concurren ciertas manifestaciones históricas o específicamente patológicas".⁶¹⁹ Dice que estas revelaciones "no tienen que ser por fuerza de origen esquizofrénico". Creemos que no sólo no tienen origen esquizofrénico, sino que pueden ser las que originan la esquizofrenia al ser consecuencia de esa forma de categorizar que está por encima de todo psiquismo, que se aplica a modo de un axioma en el campo de la realidad humana; de esa "necesidad", es decir "manía", humana de divinizar su propia realidad. Lo que ocurre en estos esquizofrénicos es que le dan estatuto de realidad-natural a la realidad-humana; son víctimas de la aplicación de esas

tanto contingente, revisable.

⁶¹⁷ JUNG, C.G.: *Símbolos de transformación*, p. 406.

⁶¹⁸ JASPERS, K., op. cit., p. 170.

categorías de forma radical, como si tuvieran un fundamento inamovible. Continúa Jaspers: "lo que ya resulta punto menos que imposible de explicar al margen de la esquizofrenia es el nexo causal entre las vivencias de Strindberg y el carácter de realidad que les atribuye".⁶²⁰ Aparte de que no se pueden plantear relaciones causales entre estos dos ámbitos de realidad, tampoco se puede, si no es a riesgo de la misma escisión, radicalizar sus diferencias. Digamos que no es una realidad causa y la otra efecto; aunque sí la segunda se derive de la relación de la primera con la parte activa del Yo - todo el conjunto-; y, en particular, de la relación de aquélla con la parte activa de cada yo particular. Dicho con otras palabras: la conformación del hombre es el resultado de la secuencia biológica-ecológica-cultural: el cerebro (nexo biológico) en relación con el medio (nexo ecológico) e intercambiando estímulos aferentes y eferentes (nexo cultural). Robert J. Sternberg, en su obra *Más allá del cociente intelectual*⁶²¹ expone una teoría de la inteligencia en forma triárquica. Esta teoría se compone de tres subteorías que son: componencial (que especifica las estructuras y mecanismos que rigen el comportamiento inteligente, es decir: los componentes de la inteligencia), experiencial (experiencia individual) y contextual (o adaptación; ajuste a los medios ambientales en los que uno vive). La teoría experiencial relaciona la inteligencia con el mundo interno y externo del individuo. Para Sternberg, la inteligencia, con respecto a la creatividad, es una condición necesaria, pero no suficiente: "La creatividad, según el enfoque componencial, se debe en gran parte, al empleo de los componentes de adquisición de

⁶¹⁹ *Ibíd.*

⁶²⁰ *Ibíd.*

⁶²¹ STERNBERG, R. J.: *Más allá del cociente intelectual: una teoría triárquica de la*

conocimiento, y a una retroalimentación extremadamente sensible entre diferentes tipos de componentes".⁶²² De acuerdo con Jung, la fantasía obra a modo de compensación, para suplir las carencias que siente el individuo, así por ejemplo, el pobre fantasea con ser rico y el débil con ser fuerte. Afirma que, "a través del pensamiento fantaseador se establece el enlace con los estratos más antiguos del espíritu humano, desde largo tiempo atrás sepultados por debajo del umbral de la conciencia".⁶²³ Esto es así porque el mito está relacionado con los productos de lo inconsciente. Así, los dramas de los mitos, que son antiquísimos, se repiten a lo largo de la historia; pero no cualquier relato, sino justo aquellos que expresan un pensamiento general de la humanidad, porque de alguna manera le siguen afectando. Lo inconsciente, según este autor, es más común a las personas que los contenidos de la conciencia individual, pues está formado, entre otras cosas, por los instintos reprimidos a lo largo del proceso evolutivo. Pero, nos advierte Jung: "*reprimir significa liberarse ilegítimamente de un conflicto*, esto es, engañarse a sí mismo acerca de su existencia... Pero el conflicto sigue existiendo aún cuando no lo sepa el sujeto".⁶²⁴ Al no estar resuelto el conflicto tarde o temprano volverá a surgir. Por eso, dice el autor, tienen tanta importancia algunas obras literarias que expresan un problema que ya se venía gestando mucho tiempo atrás; pues los complejos inconscientes no pierden su carga afectiva, pese a su gran capacidad para modificar sus manifestaciones exteriores. "Los símbolos", escribe, "no son signos o alegorías para una cosa conocida, sino que tratan de indicar una realidad poco

inteligencia humana, trad. M^ª Teresa Bordas López, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1990.

⁶²² *Ibidem*, p. 146.

⁶²³ JUNG, C.G.: *Símbolos de transformación*, p. 54.

conocida o desconocida del todo".⁶²⁵ La fuerza motriz del símbolo proviene, según Jung, de los procesos instintivos: "El símbolo pierde todo sentido si no se le opone como resistencia al instinto, del mismo modo que los instintos desordenados sólo conducirían a la perdición del hombre si el símbolo no les diera forma".⁶²⁶ Una de las mayores creaciones de la humanidad es, para Jung, el mito religioso porque "procura a los hombres seguridad y fuerza para no ser agobiado por lo enorme del universo. Los símbolos, considerados desde el punto de vista del realismo, no constituyen verdades exteriores; son psicológicamente verdaderos, pues sirvieron y sirven de puente que conduce a todas las grandes conquistas de la humanidad. La verdad psicológica no excluye una verdad metafísica; pero la psicología como ciencia tiene que abstenerse de toda clase de afirmaciones metafísicas. Su objeto es la psique y sus contenidos. Ambos son realidades, puesto que actúan. Aunque no poseamos una física del alma, ni estemos en condiciones de observarla y juzgarla desde fuera en una postura como la de Arquímedes, por lo cual no podemos saber nada objetivo de ella, y aunque, muy especialmente, todo saber del alma sea precisamente la propia alma, ella es empero nuestra experiencia única de la vida y de la existencia. Es para sí misma la experiencia única e inmediata y la 'conditio sine qua non' de la realidad subjetiva del mundo".⁶²⁷

Jaspers llama demoníaca a esa forma de vida, que se caracteriza por el dominio de sí mismo, y que está tanto en

⁶²⁴ *Ibíd.*, p. 83.

⁶²⁵ *Ibíd.*, pp. 234-235.

⁶²⁶ *Ibíd.*, p. 241.

⁶²⁷ *Ibíd.*, pp. 244-245.

contacto íntimo con lo absoluto como en desasosiego permanente. La considera como algo absolutamente independiente de la psicosis. Nosotros no estamos de acuerdo con esta independencia absoluta entre esa forma de vida y la psicosis. No es que la primera lleve necesariamente a la psicosis; sin embargo entendemos que la relación es tan clara que la vida "normal" o "psicótica" depende de que se supere o no eso que parece tan contradictorio: "trato íntimo con lo absoluto lleno de bienaventuranzas y terrores sublimes y, sin embargo, lleno de un desasosiego permanente". Y continúa diciendo: "Lo que pasa es que lo demoníaco, que en las personas normales está como amortiguado y disciplinado, que opera como si intencionadamente apuntara a un objetivo muy lejano, en los que no lo son estalla, con una violencia extraordinaria, desde el momento mismo en que se declara la enfermedad".⁶²⁸ Nos preguntamos si podría evitarse este estallido si lo "demoníaco" en vez de estar en las personas normales "como amortiguado y disciplinado" estuviera amortiguado por comprendido, por superado, es decir, si pudiéramos reconstruir nuestro pasado para salvarlo y, de esta forma, salvar también el presente y el futuro. De no ser así debemos entonces, declarar "psicótica" a la religión en todas sus manifestaciones dogmáticas. ¿No será, más bien, una cosa consecuencia de la otra?, es decir, la psicosis consecuencia de una radicalidad religiosa, como consecuencia de la imposición de una realidad como necesaria cuando es solamente una opción individual y, por tanto, elegida únicamente desde la libertad de cada individuo.⁶²⁹ Sería, pues, esta radicalidad la que divide y

⁶²⁸ JASPERS, K., op. cit. p.176.

⁶²⁹ Nos referimos a la religión por tratarse de una creencia del ámbito íntimo de cada individuo. La religión si es impuesta no serviría de ese puente hacia la creatividad del

desvirtúa definitivamente esa posible realidad humana. Más adelante comenta Jaspers: "no es que esta fuerza demoníaca o el espíritu que alberga caigan enfermos; por el contrario, están al margen de la antinomia salud-enfermedad. Lo que ocurre es que el proceso mórbido propicia el estallido".⁶³⁰ Digamos que el proceso mórbido es el desencadenante de esa fuerza del espíritu demoníaco porque justamente no está al margen de la antinomia salud-enfermedad, sino que estaba simplemente dormido. Philippe Brenot, en su obra *El genio y la locura*, en la cual trata de desarrollar la idea de una psicopatología asociada con frecuencia al genio y a la creación, nos habla de los grandes místicos y ciertos líderes calificados de genios -Jesús, Mahoma, Confucio, Hitler, MacArthur, "en la medida en que la originalidad de su carácter y las particularidades de su comportamiento nos remiten muy directamente a unos cuadros patológicos que nos resultan familiares y de los cuales presentan la mayoría de los síntomas clínicos. Se trata de los delirios místicos, proféticos o megalómanos, que se desarrollan en las psicosis crónicas. Raramente son observados al principio de la esquizofrenia, pero sí más tarde, de forma progresiva, cuando se sienten investidos de una inspiración divina, una misión redentora de la humanidad o liberadora de un pueblo o un destino prodigioso" Lo que Brenot quiere resaltar no es que estos personajes estén enfermos mentales, sino que todos ellos presentan los síntomas, aunque no la enfermedad. "Es muy

que habla Jung. Este autor diferencia la "fe legítima", que proviene de la vivencia personal, de la fe que se funda en la autoridad de la tradición y que "entraña el peligro del mero hábito, de la indolencia espiritual y de la inercia cómoda y sin ideas que amenaza provocar una paralización, y por ende un retroceso, de la cultura. Esa dependencia que se ha tornado mecánica, corre pareja con una regresión psíquica a la infantilidad, puesto que los contenidos tradicionales pierden poco a poco su sentido peculiar y ya sólo se los cree formalmente, sin que esa fe tenga la menor influencia en la vida" (Jung: *Símbolos de transformación*, p. 245.)

⁶³⁰ JASPERS, K., *ibídem*.

probable", escribe, "que contribuya a lograr este equilibrio el éxito social y el reconocimiento de los discípulos más cercanos, así como la enseñanza que a diario dispensan oralmente y los vínculos que tejen en el plano de las relaciones humanas. A diferencia del esquizofrénico incomprendido por su entorno, el gran místico o el político ha construido un mundo nuevo que lo acompaña y lo preserva del delirio. Ese mundo nuevo es su obra reparadora".⁶³¹ Podríamos añadir que las personas que tienen que vivir dentro de ese mundo propio de otros son, seguramente, las posibles víctimas de la esquizofrenia. Es sugerente seguir transcribiendo el texto de Jaspers para poder relacionar el proceso evolutivo del individuo con su posterior estado de salud-enfermedad. El estallido de las fuerzas en el proceso mórbido, "Viene a ser como si el alma experimentara una conmoción, durante la cual dejase entrever esas profundidades insondables, hasta que, dislocada del todo, quedase como petrificada en un caótico montón de ruinas".⁶³² Esto mismo ocurre en el ámbito de lo colectivo como por ejemplo lo ocurrido con la reciente desestructuración de la Unión Soviética, consecuencia, de una imposición radical de un sistema que, aunque racionalmente deseable en alguno de sus aspectos, no ha sido asimilado por todos los individuos; y al que, por otro lado, se podría haber llegado por la vía más lenta de la comprensión en la necesidad de estados de justicia e igualdad, pero sin olvidar la no menor necesidad de libertad que tiene el ser humano.

Jaspers encuentra un nexo entre el ahondamiento de la personalidad y la aparición de las perturbaciones

⁶³¹ BRENOT, F: *El genio y la locura*, trad. Teresa Clavel, Ediciones B, Barcelona, 1998, pp. 221-222.

mentales, y nos recuerda "lo frecuente que es en este mundo que los elementos más antagónicos se entremezclen, y que un valor positivo cualquiera no pueda adquirirse en muchas ocasiones sino a costa de otro negativo".⁶³³ Y concluye: "tal vez la experiencia metafísica más profunda que cabe tener, aquella en que el ser cobra conciencia de lo absoluto y, estremecido del horror y de la dicha supremos, se asoma al espectáculo de lo sobrenatural, no pueda alcanzarse sino a través de un desquiciamiento tal del alma, que queda siempre reducida a ruinas".⁶³⁴ Esta última reflexión de Jaspers parece desprenderse de una idea de metafísica de lo absoluto, o delirio metafísico, como algo exclusivamente divino, un absoluto que se antepone y pospone a lo humano, y que, por tanto, lo humano debe necesariamente ajustarse a este modelo absoluto; como si la realidad humana fuera una realidad de segunda categoría, en la cual el héroe que intenta ascender a la otra realidad acaba siendo desgarrado.⁶³⁵ Se puede, sin embargo, quitar gravedad a la reflexión, si entendemos el ámbito de la metafísica como el ámbito perdido de lo humano, que al intentar ser recuperado da como producto la creatividad, esa otra realidad nunca acabada, aunque nos pongamos como modelo imaginado una utopía, y siempre y cuando no nos olvidemos que es sólo eso, un modelo; que no es ni más ni menos que un instrumento utilizado en esta infinita realización del ámbito humano. Insistimos en que no se puede olvidar porque este olvido va

⁶³² *Ibíd.*

⁶³³ JASPERS, K., *op. cit.*, p. 176.

⁶³⁴ *Ibíd.*

⁶³⁵ El escepticismo extremo es consecuencia de la huida de este "delirio metafísico", mientras que un escepticismo moderado y reflexivo nos llevaría a una actitud más serena, a creer en la capacidad humana como lo perceptible y no perfecto, que no busca verdades últimas, sino aproximaciones a una verdad.

aparejado al sentimiento que más derrumba al ser humano: el desengaño, la decepción.

Jaspers distingue entre la patología sufrida por Strindberg y Swedenborg y la padecida por Hölderlin y Van Gogh, en los cuales la esquizofrenia parece verificar sus experiencias y anima los fantasmas más profundos de sus espíritus, haciéndoles producir obras "arrancadas" de las profundidades del alma: "De la misma manera que el molusco enfermo engendra una perla, la esquizofrenia puede engendrar extraordinarias obras de arte".⁶³⁶

Leo Navratil se pregunta si, a pesar de encontrar algo sorprendentemente original y hasta artístico en las obras de los esquizofrénicos, se pueden considerar obras de arte producciones de personas que nunca antes de la enfermedad habían realizado actividades artísticas. Según cita del propio Navratil, las opiniones al respecto están divididas: autores como L. Binswanger defienden la incompatibilidad de los conceptos de "esquizofrenia" y "arte", para él no existe ningún arte esquizofrénico; mientras que otros emparejan la intensidad emocional de la producción de los enfermos mentales con el concepto de "obra de arte".⁶³⁷ Nosotros no consideramos incompatible el arte y la esquizofrenia, aunque, como ya hemos expuesto, no podemos decir que aquél se derive de ésta. Navratil hace una diferenciación entre talento y fuerza creadora. Mientras que el talento es una facultad únicamente para la imitación, la fuerza creadora depende de la intensidad de los instintos y su correspondiente represión. El autor señala que la originalidad de estos enfermos dimana

⁶³⁶ JASPERS, K., op. cit., p. 182.

⁶³⁷ NAVRATIL, L.: *Esquizofrenia y arte*, trad. María Teresa Vallés, Seix Barral, Barcelona, 1972.

de los intentos de rehabilitación dentro del curso de la enfermedad. Este autor pretende llegar a una comprensión cada vez más profunda de la esencia de la obra de arte y de la actividad artística a través del estudio de las creaciones esquizofrénicas, pues para él "los valores de insinuación que tienen los procesos que ocurren a su alrededor silencian todas las categorías de la razón y hacen saltar los órdenes penosamente establecidos, cuya solidez se había exagerado. El esquizofrénico experimenta el derrumbamiento total de su yo, y con él el del mundo".⁶³⁸ Esto mismo ocurre con mucha frecuencia en el campo de las teorías científicas, las cuales se exageran, bien para realzar la verdad que defienden, bien para rebatir su contraria, quedando siempre extrapolado el problema. Sólo enmarcando un problema en su justo término podrá dársele solución.

Van Gogh

Si con Strindberg hemos visto un ejemplo de la patología de tipo racional o esquizoide con van Gogh veremos una patología algo diferente, que tiene en su base el otro tipo estudiado por Minkowski, el *tipo sensorial* o epileptoide. Ambas conductas son bipolares y extremas. Si el primero piensa más de lo que siente, el segundo siente más de lo que piensa. Recordemos que lo que distingue al epileptoide es su extrema afectividad, una afectividad viscosa, que se adhiere al mundo que lo rodea sin movilidad que permita la comunicación o interacción. Vincent van Gogh es también víctima de su propia radicalidad, pues a pesar de su gran amor a la humanidad y a la naturaleza, fue siempre un gran

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 28.

solitario que no pudo disfrutar de lo que más amaba, a excepción de su único y verdadero amigo que fue su hermano Théo. A través de la correspondencia que el artista mantiene con él hemos podido conocer su gran sensibilidad y, como consecuencia, sus grandes preocupaciones y angustias. Persona excéntrica e inadaptada, tras fallar una y otra vez en sus relaciones laborales, encuentra finalmente en el arte un medio de expresión de su exaltación espiritual. Tras los fracasos profesionales y personales van Gogh se refugia en el ejercicio religioso, siguiendo los pasos de su padre, que fue pastor evangelista. Pero su obsesión por aplicar al pie de la letra los mandatos del Evangelio choca con las altas jerarquías eclesiásticas, dejando al descubierto la hipocresía de los convencionalismos del clero, por lo que es expulsado de este ámbito en el que se había recluso. Esta misma actitud es la que le hace fracasar cuando trabaja como dependiente en la galería de arte Goupil "porque antepone sistemáticamente el valor objetivo, la calidad artística de la mercancía a toda consideración comercial".⁶³⁹ Su encuentro con el impresionismo da sentido a su vida. Una vez más la actividad artística se convierte en una vía de escape a los totalitarismos de las convenciones culturales y sirve de puente entre la vida consciente y la inconsciente. La intimidad del pensamiento de van Gogh queda fuertemente impresionada en su obra. De una de las cartas que escribe a su hermano se desprende la gran desinhibición en su relación con la pintura: "Las ideas para mi trabajo me vienen en *abundancia*, y esto hace que aún estando aislado no tenga tiempo de pensar o de sentir; sigo pintando como una

⁶³⁹ JASPERS, K., op. cit., p. 204.

locomotora...".⁶⁴⁰ Pero además de esta desinhibición, el artista se impone una férrea disciplina, diciéndose a sí mismo que si consigue salir adelante ello será un buen antídoto contra su enfermedad. Así escribe a su hermano: "El trabajo me distrae infinitamente más que cualquier otra cosa y si pudiera, cuando ya me sienta bien, dedicarme de lleno con toda mi energía, sería posiblemente el mejor remedio...trabajo como un verdadero poseso, un furor sordo de trabajo, más que nunca. Y creo que esto contribuirá a curarme".⁶⁴¹ Y en otra carta expresa: "Estoy seguro de que el anhelo de trabajar me devorará y me dejará insensible a todo lo demás y de buen humor".⁶⁴² Se ve que van Gogh intuye la necesidad del hábito para la adaptación al medio, aunque desgraciadamente no lo pudo conseguir. Lo que no sabemos si comprendió es que esta adaptación no puede darse por aceptación sumisa, aunque ésta sea a sí mismo, sino que ha de ser acomodada, asimilada, para que sea verdadera adaptación; no se trata de una relación directa con el medio, sino indirecta, interactiva. Si antes, como expone Jaspers, su excesiva preocupación por la metafísica le hace fracasar profesionalmente porque antepone el valor objetivo de la mercancía a toda consideración comercial, ahora, en su encuentro con el arte, le lleva al extremo opuesto, está inmerso en lo que hace, flotando, como flota el hombre primitivo en la vida, antes de distinguir entre sujeto y objeto. En van Gogh, pintar es ser, lo pintado es él mismo, no hay separación entre sujeto y objeto. Para Antolín Artaud,⁶⁴³ la naturaleza de van Gogh estaba dotada de una lucidez superior que le permitía en cualquier

⁶⁴⁰ VAN GOGH, V.: *Cartas a Théo*, traducción y edición del Instituto del Libro de La Habana, Barral, Barcelona, 1971 en coedición con Labor, Barcelona, 1981, p. 260.

⁶⁴¹ VAN GOGH, V, op. cit., pp. 354-356.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 359.

⁶⁴³ Cfr. ARTAUD, A.: *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y para acabar de una vez*

circunstancia ver más allá de lo real inmediato y aparente de los hechos. Es entrañable que van Gogh hable de disciplina como el mejor de los pararrayos contra su enfermedad. Se trata de una persona extremadamente rebelde y, sin embargo, en lo que realmente le puede salvar está dispuesto incluso a disciplinarse, como si fuera un inadaptado unido al mundo sólo a través de su obra. Van Gogh parece sentir que la excesiva industrialización desgarró al hombre de su madre naturaleza. Para Artaud, fue el psiquiatra que trató a Vincent, Dr. Gachet, el principal inductor de su suicidio haciéndole creer que tenía manías persecutorias y delirios: "pero sé personalmente por experiencia",⁶⁴⁴ escribe, "que no hace falta nada más para herir mortalmente a un genio. Esa idea de delirio así fomentada bastó para agriar, para ensombrecer toda desventurada inocencia de van Gogh, e inducirle a pegarse aquel escopetazo que tan bien señaló un alto en su destino".⁶⁴⁵ Y continúa más adelante: "No cabe duda de que el Dr. Gachet⁶⁴⁶ no *rectificó* la pintura de van Gogh, pero no pocos documentos inducen a creer que le impidió desarrollarse en una dirección que hubiera sido eminentemente liberadora para él, incitándole perpetuamente a pintar del natural, ajustado al tema, sin salirse nunca del tema, como el tema, a no delirar sobre el borde del pincel o del árbol, de la muela, del campo sembrado, etcétera. Sin este control de la psiquiatría sobre él, ¿cuántos años no habría añadido van Gogh a su infeliz y lamentable existencia?".⁶⁴⁷

con el juicio de dios, trad. Ramón Font, Fundamentos, Madrid, 1983.

⁶⁴⁴Recordemos que Antolin Artaud estuvo 9 años internado en un hospital psiquiátrico.

⁶⁴⁵ARTAUD, A., op. cit., pp. 171-172.

⁶⁴⁶ El Dr. Gachet era también pintor y parece que seducía a van Gogh para que modificara el estilo de su pintura haciéndola más convencional o realista.

⁶⁴⁷ ARTAUD, A., op. cit., p. 173.

Brenot se hace la pregunta de si hay que curar a los genios, y de si son nocivos para la creatividad los tratamientos con psicotropos, que por otro lado son necesarios para algunos de estos artistas que corren el riesgo del suicidio. Es razonable plantearse este tema, "en la medida en que se oponen a las fuerzas inconscientes que son el motor de la obra, así como en la medida en que limitan el descenso a los infiernos que el poeta necesita para acercarse a su verdad. Por otra parte se puede objetar que Artaud siguió siendo creativo en Rodez y al mismo tiempo gozó de protección en el marco de la institución psiquiátrica".⁶⁴⁸ Y concluye contestando a la pregunta ¿hay que curar al genio aún a riesgo de ahogarlo o volverlo estéril?: "El psiquiatra no vacila en responder: 'No, preservemos la originalidad de cada ser y sus capacidades creativas'. Pero el problema se plantea de un modo distinto. Mediante la psicoterapia, con o sin medicación, el terapeuta conduce al paciente hacia la vía de la curación o de la estabilización de su estado. Si bien la obra deja de ser la obra de la neurosis, siempre será la de su autor. Un creador evoluciona, por supuesto, pero sin duda alguna continuará creando, pues una vez más la creación no se reduce a un proceso patológico".⁶⁴⁹ También Navratil concluye su obra diciendo que "La esquizofrenia destruye ciertas estructuras psíquicas -estructuras del yo-, y después organiza su reestructuración. La producción creadora de estos enfermos es un síntoma de la enfermedad, y del proceso formador en que se basa, un proceso de la enfermedad, mejor dicho, un intento de restitución dentro del curso de la enfermedad".⁶⁵⁰ Las creaciones de los esquizofrénicos se

⁶⁴⁸ BRENOT, F., op. cit., p. 208.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁵⁰ NAVRATIL, L., op. cit., p. 176

distinguen de las obras de los artistas sanos, dice el autor, por ciertos rasgos formales y de contenido, debidos a la falta de formación, práctica y talento de los primeros. Para Navratil existe una íntima correspondencia entre el estilo esquizofrénico y el manierismo en el arte, y lo atribuye a una analogía esencial entre el tipo humano manierista y el enfermo esquizofrénico: "En ambos existe una falta de integración entre las zonas emocional-instintiva y racional-intelectual del ser". Y añade: "Parece, no obstante, que cualquier formación artística se basa en una disociación psíquica de este tipo, y que el arte, al aspirar a lo objetivo y a lo racional, trata de vencerse a sí mismo. El arte es un primer paso del dominio de la realidad".⁶⁵¹ El autor opina que el dinamismo psíquico de la producción es igual en las personas sanas y en las enfermas: "Al fin y al cabo", escribe, "lo único totalmente intencionado de las personas sanas es la imitación más o menos hábil de las formas inventadas por otros. Pero esto no es auténtica producción artística" Y continúa diciendo que "la actividad artística de los esquizofrénicos tampoco está totalmente desprovista de controles conscientes".⁶⁵² Navratil ve en la obra de arte dimensiones de lo físico, lo original y lo objetivo; aspectos de la creación artística que responden a la organización de la persona humana: "de los planos emocional, instintivo, mítico-mágico y racional de nuestro ser. Para la categoría de una obra de arte son decisivos los criterios de la inmediatez, la originalidad y la perfección técnica (objetividad)".⁶⁵³ Para este autor, la capacidad más notable que hace al artista, y que además la encuentra en sus

⁶⁵¹ *Ibidem.*

⁶⁵² *Ibidem.*

⁶⁵³ *Ibidem.*

enfermos esquizofrénicos, es la fuerza creadora:⁶⁵⁴ "El talento", prosigue Navratil, "es una capacidad para la imitación y se encuentra bajo el control del yo. La fuerza creadora, en cambio, es independiente del yo consciente. Sólo ella da originalidad. La originalidad es cambio, dinamismo, variación. A menudo hay en ella algo antisocial, desviación de las normas, incomunicación, aislamiento". Y concluye: "La actividad artística, precisamente, no está dirigida en lo fundamental por el yo, sino que sirve para el hallazgo del yo -y el yo para entrar en contacto con el mundo-, si bien esta meta no se alcanza siempre",⁶⁵⁵ como claramente muestra el ejemplo de van Gogh. En el cuadro de Vincet Noche estrellada contemplamos al mismo tiempo un paisaje natural y una visión íntima religiosa del artista. Le escribe a Theo: "Me prueba esto de trabajar fuerte. Lo que no impide que tenga una terrible necesidad de -¿diré la palabra?- de religión- entonces por la noche me voy afuera para pintar las estrellas y sueño siempre con un cuadro como éste, con un grupo de figuras vivientes de compañeros".⁶⁵⁶ La gran necesidad de amigos que tiene el artista y su incompatibilidad para la convivencia nos recuerda a lo que le ocurría a Strindberg con respecto a la comunicación. Sin embargo, donde en el primero se ve humildad, en el segundo vemos soberbia, ambas extremas. Van Gogh lo sueña cuando sale a pintar las estrellas, no le sirven los amigos de su entorno humano, sino las estrellas, más próximas a sus vivencias

⁶⁵⁴ "La fuerza creadora depende" escribe Navratil, de la intensidad de los instintos y de la intensidad de las represiones correspondientes". Y añade que para dar forma a un material debe disponerse de ciertos esquemas, los cuales se adquieren a lo largo de la vida, y facultan para transformar los instintos reprimidos en actos creadores. (Cfr. Para este tema JUNG: *Símbolos de transformación*)

⁶⁵⁵ NAVRATIL, L., *ibídem*.

⁶⁵⁶ VAN GOGH, V., *op. cit.*, p. 273.

religiosas. Van Gogh pinta el mundo que le rodea,⁶⁵⁷ "es este mismo mundo", escribe Jaspers, "el que llega a adquirir categoría de verdadero mito, al hacerlo trascendente acentuando su realidad".⁶⁵⁸ Acentuando su realidad: agudizando la diferencia de su mundo frente a otros, del presente frente al pasado, de lo que vive el propio Van Gogh frente a lo que viven los otros.

La venida al mundo de Vincent van Gogh estuvo marcada por algunos hechos concretos que han podido influir en su vida posterior. J. F. Walther escribe sobre él: "El primer hijo del pastor Theodorus van Gogh y su esposa Anna Cornelia nació muerto. Exactamente el mismo día del año siguiente, el 30 de marzo de 1853, vino al mundo un niño, esta vez sano. El se llamaría igual que el que nació muerto, Vincent Willem, según los nombres de los dos abuelos. Así pues, incluso el primer día en la vida de Vincent van Gogh parece una fecha misteriosa. La honrada existencia de la familia de un pastor en Brabante, en el sur de Holanda, quizá no se vio muy trastornada por ese suceso peculiar; sin embargo, un rebaño de intérpretes psicológicos se sintió permanentemente atraído por la existencia memorable de un niño que nació el día del aniversario de su muerte. En cualquier caso puede que la tendencia de Vincent a la paradoja se haya desarrollado ante el telón de fondo de esta coincidencia".⁶⁵⁹ En la misma obra leemos: "El ambiente trabajador y santurrón de la casa paterna quedó profundamente grabado en la memoria de Vincent. La

⁶⁵⁷ Según Jaspers, van Gogh hubiera preferido pintar la sublimidad de temas religiosos, sin embargo debió renunciar a ello para evitar la excitación que pudiera causarle. Es por esto que pasa a reproducir humildemente los objetos más sencillos de la tierra.

⁶⁵⁸ JASPERS, K., op. cit., pp. 228-229.

⁶⁵⁹ WALTHER, J. F., METZGER, R.: *Vincent van Gogh: La obra completa-pintura* (vol 1), trad. Carmen Sánchez Rodríguez, Benedikt Taschen Verlag. GmbH, Italia, 1996.

violencia explosiva de sus manifestaciones parece que fue un vehículo necesario para liberarse de aquella afable visión del mundo impuesta en la infancia".⁶⁶⁰ Nos preguntamos si van Gogh hubiera tenido la necesidad de liberarse de una visión afable del mundo impuesta en la infancia si ésta hubiera sido puesta a través del amor y la comprensión que se profesa a un niño-individuo por parte de las personas de su entorno más próximo. Y prosigue más adelante, refiriéndose a van Gogh cuando tenía 24 años: "La presión constante de los otros miembros de la familia que habían alcanzado el prestigio social, tuvo que pesar con más fuerza sobre Vincent cuando su propia carrera como marchante dejó de progresar como debía".⁶⁶¹ Es bien sabido que Van Gogh vivía angustiado por su dependencia económica de Theo, el fracaso profesional y el temor a posibles futuros ataques epilépticos. Todo ello le sumía en profundas depresiones que muy bien pudieron ser el desencadenante de su desequilibrio final. En una carta expresa a su hermano: "Cuando pienso en el pasado -cuando pienso en el futuro-, en las dificultades casi insuperables, en el penoso trabajo que no me interesa, que yo, es decir mi yo malo, preferiría eludir, cuando pienso en los ojos de tantos vueltos hacia mí -que sabrán a qué se debe mi fracaso-, que no me harán los reproches habituales, pero que, porque son expertos en todo lo que es bueno y honrado y oro de ley, dirán a través de sus gestos: te hemos ayudado y hemos sido una luz para tí, hicimos por tí todo lo que pudimos, ¿te has esforzado sinceramente?, ¿cual es ahora la recompensa y el fruto de nuestro trabajo?".⁶⁶² Van Gogh teme el juicio de los demás; su inseguridad parece haber generado en él una idea

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 20.

⁶⁶² Citado por Walter, J. F., Metzger, R., *ibidem*.

de "yo malo", al no poderse incluir en el mundo de los otros como individuo diferenciado y respetado. Es la presión de los otros, que no admiten lo diferente, la que expulsa a Vincet tanto de la sociedad como de sí mismo.⁶⁶³ Autores como Willson, entre otros, han resaltado la importancia del entorno familiar y el resto del medio ambiente en el desarrollo del síndrome. Existe una conducta familiar, que él llama "esquizofrenogénica" que tiene mayores probabilidades de producir un adulto esquizofrénico de aquellos niños que tienen un potencial para esta enfermedad. Son familias en las cuales no existe la confianza ni la comunicación, y en las que los padres además de expresar su mutuo desprecio hacen exigencias irrazonables a sus hijos.

Van Gogh pinta la fuerza de la vida, religión, arte y naturaleza forman una unidad. En sus obras puede verse su afán en la búsqueda de la verdad, así como la expresión de sus sentimientos. Según palabras de Artaud, "van Gogh habrá sido verdaderamente el más auténtico y exclusivamente pintor de todos los pintores, absolutamente pintor y nada más, el único en no haber rebasado la pintura como medio estricto de su obra y como marco estricto de sus medios, en no haberse desviado ni un ápice, dentro de los límites de cada una de sus telas, del objetivo elemental del pintor, pintar lo que es sin añadir nada, y el único, por otra parte, absolutamente el único, en haber rebasado, absolutamente la pintura, en haber hecho añicos en el marco de sus simples telas el acto inerte de representar la naturaleza, para hacer surgir en esta representación exclusiva de la naturaleza un elemento giratorio, una especie de fuerza retorcida, y, cosa salvo él

⁶⁶³ Recordemos el texto de Lyn Cowan sobre los triunfadores y las víctimas de la sociedad.

nadie habrá, bajo la representación, hecho brotar un aspecto, y en ella encerrado un nervio que no están en la naturaleza, que son de una naturaleza y de un aspecto más verdadero que el aspecto y el nervio de la naturaleza verdadera".⁶⁶⁴ Continúa Artaud, más adelante: "En los paisajes y las flores de van Gogh hay algo más que luz, más que una atmósfera pintada que parece proceder de un fondo inefablemente retirado,...hay algo parecido a una tierra desmenuzada, luego resolada y recompuesta y que gracias a van Gogh recobró vida".⁶⁶⁵ Van Gogh capta y pinta fielmente la realidad, porque se encuentra inmerso en ella, se encuentra con la naturaleza en una relación sin términos -si se le puede llamar a esto relación. El propio artista escribe a su hermano: "Por momentos tengo una lucidez terrible, cuando la naturaleza es tan bella como en estos días y entonces dejo de sentirme y el cuadro me viene como en un sueño".⁶⁶⁶ La pintura de van Gogh, señala Artaud, "habrá sido de un tiempo en que no hubo alma, ni espíritu, ni conciencia, ni pensamiento".⁶⁶⁷ El artista está flotando, como el hombre en el primer estado mágico en el que sólo percibe, y que sólo después, a través del tiempo y el espacio, y gracias a la capacidad de simbolización llegará a formar conceptos.⁶⁶⁸ Van Gogh se encuentra en pleno proceso de simbolización, en una etapa cien por cien intuitiva. Además considera que sus cuadros no están conseguidos del todo, posiblemente le ocurra lo mismo que con el resto de su entorno, que al no haber distancia entre él y su obra sólo la siente, sin verla objetivamente. Jaspers comenta que aunque a van Gogh no le preocuparon

⁶⁶⁴ ARTAUD, A., op. cit., p. 178.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, pp. 180-181.

⁶⁶⁶ VAN GOGH, V., op. cit., p. 274.

⁶⁶⁷ ARTAUD, A., op. cit., p. 186.

⁶⁶⁸ Piaget considera el nacimiento de la capacidad simbólica como término medio entre

demasiado los pequeños errores de perspectiva o de dibujo, en la última etapa se llegaron a multiplicar considerablemente. Escribe: "Las chimeneas torcidas, las paredes inclinadas...Es como si el estado de excitación por que pasara el pintor hubiera relajado el férreo dominio de sí mismo, la disciplina interior".⁶⁶⁹ Vemos una vez más los tumbos de extremo a extremo de los que son víctimas estas personas; van Gogh cae del férreo⁶⁷⁰ dominio interior al caos que dejan ver sus últimas obras, no por ello exentas de belleza. Escribe Jaspers: "los colores se hacen más brutales...dejan una impresión de ruina y desolación".⁶⁷¹ Es el interior desintegrado del artista el que se manifiesta en sus obras. La personalidad de van Gogh parece haberse desintegrado de modo inverso a como se ha formado, parece que se desintegra al dar un paso de más, el paso a la radicalidad,⁶⁷² que le lleva a la desinhibición vital absoluta. Jung, al hablar del aislamiento que sufre el individuo que se enfrenta a la parte irracional de sí mismo advierte que dicho aislamiento "conduce al pánico, y harto a menudo empieza así la psicosis. Cuanto más se acentúe el abismo entre la conciencia y lo inconsciente, tanto más se aproxima la disociación de la personalidad, que en las personas neuróticamente predispuestas lleva a la neurosis, y en las propensas a la psicosis a la esquizofrenia, a la descompensación de la personalidad".⁶⁷³

la percepción y el concepto.

⁶⁶⁹ JASPERS, K., op. cit., p. 229.

⁶⁷⁰ Sumisión absoluta a la propia decisión del individuo.

⁶⁷¹ *Ibíd.*, p. 230.

⁶⁷² Creemos conveniente aclarar que al referirnos a dar un paso de más no estamos distinguiendo entre sujeto activo o pasivo. Es decir, que no estamos ahora en el terreno de las causas, sino en el de los efectos.

⁶⁷³ JUNG, C.G., *Símbolos de transformación*, p. 439.

Jaspers señala la diferencia que existe entre personajes como Goethe, que, aún teniendo una iluminada capacidad, jamás se sumerge íntegramente en su obra, e individuos de la talla de van Gogh, Hölderlin o Kierkegaard, víctimas de sus propias obras, las cuales vienen de la mano de la desintegración de la personalidad. Escribe: "La esquizofrenia, de por sí, no es creadora, pues son pocos los esquizofrénicos de esta índole que hay. La personalidad o las facultades creadoras del individuo existen ya en él antes de la enfermedad, aunque mucho más atenuadas que al advenir ésta. En este tipo de enfermos la dolencia es desde el punto de vista causal, la condición previa sin la cual no se les revelarían las profundidades que su intuición alcanza".⁶⁷⁴ . Habla de la dolencia como condición causal sin la cual no se darían a su intuición estas revelaciones tan profundas. ¿Está diciendo con esto que sin locura no puede haber este tipo de experiencias, que nadie puede expresar lo mismo que estos artistas, no desde su experiencia subjetiva, desde su tormento; sino desde el deseo, por ejemplo, desde la imaginación arquetípica, o sencillamente desde la comprensión de que en la mente se oponen fuerzas que enmarañan el psiquismo, y que esta maraña no es otra cosa que la urdimbre que el tiempo ha ido tejiendo entre el ver, el olvido, el recordar lo que ya no se ve -con lo cual ya no es lo mismo-; el entretejido formado por el tiempo (pasado-presente-futuro) y la subjetividad activa del propio individuo que rellena y configura con arreglo a unos esquemas, que no por abstractos son menos convencionales, tácitamente convencionales, es decir, que sirven a toda una comunidad, la cual los va aceptando de un modo inconsciente o

⁶⁷⁴ JASPERS, K, op. cit., p. 231.

semiconsciente, en su uso, y que va recogiendo y concretando a lo largo de su historia. Volviendo a la relación causal que cita Jaspers entre dolencia y genio, creemos que no se trata de una relación causal necesaria; sino que ambos términos -dolencia y genio- pueden derivarse del mismo origen, es decir, tienen una causa común. Por ejemplo, esta maraña de la que hablamos puede dar posibilidad al desenmarañamiento a través del arte, o no tanto al desenmarañamiento cuanto al decir de tal maraña. Freud ve el psiquismo como una fuente desiderativa; la relación entre cultura originaria y psiquismo originario es de fractura y oposición, de represión. El deseo reprimido, cuando se manifiesta, reaparece como nueva forma cultural. El deseo nunca está presente, sino vicariamente, está re-presentado. Siempre está o reprimido por una forma cultural o representado por la nueva forma cultural. Las nuevas formas culturales siguen siendo reprimidas, y así sucesivamente. Es un proceso frustrado de represión por representación. Toda conquista cultural supone una renuncia instintiva. Claro que también esta maraña puede dar lugar a la locura si es demasiado represiva, o si no se comprende como algo inherente a la naturaleza humana y se desea ardientemente resolver; puede dar lugar a la locura si el individuo pretende, por encima de todo, llegar a la transparencia absoluta, a la evidencia del objeto por parte del sujeto.⁶⁷⁵ Más adelante insiste Jaspers en la relación causa-efecto entre la esquizofrenia y la capacidad creadora: "Tampoco aporta la

⁶⁷⁵ En su obra *Sobre el concepto de campo antropológico*, Gustavo Bueno expone que en el proceso de transformación que da origen al campo antropológico se ha dado lo que él denomina anamorfosis, esto es, un proceso de transformación en el que surge algo nuevo, en el que hay un salto cualitativo -de cantidad a la cualidad-, salto, donde el resultado tiene algo más que no tiene aquello de lo que procede. Anamorfosis es aquella situación ontológica donde las estructuras nuevas surgen por convergencia, no es un proceso unilateral, sino multilateral, no se puede reducir. Es por lo que no se

esquizofrenia nada que pueda calificarse de novedad "rigurosa", sino que viene a confirmar la capacidad que ya pudiera tener el individuo. Lo que ocurre es que provoca el nacimiento de algo que, aunque dimanante de la congénita predisposición teológica, nunca surgiría si no fuera por su intervención".⁶⁷⁶ Parece como si Jaspers considerase que la esquizofrenia es el desencadenante necesario, cuando en realidad es sólo condición suficiente, dado que conocemos a lo largo de la historia grandes artistas calificados así justamente por su originalidad; novedad ésta que no ha sido desencadenada por ningún estado que deba considerarse patológico. Y continúa: "Pero, si suponemos que existe una correlación estrecha y sustancial entre el cambio de estilo y el desarrollo de la psicosis -y, dados los hechos, suponer lo contrario sería negar la misma evidencia-, interesará establecer, de forma más precisa que la que permiten las consideraciones hechas hasta ahora, la coincidencia cronológica entre ambas 'curvas'".⁶⁷⁷ Esta correlación estrecha y sustancial, la consideramos una relación de parentesco, puesto que tanto el cambio de estilo cuanto el desarrollo de la psicosis tienen gran posibilidad de provenir del mismo origen. Llama la atención la coincidencia apuntada por Jaspers de la aparición de la esquizofrenia en van Gogh y la utilización por el mismo de una nueva técnica de toques de pincel, que denomina "disolución conceptual". Si volvemos a la cita de Piaget, que considera el nacimiento de la capacidad simbólica como intermediaria entre la percepción y el concepto, podríamos establecer la siguiente tríada: percepción-simbolización-concepto. Por supuesto que no nos

puede llegar al análisis absoluto.

⁶⁷⁶ JASPERS, K.: op. cit., p. 231-232.

⁶⁷⁷ *Ibidem*.

referimos a una simbolización de pura sustitución de un objeto por otro, o de una idea por la figura que la representa, que sería una alegoría, sino una simbolización que dice de aquello percibido que es inefable. Habríamos así llegado al concepto desde la capacidad de abstracción. ¿Por qué entonces "disolución conceptual" justamente cuando las pinceladas de Van Gogh son menos concretas, cuando tienden justamente a la abstracción?. "Cada vez se acusa más esa tendencia a la abstracción que parece acertar a transfundir en la imagen de cada objeto concreto su ser particular". Esa nos parece justamente la facultad que el arte tiene de decir de lo inefable. Pero si hablamos de arte, tanto del arte conceptual cuanto del arte abstracto, ambos estarían imbricados el uno en el otro. El arte conceptual para ser arte, para decir de lo inefable necesita ser también simbólico, de lo contrario sería solamente alegórico, descriptivo o representativo, o para decirlo en términos de Navratil, sería pura imitación sin fuerza creadora. El arte abstracto, si dice, dice de algo y ese algo aunque no sea un algo concreto puede, sin embargo, irse concretando a través de la comunicación que se establece entre el artista, su obra y quien la percibe. Podríamos hablar de comunicación creadora, ¿iría, entonces, el arte abstracto hacia el conceptual?. Según evoluciona la esquizofrenia en Van Gogh su obra tiene más tensión, "Pero esa energía íntima se expresa con una seguridad absoluta (estamos todavía en una esquizofrenia incipiente), dominada por una conciencia inmensa y lúcida que, gracias a una disciplina formal perfecta, reprime la vehemencia apasionada de la percepción visual".⁶⁷⁸ Una "disciplina formal perfecta - racionalidad absoluta- frente a la

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 233.

vehemencia apasionada de la percepción visual-irracionalidad: vemos enfrentada la razón a la pasión -lo racional a lo irracional- dentro del ámbito de la experiencia. ¿Por qué enfrentarlos?, si no están radicalmente separados, si están también imbricados como el concepto y el símbolo. Sería más preciso hablar, en términos de Navratil, de "falta de integración entre las zonas emocional-instintiva y racional-intelectual del ser".⁶⁷⁹ Con la evolución del estado morbo de van Gogh, apunta Jaspers que "la capacidad de síntesis ya no es tan libre, tan viva como antes, sino que la pintura se hace más regular".⁶⁸⁰ Esta síntesis derivada de la repetición, de la disciplina, en fin, del hábito, quizás se rompe porque este hábito-disciplina ha sido impuesto de una manera dogmática, radical, y ha reprimido algún instinto, que tarde o temprano reaparece de forma patológica; o para decirlo en palabras de Jung, una represión que libera ilegítimamente un conflicto, y se engaña a sí mismo acerca de su existencia. Van Gogh pierde, la capacidad de síntesis e involuciona hacia un abstracto primitivo en el que no existen contornos ni definición, por tanto están sin vida propia: "un monte lo mismo podría ser un hormiguero...hay un amasijo de líneas caóticas sin más carácter que el que pueda prestarles su agitación. Antes en todo movimiento se descubría una estructura, una armazón, que cada vez va siendo más difícil de percibir".⁶⁸¹ La mente de van Gogh, en la involución, se ha desestructurado, ya no puede comunicar ni a través de su obra. El propio artista escribe, según cita Jaspers: "Procurar ser sincero, en todo caso, quizá sea el mejor procedimiento para combatir

⁶⁷⁹ Ver nota 646.

⁶⁸⁰ JASPERS, K, op. cit., p. 234.

⁶⁸¹ *Ibidem*.

esta enfermedad que me desasosiega sin cesar".⁶⁸² Pero es difícil que la sinceridad pueda salvarle cuando no es aceptada o entendida por los otros, cuando no ha habido posibilidad de verdadera comunicación. A diferencia de Strindberg que huye en su vida cotidiana de la transparencia por desconfianza y miedo, van Gogh siempre en su vida ha ido buscando esta sinceridad, tanto consigo mismo cuanto con el resto. Lo que pretende Vincent es prácticamente inalcanzable en este tipo de individuos, quizá por ello en su etapa final lo busca con desesperación y lo pretende de manera absoluta, a modo de análisis último de sí mismo que pueda salvarle. La exigencia de van Gogh no va dirigida a los demás, como en el caso de Strindberg, sino a sí mismo.

"Van Gogh", dice Jaspers, "se hallaba saturado de anhelos religiosos, su alma no estaba vacía, y el arte le permitía 'intuir lo infinito'". Y Continúa: "Pero también en este terreno, retrocede ante cualquier materialización directa de lo sobrenatural. Se asombra -conducta realmente insólita en un esquizofrénico- de los elementos de superstición religiosa que descubre en sus crisis".⁶⁸³ También el anhelo religioso parece devenir de una carencia de relación con los otros. Se manifiesta artísticamente pintando personajes. Le escribe a su hermano: "No renuncio a la idea que tengo sobre el retrato, pues defender esa idea es muy importante, enseñarle a la gente que lleva dentro algo más que lo que la fotografía con su aparato puede sacar".⁶⁸⁴ Van Gogh dice que quiere alcanzar la sencillez y huir de la superstición. Esta huida de la superstición le favorece el acercamiento a sí mismo, pero

⁶⁸² Citado por Jaspers, op. cit., p. 235.

⁶⁸³ JASPERS, K., *ibídem*.

⁶⁸⁴ VAN GOGH, V, op. cit., p. 171.

nunca llega a verse, porque nunca llega a comprender que no puede verse de forma absoluta.

Algunas mentes como las de estos enfermos se estructuran de tal modo que llegan a oprimir al propio sujeto que las soporta. Si el sujeto intenta liberarse de esta opresión tiende a pensar que es el proceso estructural lo que le oprime en vez de esa particular estructuración, y cae al otro lado del límite, donde no hay nada. Por ello, la posible solución estaría, no tanto en suprimir los límites, cuanto en flexibilizarlos; estar -pertenecer- en un ámbito propio, propio en el sentido de realizado, creado, dentro de cuyos contornos -flexibles- se puedan reconocer los objetos desde el sujeto. Es decir, serían objetos que se van subjetivando por un sujeto que se va objetivando, siendo este proceso una especie de estructuración que nunca se instituye como objeto, sino como siendo, como un proceder en sí. En este ámbito cabría una libertad limitada, pero limitada en el sentido de que fuera de esos límites no tendría sentido la libertad, es decir, como única libertad posible. Acostumbramos a ver la perfección en la idea acabada, com-pletada, que contiene a todos y forma una unidad, unidad positiva, que al tomarla como modelo y compararnos con ella, hace que nos veamos imperfectos, como algo negativo, no deseado, puesto que se desea lo positivo, lo perfecto como fin último. Si reflexionamos sobre esta cuestión, vemos que aquella idea de lo perfecto (más que hecho) deberíamos tomarla como lo negativo, puesto que es sólo un instrumento, meta que el hombre utiliza en su caminar para orientarse, pero que no debe desear convertirse en ella. Lo imperfecto, por el contrario, es lo positivo, que consiste en el eterno avanzar de la humanidad, es lo perfectible que posibilita su irse construyendo. Pero,

¿avanzar hacia adónde?. Avanzar hacia aquel futuro que no contenga aquello que no deseamos de nuestro pasado; un ir rectificando ese pasado en su proyección hacia el futuro. Es el ser presente, que se encuentra creado, en su proyección, creando, hacia el futuro. El ámbito positivo sería, entonces, el ámbito de la creatividad, ámbito donde el hombre crea y se recrea.

No queremos dejar de advertir de lo raro que nos parece que en ningún momento Jaspers haga alusión al exceso de alcohol y tabaco que ingería van Gogh, tal vez porque aunque pudiera tener una idea de que los excitantes cerebrales pueden colaborar en el debilitamiento de la estructura mental del individuo, no quisiera, sin embargo, hacer alusión a ello, para así remarcar más la independencia de la esquizofrenia frente al alcohol. Sin embargo pueden muy bien estar relacionados en su parentesco, es decir, pueden, tanto la esquizofrenia cuanto la tendencia de muchas de estas personas al abuso de estos excitantes ser consecuencia del mismo fenómeno del que venimos hablando: una acusada sensibilidad frente a la presión exterior no superada positivamente "legítimamente". Philippe Brenot en la obra anteriormente citada nos dice a este respecto y haciendo alusión al sufrimiento psicótico de van Gogh o de Hölderlin y la paranoia de Strindberg: "es importante que sea un psicoanalista, Daniel Widlöcher ("La depresión"), el que se pronuncie en los siguientes términos: 'La depresión es un fenómeno único, cuya etiología sólo se puede concebir como la coincidencia de factores biológicos, genéticos y socioculturales. Es una respuesta patológica unívoca a causas múltiples -psicológicas, orgánicas, iatrogénicas,⁶⁸⁵

⁶⁸⁵ La iatrogenia es la producción de efectos nocivos en un paciente debidos a la

genéticas, ambientales- que perturban el funcionamiento del sistema nervioso central".⁶⁸⁶ Prosigue Brenot: "Nuestro conocimiento de la biología de la depresión es muy reciente...y nos muestra que las alteraciones del estado de ánimo están sustentadas por modificaciones de los sistemas monoaminérgicos de las hormonas cerebrales -adrenalina, noradrenalina, acetilcolina, serotonina- sea cual sea la forma de la depresión -neurótica, endógena, psicótica, es decir, esté relacionada con factores constitucionales e incluso genéticos, o sea una reacción psicológica a las adversidades de la existencia y los conflictos de la personalidad".⁶⁸⁷ Recordemos lo tratado sobre la formación de los órganos según su función y la deformación de los mismos según su disfunción. Añadimos a este respecto la diferencia que hace Changeux entre estructura y función. Dice así: "El problema general de la estabilidad en el tiempo de los acontecimientos y objetos culturales o biológicos nos lleva a un tema más propiamente cerebral, el de la relación que puede existir entre lo que se llama habitualmente 'estructura' y 'función'". y cita textualmente a Ritchie (1936): "La noción de estructura se presenta cuando consideramos el organismo en un instante, abstracto, de tiempo. La abstracción es válida porque en el interior de la historia del organismo, hay acontecimientos relativamente estables que no cambian mucho y a éstos se les llama estructura. Por el contrario hay acontecimientos inestables y a éstos se les llama función. Finalmente, la diferencia es cuantitativa y se apoya en la escala de tiempo que utilizamos".⁶⁸⁸ Se pregunta Changeux si esta conclusión

actuación médica.

⁶⁸⁶ BRENOT, F., op. cit., p. 141.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

⁶⁸⁸ CHANGEUX, J. P. : *El hombre neuronal*, trad. Clara Janés, revisión científica de la versión española del Dr. J. Carbonell, Espasa Calpe, Madrid, 1985, pp. 324-325. :

pone de nuevo en tela de juicio la diferencia entre trastornos "orgánicos" y perturbaciones "funcionales" del sistema nervioso. Y añade que "ninguna neurona destruida será jamás reemplazada por otras. Sin embargo, los axones y las dendritas conservan hasta en el adulto notables capacidades de regeneración. Después de una lesión se forman nuevos conos de crecimiento que vuelven a invadir las zonas que antes estaban ocupadas por los nervios seccionados....El estado de actividad del sistema,...regula esta evolución y contribuye a la recuperación (incluso parcial) de la función...Determinadas frecuencias de impulso tendrán un efecto facilitador, otras inhibitor...Un entorno patológico puede inscribirse en las neuronas y las sinapsis de un individuo normal...Esto nos conduce a fijarnos de nuevo en la relación de interacción recíproca que se establece en el hombre entre lo social y lo cerebral".⁶⁸⁹ Se pregunta también si la organización y la flexibilidad del encéfalo humano siguen siendo compatibles con la evolución de un entorno que domina sólo parcialmente: "¿No se está abriendo un abismo de desarmonía profunda entre el cerebro del hombre y el mundo que le rodea. Es posible preguntárselo. Las arquitecturas en las que se encierra, las condiciones de trabajo a las que está sometido, las amenazas de destrucción total que hace pesar sobre sus congéneres, por no mencionar la subalimentación a la que somete a la mayor parte de sus representantes, ¿son favorables a un desarrollo y a un funcionamiento equilibrado de su encéfalo?. Se puede poner en duda. Tras haber devastado la naturaleza que le rodea, ¿está el hombre devastando su propio cerebro?".⁶⁹⁰ Tremendas preguntas, que deberían hacernos reflexionar

⁶⁸⁹ *Ibidem.*

sobre el futuro ser que deseamos ser. En los países industrializados, un adulto de cada cuatro, nos dice Changeux, se "tranquiliza" químicamente. Volviendo al texto de Brenot, escribe lo siguiente: "Hay una firme resistencia a concebir la depresión como una enfermedad, dado que los síntomas clínicos no son sino la amplificación del humor habitual, de la tristeza o del desinterés. A menudo se tiene la impresión de que con un poco de esfuerzo y voluntad es posible dominar el abatimiento anímico. Se olvida, o se ignora, que ya se están utilizando drogas químicas para paliar las dificultades de la vida: el alcohol, que es un sedativo y un desinhibidor, el café, que es un excitante profundamente ansiógeno, y el tabaco, que combina ambos efectos".⁶⁹¹

ARTE ESQUIZOFRÉNICO

Por último diremos que el modelo cerrado que tendemos a ver como lo perfecto, lo totalmente ordenado (cosmologías y cosmogonías griegas, constelaciones gnósticas, sistemas políticos ideales, etcétera), lo eterno absoluto, bien podría responder al modo de cómo nuestra memoria se ha ido formando; al modo de cómo se ha ido formando la propia humanidad en su paso a través del tiempo: pasado-presente-futuro siempre en presente. Pero la memoria es frágil y el reconocimiento de un hecho perdido en el tiempo bien puede ser el reconocimiento de lo ya imaginado en el tiempo. Lo que creemos haber visto antes -fenómeno del "délà vu" en psiquiatría- puede ser un encuentro con lo imaginado, un encuentro con algo que aunque esté sustentado sobre la base de un hecho real, acaecido, éste se ha proyectado como algo

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 327.

diferente. Por supuesto que puede el "dèjà vu" ser también un encuentro con una realidad vivida y olvidada, que se recuerda, es decir: se reconoce, se revive. Se abre aquí una doble vertiente: por un lado tenemos el vago recuerdo de la memoria de aquel hecho pasado y por otro el de lo proyectado. Ambos coinciden, aunque lo proyectado -que tiende hacia el modelo cerrado- nos parece más objetivo, puesto que está enfrente, no es sujeto, no es lo que se ha desvanecido. ¿Qué pasa entonces cuando la objetivación (no-ser) es absoluta: nos libra de la locura o nos conduce hacia ella?. La misma pregunta nos hacemos con la subjetivación absoluta. O, más bien, son ambas mal conjugadas las que nos llevan hacia ella. Sujeto y objeto se anulan; la locura se ve representada tanto por la objetivación absoluta cuanto por la subjetivación absoluta. El parecer es consecuencia del ser y no viceversa, pero también necesario. Un contenido sin forma no es. Tampoco es una forma sin contenido. El ser es condición suficiente del parecer, pero no necesaria. El parecer es condición necesaria del ser, pero no suficiente. Por ello, el ser y el parecer deben ir juntos y en armonía. Estrindberg cada vez se siente más distanciado de sus semejantes; tiene miedo a lo objetivo, los otros son para él los objetos; él, el único sujeto; se ha salido del círculo, por eso unas veces se cree el todo (el único sujeto) y otras nada, ya que el único sujeto sería, si acaso, la objetividad intersubjetiva. Tanto Swedenborg como Strindberg se creen los elegidos; ambos son modelo de perfección. Una vez más podemos ver el efecto del error llevado a sus últimas consecuencias: el modelo perfecto impuesto como absoluto por encima de la propia realidad im-perfecta, no acabada,

⁶⁹¹ *Ibíd*em, p. 142.

sino en continuo proceso de perfeccionamiento. La realidad es perfectible, no perfecta. El arte verdadero imita más a la Naturaleza productora, a lo que está "in fieri", que a lo producido por ella, lo ya hecho objeto. Dice Navratil sobre la fuerza creadora que, "la originalidad no reside ni en el material de origen, ni en el producto final, sino en el modo y manera como nace de lo indeterminado algo determinado, de lo común algo especial -como surge un objeto de los indicios de movimiento".⁶⁹²

La originalidad de los esquizofrénicos dimana, según Navratil, no tanto de los procesos psíquicos de la enfermedad, como de los intentos de restitución dentro del curso de la misma. Cita este autor la relación que Hocke hace del arte moderno con el espíritu manierista (anticlásico y antinaturalista) que surge en todas las épocas como reacción al estilo clásico o naturalista. Para Hocke, la obra esquizofrénica revela las tendencias manieristas latentes en la naturaleza del individuo. Recordemos la diferencia que Navratil marcaba entre el amaneramiento, propio de la esquizofrenia y la afectación que caracteriza a la histeria. Como todos los conceptos, también el de "manierismo" ha evolucionado: "En el siglo XVI", escribe Navratil, "Vasari calificó de manera la manera creadora que se desvía del canon clásico de la última época de Miguel Angel...Durante mucho tiempo no se supo si esos pintores eran artistas auténticos o sólo imitadores...El reconocimiento y la comprensión del manierismo como estilo artístico que resulta de su oposición al estilo clásico y en lucha contra él condujo a una ampliación del concepto original establecido para un

⁶⁹² NAVRATIL, L., op. cit., p. 156.

periodo determinado de la historia del arte".⁶⁹³ El curso evolutivo que Hocke ve dentro de cada época manierista es el siguiente: los manierismos comienzan siendo "clasicistas", para pasar después a una etapa "expresiva", que evoluciona a "deformante" y concluye bien en "surrealista" o bien en "abstracta". Entre los motivos característicos de este arte señala Navratil los siguientes: "la espiral, el laberinto, el espejo, la máscara, el tiempo, el reloj, la muerte; y además el ojo único, el fragmento corporal y la representación anatómica, la cara bifronte y el paisaje antropomórfico (paisaje como rostro humano). Hay una preferencia por lo insólito, lo anormal y lo confuso, un interés por los jeroglíficos, los enigmas, las doctrinas esotéricas, las escrituras cifradas".⁶⁹⁴ Es como si quisieran expresar la otra cara de la moneda, la otra realidad; no sólo la aparente que representa el clasicismo, sino la cara oculta que sólo puede expresarse desde la intuición, ese movimiento creador: "No se busca la moderación, sino que se considera correcta la exageración, llevada hasta el extremo, hasta la extravagancia y la excentricidad...Resultan cuadros enigmáticos y dibujos retorcidos, que al cambiar el ángulo de observación aparecen sin retorcer (anamorfosis)...Al afán de encubrimiento, de secreto, de oscuridad e insondabilidad se le enfrenta una desvergüenza típica, una tendencia exhibicionista, la necesidad de desenmascararse...A los manieristas les llena el ansia por lo remoto, lo exclusivo, por la extravagancia y el apartamiento social".⁶⁹⁵ Una vez más recordamos el caso de Strindberg, que va del secretismo a la tendencia exhibicionista.

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 30.

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

Navratil hace un seguimiento de los dibujos de diversos enfermos mentales. De uno de ellos -Franz, un chico de 19 años- nos dice que sus dibujos que antes eran imaginativos, al declinar en él la psicosis que padecía, daban paso a configuraciones realistas. Es decir, se vuelve más clásico, más copia. Los dibujos realizados durante la psicosis son más expresivos, más enérgicos, y están privados de la relación con el mundo exterior real, que sustituye por impresiones de su mundo interno, son más manieristas; mientras que los dibujos posteriores al restablecimiento recuperan la función representativa. En Franz, el "artista" era la psicosis. El motivo principal de las representaciones de otro de sus enfermos, Wilhelm, "es la naturaleza animada por árboles y otros vegetales, hacia los que sentía especial atracción como sucedáneo del trato con las personas. Las figuras humanas de sus dibujos ostentan siempre los mismos rasgos. Una determinada figura de mujer representa a menudo como manifestación sobrenatural. Se enaltece y glorifica la esencia femenina".⁶⁹⁶ Es como si estos enfermos quisieran huir del mundo del hombre, del mundo del poder impuesto, ese mundo que usa el poder de la fuerza en vez de la fuerza del poder. También van Gogh se sentía más próximo a la naturaleza que a los hombres. En una carta a su hermano escribe: "¿sabes lo que espero, cada vez que me pongo a tener esperanzas? Que la familia sea para ti lo que es para mí la naturaleza, los montones de tierra, la hierba, el trigo amarillo, el aldeano, es decir, que encuentres en tu amor por la gente, *no solamente de qué trabajar* sino de qué consolarte y rehacerte cuando haya necesidad".⁶⁹⁷ A este respecto, Navratil hace la siguiente aclaración: "Es inexacta la suposición de que los

⁶⁹⁶ NAVRATIL, L., op. cit., p. 56

esquizofrénicos den, con preferencia, forma gráfica a sus manías. Es mucho más frecuente que la creación tenga sólo el carácter de este fenómeno psicopatológico, pero éste, como quien dice, se anticipa a sí mismo. Hay que interpretarlo más bien como un sucedáneo de los síntomas esquizofrénicos y no como su representación gráfica".⁶⁹⁸ Parece como si estos individuos hubieran enfermado de añoranza, añoranza de aquel lejano tiempo, donde lo primordial era lo femenino, pero no lo femenino como un género o clase dominante en sentido fuerte, sino más bien lo femenino como armonía, como comprensión, como dominio en sentido débil, es decir, como un estado "in fieri". "En la fase aguda de una psicosis esquizofrénica", continúa Navratil, "todos los sistemas reguladores del pensamiento y las vivencias se tambalean. En la fase de restitución se consigue una recomposición de aquellos órdenes. La recuperación de una ideología, ya sea en forma de filosofema o de creación artística, tiene tanta más importancia para el enfermo cuanto menos se consigue la recuperación, es decir, el restablecimiento de sus aptitudes de comunicación. La actividad del dibujo espontáneo en los esquizofrénicos resulta, como el arte, de los esfuerzos por dar sentido a la vida y alcanzar el dominio intelectual de la existencia, es un proyecto de un nuevo mito, capaz de volver a dar cohesión interior a la persona arrebatada de la seguridad por la psicosis".⁶⁹⁹ De otro de sus pacientes, Alexander, dice Navratil que sus dibujos permiten identificar principios formativos de importancia programática para diferenciar escuelas de la pintura moderna. Al igual que los surrealistas, Alexander asocia gustosamente objetos que no

⁶⁹⁷ VAN GOGH, V, op. cit., p. 355.

⁶⁹⁸ NAVRATIL, L., op. cit., p. 56, nota al pie.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, p. 59.

concuerdan. Por su tendencia muy marcada a la geometrización así como su propensión a "abrir" las cosas, el enfermo evoca a los inventores del cubismo analítico, quienes, de manera similar, querían hacer visible "el total". Querían hacer visible el total o, más bien, quieren hacer visible lo que es, lo que está bajo la capa de lo que aparece, lo que se expresa con la intuición, no con la representación, enfrentándose así a la mera apariencia. O, al igual que el esquizofrénico, no es que expresen sus manías, sino que más bien es un síntoma esquizoide de lo que se añora, de lo que se siente más profundo y más verdadero y que ha quedado tan oculto que corre el riesgo de desaparecer; es quizá, una advertencia de la posible desestructuración del sujeto, o de la pérdida continua del sujeto en favor del objeto. Para Navratil estas tentativas de orden recurriendo a la geometrización o a la composición seriada y simétrica, "no hacen justicia a las manifestaciones naturales, ya que contribuyen menos a la comunicación con el mundo exterior que a la estabilización de un mundo interior que se desmorona".⁷⁰⁰ No hacen justicia a las manifestaciones naturales porque no son naturales, son manifestaciones de una necesidad de urgente recomposición; siguen siendo manifestaciones psicopatológicas, manifestaciones de "SOS". Nos dice Navratil que Hocke califica el "culto a la maquinación" "como rasgo esencial del manierismo artístico, y atribuye este fenómeno a una sobrevaloración de lo técnico, de lo racional, y a una desvalorización de las realidades naturales, de las que nos hemos alienado. Precisamente esta desproporción se encuentra en los enfermos esquizofrénicos como distintivo

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p. 64.

más característico".⁷⁰¹ Estamos ante un síntoma esquizoide de una sociedad enferma que pide ayuda. Ese "culto a la maquinación", esa sobrevaloración de lo técnico y de lo racional más que una manía parece un síntoma, una señal de protesta contra lo racional absoluto. Ese interés de mostrar la cara oculta que no puede expresarse con la razón, ese afán de geometrización, parece más bien un afán por mostrar un proceder, un estructurarse, un superar la mera apariencia, una actividad que nunca llega a ser objeto absoluto y por tanto es natural. Estamos ante la reclamación de un constructivismo, como algo propio, bien asimilado, fruto de una evolución de tipo orgánico, frente a un construccionismo fruto de una proyección hacia un modelo absoluto y perfecto. Es preciso hacer una diferenciación entre aquel manierismo que hemos considerado como un estilo artístico que resulta de su oposición al estilo clásico,⁷⁰² de un pseudo manierismo o copia, sin más, del primero. En este último caso sí que podríamos hablar de manía o "culto", como dice Hocke.

Otra característica que apunta Navratil es la interpretación esquizofrénica, que considera que la persona no es real, natural y original, sino elaborada. Uno de sus enfermos dice: "Yo no he nacido, sino que he sido elaborado hace tres millones de años".⁷⁰³ Según Kroh, la dimensión de "elaborar" se encuentra ya en los primeros grados del desarrollo psíquico-intelectual (junto a la vivencia fisonómica), antes de que la persona entre en la fase de la vivencia mítica y la interpretación mágica.⁷⁰⁴ Para Navratil, lo enigmático "caracteriza una fase de transición situada entre

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 65.

⁷⁰² Podemos considerar esta oposición como una actitud legítima de enfrentamiento, en este caso de estilos, más que como una desviación o perversión de lo "natural".

⁷⁰³ NAVRATIL, L., op. cit., p. 65, nota al pie.

un orden original y un orden nuevo, más elevado; caracteriza el estado de ánimo de la persona que está a punto de penetrar en un nuevo orden, pero no es capaz de dar este paso. El manejo misterioso de cifras y letras en los dibujos de los esquizofrénicos es, por lo tanto, más que una 'reversión' al pensamiento mágico-simbólico, un intento de dominar la propia instintividad, sin que el intento alcance aquel plano de la existencia humana en el cual es posible la comunicación ordenada racionalmente. Más aún, las estructuras reguladoras, que existían originalmente han sido destruidas por la irrupción de la psicosis, se han desencadenado instintos y miedos, y éstos entonces sólo pueden mantenerse a raya por medio de signos y acciones mágicas".⁷⁰⁵ Recordemos lo que decía Jung sobre la represión ilegítima de los instintos. Es de resaltar la tendencia que el ser humano tiene de ir de un extremo a otro. De la decepción del anhelo de razón absoluta se ve abocado a buscar la raíz última, el fundamento primero para volverlo a proyectar hacia otro fin último. Cuando en realidad ningún fundamento se puede considerar primero e inamovible, y, por tanto, tampoco es legítimo proyectarlo sobre un fin último e inamovible. En cuanto a la deformación de los dibujos de algunos esquizofrénicos, Navratil considera que están, al igual que los formales, "al servicio de la defensa del instinto y de la consolidación de las fronteras del yo".⁷⁰⁶ Una vez más resaltamos la relación que existe entre la creencia en fundamentos últimos inamovibles -consolidación última o fronteras inamovibles- y la patología esquizofrénica. En su estudio de los dibujos de Hans, Navratil ve la geometrización

⁷⁰⁴ Citado por Navratil, *ibidem*.

⁷⁰⁵ NAVRATIL, L., *op. cit.* p. 66.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 70.

y el constructivismo como procedente de la represión de un "instinto de destrucción".⁷⁰⁷ Como el manto de Penélope, el hombre destruye fronteras que no le sirven para construir otras que tampoco le servirán, puesto que nunca cabrán todos los hombres dentro de fronteras. Como elementos estilísticos de la creación esquizofrénica señala Navratil tanto el defecto como el exceso en la acentuación de los contornos de sus dibujos: "Ambos fenómenos indican trastornos de la integración del yo y de la relación del individuo con el mundo exterior".⁷⁰⁸ Con respecto al perfil mixto - fusión de las vistas lateral y frontal de la cabeza- dibujado tanto por enfermos esquizofrénicos como por niños, Navratil expresa lo siguiente: "Por regla general esta 'falta' típica se presenta en los niños cuando quieren reproducir un perfil pero no saben hacerlo...La representación simultánea de las diferentes vistas de un objeto fue principio creador del cubismo analítico. Quería abarcar el objeto de una manera más completa y superar la reproducción de la 'mera apariencia'".⁷⁰⁹ Continúa: "En el origen del perfil mixto en el desarrollo del niño normal, el mayor significado le corresponde al dominio aún defectuoso del dibujo correcto del perfil. En algunos niños podría también tener importancia un afán por resolver por iniciativa propia un problema formal, unido a la incapacidad, o aversión, a tomar sencillamente de los demás el nuevo modelo de creación, un adelantamiento de las ambiciones respecto a las aptitudes adquiridas, y un desequilibrio entre el querer y el poder".⁷¹⁰ ¿Estaríamos ante niños -estos últimos, con fuerza creadora, pero sin talento?. "El perfil mixto", sigue,

⁷⁰⁷ Navratil hace una llamada en la p. 74 para señalar que "también en el desarrollo infantil la fase de comportamiento destructivo precede a la de juegos y sistemas constructivos.

⁷⁰⁸ NAVRATIL, L., op. cit. p. 77.

⁷⁰⁹ *Ibídem*, p. 81.

"se basa en una discrepancia entre el querer y el poder, entre tendencias formales y emocionales, entre afán de alejamiento y necesidad anormal de contacto, entre la tendencia a la objetivación y el desbordamiento del subjetivismo. En virtud de este desequilibrio la frontera entre el yo y el mundo exterior pierde terreno, se origina la vivencia de la disociación y de la duda de la propia identidad".⁷¹¹ Estaríamos ante una síntesis que no ha superado la contradicción de las tesis anteriores, es decir, que no las ha integrado bien, sino que las ha unido por la fuerza para luego someterse a ella. Añade Navratil que el artista sano puede crear un perfil mixto porque sienta de un modo oscuro el contenido simbólico del mismo.

Ehard Schön ve en el constructivismo de Braceli y Calder una "geometría de las formas que juegan en el espacio".⁷¹² Sin embargo, en el arte moderno encuentra "una orientación que trata de expresar el peligro y el desamparo a que está sometido el hombre en el siglo de la técnica".⁷¹³ La tendencia a la geometrización caracteriza en general la creación humana: "Todos los árboles del bosque", dice Klages, "están sensiblemente inclinados; pero todas las casas construidas por el hombre se aproximan tanto a la línea vertical, que ya no notamos la discrepancia que, no obstante, existe realmente. No hay silueta de hoja alguna que, al igual que el de un tablero de mesa cualquiera, no tienda -aunque sólo sea por aproximación- a una figura matemática".⁷¹⁴ "Según Kretschmer", escribe Navratil, "la tendencia a la geometrización está estrechamente relacionada, como la de la

⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 86.

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 90.

⁷¹² Citado por Navratil, *op. cit.*, p. 91.

⁷¹³ *Ibidem*.

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 92.

repetición de las formas, con las tendencias rítmicas de la zona psicomotora, y hay que considerarla como una tendencia propia muy antigua y primaria del aparato psíquico".⁷¹⁵ También para Navratil, al igual que para Minkowski, tanto el formalismo como la deformación indican un contacto deficiente con el mundo exterior: "El formalismo va acompañado de una restricción de la comunicación en el plano instintivo emocional; por medio de la deformación se discuten las relaciones con el prójimo en la zona objetiva racional. Ambas manifestaciones son rasgos esenciales de la creación esquizofrénica y del arte manierista".⁷¹⁶ Vemos claramente la urgente necesidad de integración entre sujeto y objeto. La urgente necesidad que el hombre tiene de comprenderse y comunicarse en el mismo ámbito con los demás; pero este ámbito ha de ser tal que quepan en él íntegramente los diversos ámbitos individuales. Para Navratil, una dimensión esencial de la creación artística es la tendencia a perfeccionar y suprimir, enriquecer y simplificar, sin embargo en la esquizofrenia y en el arte moderno, están a menudo tan reducidas las formas que no se puede hablar de creación. Además del formalismo y la deformación, el símbolo es otro de los rasgos principales de la creación esquizofrénica. La formación del símbolo tiene lugar, según Häberlin, en el límite del consciente y el subconsciente y Jung la ve como la anticipación de una conciencia que está naciendo.⁷¹⁷ "El símbolo original", escribe Navratil, "con su ambigüedad cambiante, expresa la desunión, que no puede eliminarse completamente, entre instinto e intelecto, entre naturaleza y espíritu. No pierde ese carácter hasta que pierde

⁷¹⁵ NAVRATIL, L., op. cit., p. 103.

⁷¹⁶ *Ibidem*, pp. 112-113.

⁷¹⁷ Citados por Navratil, op. cit., p. 122, nota al pie.

la paradoja y se llena de sentido racional. Con ello el hombre penetra en un nuevo orden del ser, ha conseguido el dominio de los instintos. En la casa edificada por medio de la razón, el enfermo es capaz de sentirse a salvo otra vez (al menos durante un cierto tiempo)".⁷¹⁸ Continúa diciendo que la propensión de estos enfermos al simbolismo aparece cuando se demuestre que "la estructura racional no es capaz de soportar la carga, y se vuelva a sentir con más fuerza la contradicción de la existencia humana".⁷¹⁹ Y añade más adelante: "la elevada necesidad de símbolos del esquizofrénico está ligada a la represión de los instintos".⁷²⁰ Sin embargo, sólo surge creación artística, escribe, "donde hay una tensión poderosa entre los instintos vitales y las fuerzas ordenadoras. Es más el arte sirve para franquear el abismo que existe entre los dominios del ser. Pues en la realidad al hombre no le es posible integrar completamente las fuerzas que se oponen unas a otras".⁷²¹ Pero el hombre debe comprender que gracias a este abismo se pueden mantener ambos dominios del ser, y es el arte el que puede decir de ellos. No hay una separación radical, ambos están, en algún sentido, unidos y separados. La expresión manierista que representa la imposibilidad de unir la vida instintiva y el espíritu la podemos considerar realista; mientras que el ideal clásico expresa una relación óptima entre los dos dominios del ser. Para Navratil, la creación artística no procede de una voluntad reflexiva, sino de las fuerzas subconscientes del artista. En la esquizofrenia está ausente el yo regulador del comportamiento, así los síntomas de estos enfermos parecen una lucha entre los instintos y las tendencias ordenadoras. La

⁷¹⁸ NAVRATIL, L., op. cit., p. 125.

⁷¹⁹ *Ibíd.*

⁷²⁰ *Ibíd.*

creación artística disuelve el yo para construirlo de nuevo, para realizarse a sí mismo: "Aquí reside la relación esencial entre el yo y la creación artística, para la persona sana y para el esquizofrénico".⁷²² Para Navratil, la obra de arte se origina "por un anhelo de otorgar duración a lo efímero, y de establecer un orden duradero frente a las vicisitudes de la vida".⁷²³ Habría que añadir que la obra de arte surge de la necesidad de expresarse el ser olvidado en el tiempo. Es posiblemente este olvido el que le hace pensarse como eterno, pues nunca encuentra el origen del ser. Por eso nos parece que, dado que nos encontramos ya caminando, quizá el fin sea seguir, y para poder disfrutar del paseo, mejorar, en lo posible, el camino y la forma de recorrerlo, Esto va dirigido también a la ciencia. Dice Navratil que "la separación rigurosa de sujeto y objeto, la percepción objetiva y el pensamiento racional son funciones de un yo maduro".⁷²⁴ Creemos conveniente aclarar que "riguroso" lo entendemos como "de forma ordenada", puesto que si lo traducimos por "radical", ya no lo consideraríamos consecuencia de un yo maduro, sino todo lo contrario, un yo falto de reflexión. Y concluimos, una vez más con palabras de Navratil: "Así, cuando la producción artística conduce a la creación objetiva, no hace más que cumplirse una ley latente en el desarrollo del espíritu humano. La comprensión cada vez mejor del objeto no es más que un producto del hallazgo del yo. Ahora bien, no debe olvidarse que esta tendencia inmanente al arte hacia el naturalismo, hacia lo objetivo, hacia lo racional, quiere ir más allá del arte y se aleja de él. El naturalismo es siempre el fin de una época

⁷²¹ *Ibíd.*, p. 139.

⁷²² *Ibíd.*, pp. 147-148.

⁷²³ *Ibíd.*

⁷²⁴ *Ibíd.*, p. 157.

artística. Nunca puede la intención de una representación realista estar al principio de una creación artística".⁷²⁵

Con este capítulo no hemos querido señalar que la locura es una patología moderna, cada época ha tenido sus locos. Es más, muchos de los artistas que han sido catalogados como esquizofrénicos, como por ejemplo Strindberg y van Gogh, actualmente, quizás, no lo serían. Lo que sí hemos querido resaltar es que el cada vez mayor número de personas que sufren patologías mentales puede ser consecuencia de una sociedad enferma, fruto del mundo que hemos construido, un mundo doble que al separar el cuerpo del espíritu se queda sin vida. Como los héroes, desgarrados entre lo divino y lo humano, la mente del esquizofrénico se encuentra destrozada al haber sido arrancado su sujeto del contacto con la vida y no haber encontrado el acogimiento incondicional de los dioses.

⁷²⁵ *Ibidem*, pp. 157-158.

CONCLUSIONES

I. SOBRE EL ESTUDIO DEL CEREBRO

Aportaciones
científicas

En esta investigación hemos podido apreciar que el estudio de la realidad humana ha de hacerse conjuntamente por las ciencias humanísticas y las ciencias experimentales. Actualmente, las neurociencias aportan interesantes estudios sobre la actividad cognoscitiva de la mente humana que explican la influencia de la genética y de los medios interno y externo del hombre en la evolución de su cerebro. El hombre, como sujeto de la Naturaleza, está sometido a un cambio cerebral constante, cuyo estudio nos permite descifrar y comprender la historia de su psicología evolutiva, nexos de la relación hombre-hombre-medio. Cuestiones que hasta la fecha solamente podían ser abordadas exclusivamente desde la filosofía exigen ahora la comunicación interdisciplinaria, integradora de las humanidades y las ciencias, cuya finalidad es la de conseguir que la investigación tenga valor real de conocimiento. Esto es cuanto hemos tratado de demostrar a través de nuestra investigación.

Influencia del medio

La mente del hombre es el producto del intercambio de información entre cerebro-cuerpo-medio. Precisamente esta relación con el medio hace necesaria la adquisición de nuevas funciones cuyo resultado final es el origen de una actividad psíquica superior. La estrecha interacción entre cerebro y medio impide separar lo consciente de lo inconsciente, lo cual nos lleva a pensar que el conocimiento no puede ser objetivo, puro, sino interesado, impuro, puesto que responde a un fin del sujeto que lo percibe. Además, no podemos olvidar que la mente actúa siempre influida por su realidad afectiva, por lo que el desarrollo de la

CONCLUSIONES

motivación, impulsora de nuestra conducta, estará condicionado por las emociones. Las funciones corporales, regidas por el cerebro, tienen por finalidad su conservación, equilibrio y armonía psicofísica. Sujeto y objeto están unidos y en constante interacción.

Concepto
realidad

de Hemos puesto de manifiesto que nuestro conocimiento es imperfecto, pero ello no impide que podamos aportar conocimiento consciente que nos ayude a comprender esa parte oscura de nuestra psique. Esto significa que la realidad es siempre superior al conocimiento que tenemos sobre ella, y debido a esta amplitud existe la creatividad y la expresión artística, que permite la comunicación indirecta o simbólica entre la parte consciente e inconsciente de nuestra mente. Por eso nuestra imagen del mundo es siempre provisional, necesitada de constante actualización. Nuestra psique depende en cierta manera de los procesos orgánicos, pero no puede explicarse únicamente desde el quimismo puesto que tiene la posibilidad de transformar ordenaciones naturales sujetas a leyes que rigen la naturaleza inorgánica, en ordenaciones no naturales sometidas a la voluntad del individuo. Por consiguiente, no podemos afirmar de ningún contenido que sea totalmente consciente o totalmente inconsciente.

Genética y medio

El estudio del cerebro plantea interesantes preguntas a resolver por la investigación científica. Por ejemplo, la predeterminación genética en las interconexiones cerebrales, la influencia del entorno en nuestro comportamiento, o la forma de procesar los estímulos aferentes, los recuerdos, etcétera. Desde estas consideraciones se trata de discernir, en la

medida de lo posible, entre lo genético y lo adquirido, con especial relevancia a la importancia que el psicoanálisis ha dado a los primeros años de la vida del niño en relación con sus padres, esto es, al sistema afectivo del hombre. Todo el desarrollo de la personalidad del individuo está grabado en su cerebro, y todo pasado vivido por el individuo ejerce gran influencia en su desarrollo posterior, responsable del comportamiento adulto normal.

II. SOBRE LA MEMORIA

Ámbito de la memoria El conocimiento humano, heredado o adquirido por el aprendizaje, se retiene en la memoria utilizada por el hombre para su adaptación al medio. La memoria retiene tanto el conocimiento sobre el propio organismo como del medio en que vive, dado que es parte integral de todo el proceso que lleva a cabo el córtex cuando representa y actúa sobre el mundo. La memoria emocional es una categoría especial que comprende el aprendizaje implícito, probablemente consciente, y el almacenamiento de información sobre la significación emocional de los acontecimientos. La percepción de los estímulos sensoriales produce directamente los cambios corporales y la percepción de éstos constituye la experiencia emocional. No hay experiencia o memoria totalmente nueva, pues todo sucede en el contexto de una memoria ya establecida, así que interpretamos lo nuevo desde lo viejo, por asociación. Así como la percepción de acontecimientos hace memoria, también la memoria hace percepción, en una interacción que hace difícil la separación experimental de estas dos funciones cognitivas. Recordamos lo que vemos y vemos lo que recordamos, añadiendo a la

CONCLUSIONES

realidad expectativas y preconcepciones a partir de la experiencia previa.. En la vida diaria procesamos miles de estímulos inconscientes y prestamos atención a aquéllos que son objeto de nuestro interés. El reconocimiento encubierto puede determinar nuestras decisiones, generar cambios emocionales y enfermedad.

Capacidad
modificación

de Los millones de neuronas que componen nuestro cerebro ofrecen grandes posibilidades de formación de complejas redes de comunicación. Desde hace varias décadas se sabe que el sistema nervioso posee la capacidad de modificación anatómica y funcional durante toda la vida del organismo, y ello es así porque las redes neuronales son plásticas y modificables, lo que posibilita la flexibilidad adaptativa del organismo. De esta suerte, si el planteamiento de Wilson era que "si el cerebro es una máquina de 10.000 millones de neuronas, de finitas relaciones químicas y eléctricas, nuestras almas no pueden volar libres", nuestra conclusión, por el contrario es la siguiente: si el cerebro es una máquina de 10.000 millones de neuronas, capaz de 5.000 informaciones en un instante, cuya información se encuentra codificada, adaptable a su tiempo, con una estructura químico-eléctrica en constante evolución, nuestras almas sí podrían volar libres [].

III. SOBRE LA IMAGINACIÓN

Las tríadas

Sobre la base de la memoria se eleva la imaginación, pero no queda reducida a ella. En esta investigación se ha puesto de manifiesto que la imaginación es algo más, esto es, potencia simbólica, fuerza impulsora; está constituida y es constituyente. Tampoco han de olvidarse las relaciones de causalidad material-causalidad

formal, puesto que toda imaginación, y por tanto toda creación, recibe componentes de esencia material. Toda creación en cuanto tal es una recreación: la creatividad o la expresión artística, en cuanto creación, no sólo mira al pasado, sino que, de la mano del simbolismo lo rescata, incorporándolo al acervo cultural de la humanidad. De esta manera, la tríada *pasado-presente-futuro* permanece inseparable y en constante interacción, como lo está asimismo su filial, la tríada *ello-yo-super-yo* freudianos, siendo el *yo*, el término medio y central, la instancia que se caracteriza por la tendencia a la unidad sintética. Parte de lo que con el paso del tiempo se ha ido depositando en el *ello* es rescatado por el *yo* para su actualización y formación del *super-yo*. Por consiguiente, el *yo* está siempre en conflicto entre *lo que es* y *lo que puede llegar a ser*, e intenta hacerlos compatibles porque necesita de ambos. Otra tríada en constante interacción es *sensación-percepción-imaginación*, o, dicho en otros términos, *pasión-actualización de la pasión-acción*, sin que encontremos pureza en ninguno de los extremos, como ocurre en todas las tríadas, ya que están íntimamente relacionados.

La actividad
imaginativa

La imaginación es potencia dinámica que deforma las imágenes proporcionadas por la percepción y además reforma las sensaciones, por lo que se convierte en el fundamento de la vida psíquica. La actividad mental, por la cual la imaginación produce imágenes, combina la representación de los objetos y la memoria de esas representaciones. La base psíquica fundamental de la imaginación creadora tiene un carácter primitivo y universal, fundamento de toda creatividad; es reproductora y productora, pero esta producción no la hace desde la nada, sino

CONCLUSIONES

siempre partiendo de un material ya dado. La imaginación tiene una actividad prospectiva que le capacita para explorar las posibilidades futuras desde los indicios del presente; ello la coloca por delante de la percepción, y de esta forma, no sólo configura imágenes de la realidad, sino imágenes que la sobrepasan. El “ver” está condicionado por los hábitos y las expectativas, así que adaptamos los estereotipos a la función del momento particular de cada individuo, que le incorpora determinados rasgos distintivos, así que cada ser humano es tan diverso como su cerebro, un universo irrepetible. Todo lo cual nos obliga a concluir que cada individuo es tan igual como diferente a otros, lo que ha permitido a lo largo de la evolución la posibilidad de diálogo entre las diferentes perspectivas como característica de la relación interhumana y las infinitas posibilidades de creación.

Puntos
referencia

de El cerebro tiene sus raíces en las formas biológicas que le precedieron. El estudio de la forma de comportamiento biológico nos muestra que una estabilización operacional en la dinámica orgánica no aporta información de cómo se originó. De la misma manera, nuestras visiones del mundo y de nosotros mismos no guardan los registros de sus orígenes. La continua interacción circular de los sistemas no permite contar con un punto de referencia absoluto al que acomodar nuestras descripciones para afirmar y mantener su validez. Esta circularidad hace posible y necesaria la dialéctica y la continua modificación del punto de partida, dándonos cuenta de que ignoramos aunque no sepamos qué ignoramos. No hemos de sentir vértigo ante esta inestabilidad; por el contrario hemos de evitar el punto de referencia fijo y absoluto

del que la experiencia histórica ha demostrado ser tan destructivo.

La necesidad de imaginar

Hemos intentado mostrar la necesidad de rescatar el mundo de lo imaginario, porque aunque es proclive a errores y falsedades éstos son parte consustancial del pensamiento humano, más habituales y universales que las “verdades” vacías de contenido de los racionalistas iconoclastas que excluyeron de su proyecto toda información que no pudiera ubicarse en un tiempo y espacio fijos. Un humanismo verdadero debe tener en cuenta todo aquello que es válido universalmente aunque sea una propiedad no conceptuable desde la razón. No se trata de exigir un derecho de igualdad entre imaginación y razón, sino de reivindicar un derecho a la integración y el reconocimiento de los antecedentes del sentido imaginado, sobre el propio y su sintaxis. Nuestra investigación muestra la necesidad de revisar las definiciones sectarias o idealistas de verdad si queremos llegar a una auténtica comprensión antropológica. La construcción del futuro de la humanidad es un proceso social que ha de llevarse a cabo por razones y valores de índole universal y no por decisiones particulares motivadas por razones o beneficios de grupo, por lo que es preciso que el desarrollo científico vaya unido a una firme reflexión filosófica y ética.

La objetividad absoluta

En la evolución antropológica hemos situado la imaginación en el punto medio entre la animalidad y el comienzo hacia la objetividad de la razón técnica, término medio que apunta a la retórica y que consideramos la materia del espíritu, esforzado en seguir latente frente al mundo objetivo de la muerte. En un momento dado de este proceso el pensamiento humano, al

verse minimizada su función imaginativa, se desvió hacia una objetividad absoluta o muerte espiritual, hacia una racionalidad irracional, alienante, por lo que es necesario reorientar su curso hacia un cauce más amplio en el que quepan todas sus conquistas. Porque en la función fantástica, escribe Durand, “reside ‘ese suplemento del alma’ que la angustia contemporánea busca anárquicamente en las ruinas de los determinismos, porque la función fantástica es la que añade a la objetividad muerta el interés asimilador de la utilidad, la que añade a la utilidad la satisfacción de lo agradable, la que añade a lo agradable el lujo de la emoción estética, la que finalmente, en una asimilación suprema, después de haber negado semánticamente el negativo destino, instala el pensamiento en el eufemismo total tanto de la serenidad como de la rebelión filosófica o religiosa”⁷²⁶.

El juego

También el juego al igual que la imaginación es facultad de lo posible y poder de contingencia de lo futuro. Hemos puesto de manifiesto la fragilidad de los sistemas, sean de pensamiento o sociales. La razón, despojada de la intuición, ha fracasado de la misma manera que lo han hecho las religiones fundamentalistas, desprendidas de la espiritualidad como juego o creatividad. El fundamentalismo ha contaminado la realidad y anulado su razón de ser. Ha reemplazado la realidad de la vida por otra “realidad” más pura que es la metafísica, que subordina y hace a la primera una realidad de segunda. El análisis de Roger Caillois en *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, nos ha ayudado a comprender este tipo de perversiones. El juego, actividad libre,

⁷²⁶ DURAND, op. cit., pág. 409.

incierta e improductiva, termina por convertirse en instrumento de cultura para ejemplificar los valores morales e intelectuales. De esta manera, lo que antes era evasión ahora se convierte en obligación; lo que era diversión se ha transformado en pasión, obsesión y causa de angustia. La estabilidad de los juegos, lo mismo que hemos visto con la imaginación, es infinitamente superior que la de los sistemas, pues posee la permanencia de lo insignificante, que les hace *ser*. También en los juegos se complementan su estabilidad y su universalidad. Dependen de la cultura en que se practican, reflejando las creencias de aquélla, por lo que existe una importante interacción entre los juegos y las culturas en las que se desarrollan.

El símbolo y la imagen

En el referido proceso antropológico hemos tratado de dibujar el camino seguido en la conformación de esquemas, arquetipos y símbolos, articulados todos a su vez en estructuras, que justifican la isotopía de las imágenes y la formación de constelaciones y relatos míticos. Otra dialéctica en constante corrección es la que existe entre el sentido y el símbolo. Son muchos los autores que señalan este cruce de fuerza y sentido que es el símbolo, cuyo carácter esencial es la posesión de más de un sentido, lo que le hace pertenecer al dominio de la semántica, no al de la semiótica. La estructuración simbólica está en la base de todo pensamiento. Del símbolo ambivalente se pasa al esquema y de éste a la sustancialización del arquetipo; y el mito, esbozo ya de racionalización lo hemos visto como el sistema dinámico de todos ellos..

Las imágenes se unen entre sí formando unidades mayores a las que Duran denomina *Regímenes*. Para el estudio de estas imágenes hemos seguido la bipartición que

este autor hace entre dos grandes órdenes: diurno e iluminado y su opuesto nocturno y tenebroso. Al *Régimen Diurno* están asociadas las imágenes de la luz, la nitidez de las formas, lo elevado, el cielo, el aislamiento angélico, etcétera. Al *Régimen Nocturno* las imágenes de la oscuridad, las tinieblas, el sentimiento de la animalidad y la caída, la de Cronos o tiempo mortal, entre otras. En él hemos encontrado estructuras sintéticas, que integran en una serie continua todas las demás intenciones de lo imaginario, hasta alcanzar la coherencia de los contrarios. En la imaginación sintética aquéllos no se excluyen recíprocamente, sino que se armonizan en un todo coherente, que no busca el reposo de la simple adaptabilidad, sino que se trata de una energía dinámica ligada a lo viviente, que exige una armonización, una disposición conveniente de las diferencias y los contrarios, entre la adaptación y la asimilación. Estas conformaciones, que como todo en las ciencias del hombre poseen cierta autonomía, están motivadas tanto por los juegos del individuo como por las presiones históricas y sociales.

IV. SOBRE LAS CONSECUENCIAS DE LA IMAGINACIÓN EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

Defensa racional contra la imaginación	Algunos isomorfismos de la imagen han producido una misoginia de la imaginación, lo que nos advierte de que los mitos siguen enraizados en nuestro interior, en nuestro lenguaje, en nuestras metáforas antes de llevar a cabo una defensa racional contra la imaginación. Creer lo contrario sería un prejuicio en extremo peligroso. Los pensadores racionalistas, utilizando el <i>Régimen Diurno</i> de la imagen, han tratado al inconsciente como una conciencia caída, locura, sin razón ni poder; la ceguera se ha
--	--

considerado peyorativamente lo contrario de la clarividencia. De esta manera, la negación del *Régimen Nocturno* ha dejado sin valor a la intuición. Hemos visto la relación entre la exagerada magnificación del *Régimen Diurno* de la imagen y la esquizofrenia: ésta forma parte de una tríada mortal, la neurótica: paranoia-depresión-esquizofrenia, tres formas de imagen deformada del mundo. Cuando no se tiene en cuenta el término medio, con él se pierde uno de los extremos de análisis y aparece la alienación. La actitud de la imaginación hacia ese extremo, psicofisiológica en su origen, ha desembocado no sólo en la idea de pureza o trascendencia religiosa, sino que también está vinculada a la función sociológica de soberanía. El poder supremo de cualquiera de los extremos va unido a los valores duros o masculinos de poder y dominio.

La pérdida de poder
del símbolo

El símbolo es el nexo que une el pasado (lo natural, lo femenino, lo oscuro), con el devenir (lo ideal, lo masculino, lo luminoso). La tríada pasado-símbolo-devenir es un proceso continuo de abstracción-concreción-abstracción. Lo semántico se ha transformado paulatinamente en semiológico, sin que exista una separación absoluta entre semiología y semántica, porque el símbolo sigue su proceso interactivo entre ambas, resultando finalmente la tríada semantismo-simbolismo-semiótica. Desde esta perspectiva, el símbolo pretende recuperar el poder perdido en las tinieblas: aquello que sólo puede apropiarse a través de la magia y la fuerza porque no le pertenece absolutamente. El *Régimen Diurno* de lo imaginario, pensado en contraposición con las tinieblas, antagónico del semantismo de la animalidad y la caída y rival de Cronos o tiempo mortal,

se enfrenta y supera al *Régimen Nocturno* mediante la espada y las purificaciones, restableciendo de esta manera el reino de los pensamientos trascendentes.

La simbólica

“pureza”

Surgen ahora esquemas simbolizados por la idea de “pureza”, que consideran positivos los valores utópicos, ideales, frente a la negatividad de la existencia. Las imágenes de la luz, primero rayo y luego espada, nos muestran la parte bélico-dogmática de la representación. La idea de “pureza” es defendida por sus seguidores como un todo absoluto, sin contaminación alguna, y considerada por otros como un peligro para la existencia de la vida en la Tierra. El polémico *Régimen Diurno* de la imagen, expresado por la figura de la antítesis, dará lugar a estructuras esquizomorfas en el ámbito de la imaginación que incidirán en el pensamiento filosófico. Se corresponde con un régimen de expresión y razonamiento filosófico que Durand tacha de racionalismo espiritualista. Al exaltar lo gigantesco el mundo disminuye hasta quedar reducido a una realidad de segunda categoría. Esta manía de separación espíritu-materia ha determinado el gran problema espiritualista del pensamiento occidental: creer que más allá de la muerte subsiste el Espíritu como el verdadero Sí mismo. Lo cual supone el triunfo del racionalismo y de una filosofía del doble, en la que el espíritu y el mundo inteligibles son más auténticos que el ser humano y el mundo real.

Las sociopatías

Es preciso tener en cuenta estas estructuras esquizomorfas que encontrarnos en el isomorfismo de estas constelaciones para diagnosticar las patologías esquizofrénicas. No es igual la esquizofrenia descrita por Sechehaye, cuya paciente sufre

angustia ante la visión esquizomorfa del mundo que quiere curar y la estudiada por Minkowski, cuyos pacientes se encuentran eufóricos y sienten un placer mórbido ante la misma, por lo que no necesitan curarse. La primera se extiende entre la “sociedad dominada”; la segunda entre la “sociedad dominante”. Muchos enfermos creen reconocer en su perseguidor, o lo que es lo mismo, la gran luz, al Sistema, mientras que otros se encuentran bien en él.

El racionalismo extremo

El racionalismo extremo construye su comportamiento desde estrictos criterios matemáticos y lógicos; es abstracto, inmóvil y rígido. Lo importante en su estructura son los objetos con sus contornos bien definidos, la precisión de la forma; consecuentemente, todo cuanto tenga naturaleza instintiva queda excluido. Según Minkowski, este racionalismo mórbido es incapaz de asimilar el movimiento y la duración; está privado del elemento esencial que sirve de regulador de la especie, que no admite ser intelectualizado al ser irracional, el que posibilita la armonía hombre-vida.

Las clases sociales

Estas estructuras esquizomorfas que siguen la emancipación de la naturaleza se ven reforzadas históricamente cuando el hombre se separa bruscamente negando el elemento matriz y divide la sociedad en dominadores y dominados, en fuertes y débiles. Creemos que este refuerzo ilegítimo está en el origen de la emergencia de las nuevas estructuras esquizomorfas, más susceptibles de patología, y que podríamos situar en tiempo y lugar: la drástica sustitución de las sociedades agrarias prepatriarcales por las sociedades guerreras, excesivamente jerárquicas, propias del régimen patriarcal.

CONCLUSIONES

El ideal
esquizofrénico

La visión esquizomorfa del universo determina la ilusión del hombre-máquina, del cosmos mecanizado, del furor del análisis que destruye la síntesis; todo está fragmentado. También el enfermo queda separado de sí mismo y del resto. Del geometrismo mórbido a la estructura esquizomorfa de la antítesis. Este contacto deficiente con el mundo exterior obliga al enfermo esquizofrénico a regirse por la autoridad racional del sí o del no, del bien y del mal, un dualismo exacerbado que le lleva a oponer el pensamiento al sentimiento, el análisis a la intuición, las pruebas a la impresión, el fin al principio, el instinto al entendimiento, el fin a la vida, los objetos y las personas a los hechos y, finalmente, el espacio al tiempo. El enfermo prefiere la regularidad de su proyecto, el ideal fabricado por él, a la regularidad de la vida; necesita redibujar e inmovilizar todo para sentirse seguro, para poder reducir todo a las matemáticas, unir el pasado al futuro, sin presente, para poder controlarlo. De esta manera las antítesis de la imaginación se constituyen en antítesis conceptuales. Esta actitud antitética, según Minkowski, es consecuencia de la falta del sentimiento irracional de armonía consigo mismo y con la vida que padece el enfermo.

Lo mítico

Del *Régimen Diurno* de la imagen han surgido las cosmogonías y los mitos de origen. En general, el mito trata de recuperar el tiempo perdido. Los primeros mitos de origen que conocemos se sitúan en esa etapa traumática de la historia en la que se pasa de la sociedad agraria y solidaria, integrada, en contacto vital con la realidad, a otra jerarquizada en extremo. Seguramente estos mitos, al recoger y conservar subrepticamente gran parte del pasado negado, han ayudado a su

rehabilitación. El Cosmos es el arquetipo ideal, el modelo perfecto para todo hacer. Además de ser perfecto, el Cosmos es obra divina, creación ejemplar de los Dioses. De esta manera sacraliza su propia estructura. Por extensión, todo lo que es perfecto, todo cuanto está cosmificado, es sagrado. Con la asunción del mito Cosmogónico surge la separación entre el destino terrenal imperfecto y el ideal perfecto perteneciente al ámbito de los Dioses. Esta será la fuente de las religiones monoteístas, a partir de las cuales, como sucede con el enfermo esquizofrénico, la vida empieza a regirse únicamente con arreglo a ideas y doctrinas, aprovechadas por una parte de la humanidad para someter a otra. Así nace, al igual que sucede en el esquizofrénico, el sentimiento de sujeción o de arrastramiento. Encontramos una renovación universal de los ritmos cósmicos que se extiende también a las personas y a los acontecimientos. Suscribimos la tesis de autores, como Éliade o Cohn, de que esta concepción es la fuente de futuras escatologías históricas y políticas que, aunque radicalmente secularizadas como el nazismo y el comunismo, promueven las esperanzas en un Mundo Nuevo, al que sólo podremos llegar a través del Héroe o Salvador que nos libre del que vivimos.

La eufemización de las imágenes del tiempo

En el trayecto antropológico de la imagen se produce un proceso de eufemización del destino y de la muerte que desemboca, por inversión radical del sentido de las imágenes, en la antífrasis del *Régimen Diurno*, esto es, el *Régimen Nocturno*. En la noche es ahora donde el espíritu busca su luz; la caída es descenso y el abismo copa. Esta eufemización de las imágenes del tiempo se produce lentamente, por etapas; de esta forma las imágenes, a

pesar de la inversión de sus valores, conservan un resto de su origen. Este proceso eufemizante que invierte los valores permite, mediante lo negativo, restablecer lo positivo, negando lo negativo y atando al atador. Este procedimiento repetitivo de la doble negación ha dado lugar a las tríadas ambivalentes de las religiones, como por ejemplo la trinidad en el catolicismo, a la imagen de Juno como puerta de paso del pasado al futuro, así como a teorías pseudocientíficas a lo largo de la historia. De ahí surge el drama cuyo personaje central es el Hijo, conservador de las valencias masculina y femenina. Esta figura del Hijo o del Héroe siempre mediará entre el Cielo y la Tierra, entre el hombre-espíritu y la decadencia del hombre-naturaleza, entre el pasado y el futuro, formando con ellos una constelación isomorfa. Posiblemente esta figura del Héroe salvador no habría sido necesaria de no estar reforzadas ilegítimamente las estructuras esquizomorfas con lo que hemos denominado "trauma histórico". Es preciso conocer los mecanismos formadores del Yo en la psicoterapia de los esquizofrénicos relacionados con el *Régimen Nocturno*, puesto que su desintegración es debida a una invasión del inconsciente en el campo de la consciencia. Es como una necesidad de volver a la materia, al principio, pero no para quedarse, sino para realizar lo que en su día no se pudo y era necesario para el equilibrio, es decir, para superarlo y poder caminar hacia la propia forma-ción. En el ámbito social serán los más alineados de su propia realidad y los desposeídos los que con mayor insistencia y virulencia buscarán esta vuelta a lo primordial que les ayude a recuperar su yo íntegro, quedando, muchos de ellos paradójicamente, atrapados en esta vía sin salida ni retorno. Toda sociedad

equilibrada debe preservar una parte del extremo que le dio origen, que le proporcione la prudencia o deontología que evite el relativismo del “todo vale”, para impedir que ello le conduzca a la caída total de un extremo y la emergencia del otro.

Los límites del *Régimen Nocturno*

Las estructuras del *Régimen Nocturno* están próximas a los síntomas y síndromes de tipos característicos, como por ejemplo los melancólicos, cuyo misticismo conjuga la voluntad de unión y el gusto por la intimidad secreta. Esta intimidad es el resultado de ensoñaciones nocturnas que presentan una resistencia a salir de las imágenes familiares y confortables. Si la función de la negación es la separación, la doble negación de este *Régimen Nocturno* pasa de la simetría de la antítesis a la simetría de la similitud; es como una relación constructiva implicada en toda relación finita. Estos límites positivizan la delimitación, pues de lo contrario no habría conocimiento; pero su olvido, el olvido de que son instrumento para delimitar, conlleva una trampa o error, pues pasamos insensiblemente del “así como ...” al “no ... no”, dándole un sentido afirmativo de existencia a lo que era puramente lógico o relacional.

El paso de lo sensible a lo suprasensible

Es en Grecia donde se da este paso de lo sensible a lo suprasensible, de la creencia en las diosas de la tierra a los dioses olímpicos. El intento de evadirse de los límites impuestos por esa nueva “realidad” no asimilada está considerado entre los griegos como el pecado capital o *hybris*, pero el espíritu siempre ha sentido la firme tentación de saltarse esos límites y destronar al hipostasiado Dios para cambiar el mundo, aunque en ocasiones esto sólo se haya podido conseguir a través del arte. Perversión significa, etimológicamente,

CONCLUSIONES

“retorno”. Tanto las doctrinas gnósticas como las experiencias místicas han pretendido eliminar la separación radical entre Dios y el hombre, para, a través de la fusión con Dios, retornar al seno materno y desprenderse del principio paterno.

El Complejo de Edipo

El Complejo de Edipo que, en el psicoanálisis freudiano, se presenta como el complejo nuclear, no sólo de las neurosis, sino también de las perversiones, se descubre más intensamente en las sociedades patriarcales, en las que la autoridad del padre es indiscutible, por lo que lo consideramos también fruto del ya mencionado "trauma histórico". Este complejo, que Freud pone en relación con la prematuración humana, por el cual el "saber innato", animal, del hombre se hunde en el olvido, pudo verse reforzado con la brusca dominación patriarcal que pretende, no sólo imponer nuevos dioses y costumbres, sino que intenta negar y borrar toda huella de la existencia del pasado, hecho éste que le llevaría a desear el retorno al pasado prepatriarcal del que fue brutalmente arrancado.

La función de la retórica

Es preciso rehabilitar el estudio de la retórica, despojarla de su sentido peyorativo, para poder acceder a lo imaginario y volver a situar la obra de arte en el lugar que le corresponde. Junto a las especulaciones sobre el objeto y la objetividad deberán considerarse las reflexiones sobre la subjetividad y la intersubjetividad. La retórica la hemos visto como término medio entre la fantasía y lo puramente formal, traduciendo en sintaxis el poder fantástico de la memoria. El olvido de este proceder nos lleva a los fundamentalismos de las ideas. Unos, en la tesis porque han demostrado que no es la

antítesis; otros, en la antítesis porque también han demostrado que no es la tesis. Sólo el término medio, o esquema trascendental, es fijo en cuanto a su proceder, el único, por tanto, que es. Este irracionalismo, que consiste en la creencia de un racionalismo absoluto, este afán de análisis radical, destruye la síntesis y, por tanto, niega el presente, el acontecer, la intuición, el ser en definitiva. La vida es exuberante y desborda a cada instante los límites de los conceptos racionalistas de la lógica o las matemáticas, los cuales no pueden demostrar nuestro contacto vital con la realidad, pues, como ya indicamos, es un componente irracional. Desde esta perspectiva, intentar aplicar los principios rígidos de estas disciplinas al ámbito abierto de la vida provoca consecuencias aberrantes.

La patología
esquizofrénica

Podríamos resumir que la suma de las estructuras esquizomorfas, el trauma histórico, el trauma externo más o menos intenso vivido por el individuo en su desarrollo, darán como consecuencia una patología esquizofrénica. De la misma forma, las estructuras del *Régimen Nocturno* o "contraesquizomorfas" unidas al trauma histórico y al trauma externo vivido por el individuo en su desarrollo, dan como resultado las patologías de locura maníaco-depresiva y epilepsia. Lo que distingue principalmente al epileptoide del esquizoide es, precisamente, su afectividad. El epileptoide es un ser afectivo por excelencia, pero se trata de una afectividad condensada, que se adhiere a los objetos ambientales y carece de movilidad. La emotividad por sí sola no determina de forma global al individuo, sino que se trata más bien de un rasgo o disposición, no de un tipo. Además, los caracteres del tipo

CONCLUSIONES

esquizoide-racional y epileptoide-sensorial no se excluyen, sino que pueden formar parte del mismo individuo. Lo que tratamos de resaltar es el mayor o menor predominio de un componente u otro: mientras que el esquizoide se separa demasiado del ambiente, el epileptoide lo hace de forma insuficiente. El tipo racional se complace con lo abstracto, con lo inmóvil; se le escapa lo móvil y lo intuitivo, piensa más de lo que siente y no capta de una manera inmediata, distingue los objetos por sus contornos hasta llegar a la precisión de la forma. El tipo sensorial vive en lo concreto, sin destacarse de ello, sintiendo mucho más de lo que piensa y ve el mundo en movimiento e imágenes.

La función de la razón

Hemos visto que la razón no puede estar junto a la transparencia absoluta, ni las tinieblas, sino que debe dirigirse hacia la luz sin negar el pasado, intentando comprender cuanto fue. La razón no ha salido de la nada, sino que se ha formado lentamente. Todo ello no significa negar la razón, sino su absolutismo. El hombre no debe someterse a la razón objetiva de la naturaleza, renunciando de esta forma a su propia razón subjetiva, pero tampoco debe imponer a la Naturaleza las leyes lógicas del pensamiento, desnaturalizando, al humanizarlos, los procesos naturales. El mito y lo imaginario se manifiestan en este estudio como elementos constitutivos del comportamiento constitutivo del *homo sapiens*. Querer desmitificar la conciencia es la mayor de las mistificaciones; además, reduciría al hombre a una cosa simple y determinada. Afortunadamente, la necesidad de comunicación y la potencia del lenguaje hacen imposible semejante empresa y, por el contrario, posibilitan el espíritu y el arte.

V. SOBRE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL PATRIARCADO

Surgimiento
patriarcado

del Partiendo de la tesis de Bachofen, que sostiene que el mundo occidental, de signo patriarcal, racionalista y tecnicista, emerge sobre las gloriosas ruinas del mundo oriental, de signo matriarcal y naturalista, hemos hecho un recorrido por algunos de los hitos históricos más significativos que nos permiten tomar conciencia de que la historia de la humanidad pudo haber seguido otro curso diferente de no haberse producido la imposición e institucionalización del patriarcado. Si nuestra evolución cultural corría en sus orígenes hacia la solidaridad, un periodo caótico de quiebra cultural la recondujo hacia su opuesto. En las raíces de nuestro futuro se encuentra una sociedad original que vivió durante milenios en actitud solidaria, pero que se desvió durante cinco mil años por un atajo de sangrienta dominación, hasta llegar al extremo abismal de la actualidad. Es preciso rastrear en nuestros orígenes para comprender nuestro presente, y lo que es más importante, para saber si este presente tan inseguro pudiera haberse evitado, y así proyectar nuestro futuro conociendo todos los elementos de elección que tenemos para actuar sobre él. Este estudio pone de manifiesto que la guerra y sobre todo "la guerra de los sexos" no deriva de decretos divinos ni biológicos, sino de circunstancias históricas. Mientras que en la cultura prepatriarcal la experiencia espiritual se vive como perteneciendo al ámbito de lo humano, donde el amor es algo cotidiano que lleva a la dignidad en el respeto a sí mismo y al otro, en la cultura patriarcal la experiencia espiritual se proyecta hacia lo cósmico y es ajena a lo humano, que valora la guerra y sacrifica el amor a cambio de un mundo trascendente. No obstante, esta masculinización no

CONCLUSIONES

La interpretación del arte prehistórico consiguió eliminar completamente a la Gran Madre, que vemos resurgir, aunque desplazada, en otros momentos de la historia.

Actualmente se ha producido un gran cambio en la interpretación del arte del paleolítico. Cuanto plasmaron nuestros antepasados no es una simple y tosca tendencia a copiar lo que está fuera del hombre, sino que su arte se refiere a una experiencia fundamental: el intento de comprender su propio mundo. Como en el mito, el arte es el mejor testigo que nos informa de nuestro pasado, pues refleja cómo vivían y pensaban nuestros antepasados. Una de las características más importantes del arte neolítico, en contraste con el arte posterior, es la ausencia de imágenes idealizadoras del poder, la dominación por la fuerza o la violencia. Tampoco se encuentran ostentosas tumbas para sus dirigentes, ni fortificaciones militares como ocurre en las civilizaciones de dominio masculino. El arte neolítico está plagado de simbología sobre la naturaleza, asociada al culto de la Diosa Madre, lo que nos muestra la admiración que estos pueblos sentían por la belleza y el misterio de la vida. Mientras que la imagen religiosa central en la prehistoria es una mujer dando a luz, en nuestros tiempos es un hombre muriendo en la cruz, esto explica que se pasó de una sociedad donde el factor dominante era la vida y el amor a la vida a otra donde dominaban la muerte y el temor a la muerte.

La "sociedad"
prehistórica

Gracias a los nuevos métodos para la datación y los nuevos equipos de científicos se ha logrado un cambio radical conceptual sobre la prehistoria. Se ha podido demostrar que la agricultura y la domesticación de animales es muy anterior a lo que hasta ahora se creía, pues se remonta entre el 9000 y el 8000 a.C.; y lo que es más importante: en estos pueblos, donde el predominio masculino no era la norma, vivieron sin guerras durante un periodo de más de mil quinientos años. Se trata de una sociedad igualitaria, claramente no patriarcal, adoradora de la Diosa, donde la igualdad de sexos y pueblos fue la norma general. En estas sociedades es donde se producen los primeros avances de nuestra tecnología material y social; la diferencia estriba en que no se utiliza para la destrucción, sino para la construcción. Estos hechos refuerzan la tesis de que la esperanza de una coexistencia más pacífica e igualitaria entre los hombres, viviendo en armonía con la naturaleza, no es un sueño inalcanzable.

Invasión de los
pueblos nómadas

Las culturas agrarias se vieron invadidas por pueblos nómadas alrededor del V milenio a. C. en diferentes puntos de la geografía. Lo que parece unir a estos pueblos es la estructura de sus sistemas sociales e ideológicos, que está basada en un modelo jerárquico y dominador, así como la manera que tienen de adquirir riqueza material, que no es a través del desarrollo de tecnologías de producción, sino de destrucción. El desarrollo de estas tecnologías cada vez más efectivas coincide con la supremacía cada vez mayor del sexo masculino sobre el femenino. La economía basada en la agricultura produjo una ideología que contrastaba con la economía basada en la ganadería y el pastoreo. Se pasa de un sistema de propiedad

CONCLUSIONES

básicamente comunal, en el que la sucesión se transmitía a través de la mujer, a un sistema de posesión privada de la propiedad y de las mujeres por parte de los hombres. El sistema de creencias de la primera se centraba en el ciclo agrario: nacimiento, muerte y regeneración, que expresa el principio femenino de la Madre Creadora. Por el contrario, la ideología de la segunda exaltaba a los viriles y heroicos dioses guerreros. Todos los mitos de orientación femenina fueron reinterpretados en forma patriarcal, los antiguos héroes se convierten en demonios, lo bueno en malo, en definitiva, se produce un proceso de mutación psicológica que invierte todo el simbolismo primitivo, lo cual conlleva un empobrecimiento cultural.

Los nuevos valores religiosos

El paso del tiempo posibilita perder la memoria de aquel pasado, y la mente humana que antes era solidaria se va adaptando para sobrevivir al nuevo orden social. Un condicionamiento por el miedo ha tenido lugar bien entrada la historia. Los sacerdotes, parte del poder del Estado, inculcan a los pueblos el miedo a los terribles dioses y exigen obediencia a éstos y a sus representantes en la tierra. Los nuevos valores penetran poco a poco en los resquicios de la mente, permaneciendo como si de inmutables verdades se tratara. Este fue un hecho psicológico de primera magnitud que se instauró en el inconsciente colectivo de esas culturas primitivas y modeló la relación de los sexos de la especie de tal manera que garantizó, fundamentalmente en Occidente, el predominio del principio masculino.

La autonomía de pensamiento

No es difícil comprender la fácil evolución de esta nueva religión hacia los monoteísmos, que han perpetuado esta

organización social hasta nuestros días. Fueron los sacerdotes los encargados de rehacer las historias sagradas y de redactar los nuevos códigos de la ley para acomodarlos a sus propósitos, que luego servirían de base a las tres religiones monoteístas más importantes: judaísmo, cristianismo e islamismo. El peor de los pecados, el que ponía en peligro el nuevo sistema, era el pensamiento individual con independencia de la autoridad. Al mismo tiempo que matar se convertía en algo natural, el acto de dar a luz un nuevo ser se transformaba en un acto sucio e impuro. La guerra y la sumisión de la mujer de forma violenta se convierten en parte de la nueva moralidad

El desafío a la jerarquización dogmática

Hemos podido comprobar que a través de la historia hubo repetidos intentos de volver a conceptos pre-androcárquicos, como sucedió en el Cristianismo. Según narran los Evangelios gnósticos desenterrados en 1945 en Nag Hammadi, en el Alto Egipto, se comprueba que de las filas de los seguidores de Cristo no estaban excluidas las mujeres. En algunos de estos textos, a pesar de su androcracia, se hace referencia a una vuelta a la concepción pre-androcárquica de los poderes que rigen el universo bajo una forma femenina, y a los poderes creativos y sabiduría de la Madre. Pero lo que debió considerarse mayor herejía fue el desafío al dogma de que la jerarquización es un orden divino, pues para los gnósticos el conocimiento de la verdad divina puede alcanzarse por todos mediante la disciplina religiosa y la vida moral, sin necesidad de mediación jerárquica de la iglesia ortodoxa. Cada vez que resurge el principio femenino, cuyos valores ponen en peligro los resortes absolutistas, la reacción del sistema

patriarcal se vuelve más despótica y violenta.

VI. SOBRE EL PRINCIPIO FEMENINO

La coexistencia de los valores femeninos con los masculinos

Hemos repasado teorías que sostienen que el impulso para el desarrollo de nuestro cerebro y su uso para fabricar herramientas no fue la vinculación entre hombres requerida para matar, sino la vinculación entre madre-hijo que obviamente se requiere para la supervivencia del recién nacido. Desde el punto de vista de estas teorías, los primeros artefactos fabricados por el hombre no fueron armas, sino envases para llevar alimentos e infantes, así como herramientas usadas por las madres para ablandar alimentos vegetales que alimentaran a sus hijos, necesitados tanto de la leche materna como de alimentos sólidos para sobrevivir. El principio femenino que encontramos en la divinidad de estas culturas agrarias es un concepto universal que no excluye el principio masculino. En estas sociedades en las que la mujer desempeñaba el papel de líder tanto en la religión como en la vida cotidiana, el hombre no estaba subordinado a ella, ni tampoco se observan grandes desigualdades sociales. El extremo tan crucial al que ha llegado la humanidad nos muestra que lo masculino no puede existir sin lo femenino. Desde aquí reivindicamos el principio femenino y los “valores blandos” asociados a él para que se integren con el principio masculino. Asimismo reivindicamos la igualdad entre hombres y mujeres en la sociedad que pretendemos lograr, ya que el grado de emancipación de la mujer conlleva el grado de emancipación de la sociedad. Hemos visto que la igualdad sexual, el progreso y la paz son metas íntimamente relacionadas, y no es difícil presumir que aquellos hombres educados para dominar a

la mujer por ser el sexo "débil" también pretenderán dominar a hombres y naciones más débiles. No es la naturaleza humana la que nos conduce hacia una guerra nuclear, sino el modelo dominante de sociedad, que hace mal uso de la tecnología conseguida.

Olvidar que los mitos han dejado huella en el espíritu de los individuos, afectando a sus sentimientos más profundos puede llevarnos a convertir en esencias lo que solamente es fruto de la historia o de nuestra propia creación. Tanto el reino del terror como el intento de exterminar poblaciones no es algo nuevo, sino la culminación lógica de una organización social basada en el modelo dominador. Los mitos nazis suponen un retorno a la mitología de las invasiones indoeuropeas porque su realidad es la misma. Con el progrom judío se repite lo que hicieron los kurgos en sus invasiones. El rígido dominio masculino sobre la mujer que resurge en la Alemania nazi es también un retroceso a las normas kurgas. Pero también la fuerte reacción del romanticismo contra la racionalidad absoluta, lejos de contribuir a su erradicación, distorsiona los hechos y favorece su perpetuación. Para frenar los horrores a que nos han conducido los mitos androcárnicos es preciso hacer compatible la razón con las funciones intuitivas de la mente, llamadas desde el dogma androcárnico "femeninas".

El desarrollo del yo-integrador

En esta tesis hemos dado especial relevancia a que ideas y proyectos extremos carecen de humanidad, pues lo positivo de la evolución se convierte en perverso cuando se intenta imponer bruscamente. Queremos proponer un término medio entre el naturalismo y el racionalismo, una etapa madura que consista en un progreso dialéctico hacia formas más altas de

síntesis, una etapa plural que no destruya la personalidad, sino que desarrolle un yo integrador, término medio entre lo pasado y lo por-venir, entre el *ello* y el *super-yo*, entre el eros y el logos. El hombre no tiene meta ni ideal último, sin que ello signifique que haya de quedarse anclado en alguna de las etapas de su evolución creadora; el verdadero Héroe será el que no termina dividido, esquizofrénico, sino en perpetua lucha dialéctica entre lo vivido y lo por vivir, entre su espíritu y su materia. El verdadero *ser* será aquel que renuncie a demostrar racionalmente cualquiera de los extremos.

La responsabilidad en la construcción de nuestro futuro

El retorno al origen para su recreación es el proceso triádico del devenir temporal: pasado-presente-futuro. Las “leyes de la naturaleza” que la ciencia tradicional asociaba al determinismo y a la reversibilidad del tiempo, se tornan en sistemas inestables defendidos actualmente como probabilistas, lo que las hace compatibles con la coherencia y creatividad del pensamiento. Existen objetos en la naturaleza que están sometidos a las leyes clásicas, pero la mayoría no. Ilya Prigogine encuentra un estrecho vínculo entre irreversibilidad y complejidad: a mayor complejidad (procesos físico-químicos, biológicos, psicológicos) mayor evidencia en la trayectoria que construye el tiempo. El tiempo, desde esta perspectiva, no es una ilusión; lo que es ilusorio es imaginar nuestra vida separada del tiempo. En palabras de Prigogine: “En un universo en el que el mañana no está contenido en el hoy, el tiempo tiene que construirse”.⁷²⁷ Esto es suficiente para comprender nuestra responsabilidad en esta construcción de

⁷²⁷ PRIGOGINE, Ilya: *¿Tan solo una ilusión?, Una exploración del caos al orden*, pág. 37.

nuestro futuro y la necesidad de volver a revisar el problema de los valores humanos. Ya no necesitamos admitir las reglas morales impuestas por una religión o un idealismo puesto que tenemos un “fundamento” común a toda la humanidad: la construcción de nuestro futuro.

VII. SOBRE LA ESQUIZOFRENIA

La calidad de vida

La esquizofrenia es, además de la locura por excelencia, la forma por excelencia de la alienación. Esta patología ha despertado gran interés en los investigadores de todos los tiempos, quizás debido al temor del hombre a sufrir de locura, a su despersonalización. Es igual referirnos a ella como enfermedad o alienación, porque lo que queremos resaltar es la incidencia del medio en el individuo como responsable, parcialmente, en cualquier tipo de trastornos mentales o de infelicidad. Día a día el hombre se ve obligado a elegir caminos no deseados que convergen en la pérdida de su yo o bien luchar contra corriente, lo que conlleva a su extrañamiento por parte de la sociedad e igualmente a su despersonalización. La Organización Mundial de la Salud (OMS) se ha interesado en el año 2001 especialmente por la salud mental en el mundo, porque la sociedad en la que vivimos, desestabilizadora y estresante, en la que sólo se valora el éxito económico y profesional, y en donde lo espiritual no tiene sentido, es el mejor caldo de cultivo para la aparición de alteraciones mentales de toda índole. Por otra parte, el proceso de cambio social en la actualidad es tan acelerado que difícilmente puede ser asimilado por el ser humano, perversamente destruido. La desorientación que se sufre en este mundo tan cambiante puede dar lugar a un mañana

CONCLUSIONES

en el que se instale una enfermedad colectiva de grandes dimensiones. Tanto la esquizofrenia como la depresión, cada vez más arraigadas en nuestra sociedad, son dos formas básicas de alteración mental, acompañadas de grandes sufrimientos. La indefensión del hombre puede ser causa de la depresión, que nos afecta a todos, pero en mayor medida a las mujeres y personas hipersensibles o con valores que hemos llamado “blandos” o femeninos. El desamparo y acoso moral al que este grupo está sometido hace que reaccione con más ansiedad en situaciones conflictivas que los hombres o individuos con “valores fuertes”. Es escalofriante el número de suicidios por depresión, sobre todo en la población joven, a quien dicho sea de paso no se le presta la debida atención. La depresión es la primera causa de muerte en la población adolescente europea; los expertos anuncian que será en el siglo XXI la primera causa de morbilidad en los países desarrollados. Las guerras, la pobreza extrema y los desplazamientos pueden influir en la aparición, gravedad y duración de los trastornos mentales.

Arte y simbolismo
en la sociedad

También el arte se ha visto ensombrecido por el culto a la técnica y objetividad que profesa nuestro mundo. El desmesurado progreso externo ha dado como fruto esta lamentable regresión interna. El arte representa una necesidad específicamente humana, que descansa en su capacidad por el simbolismo. Las funciones simbólicas aparecen como expresión de los estados internos y como proyección de actitudes y deseos, en respuesta a estímulos internos, al mundo exterior y a los otros. Podríamos decir que el simbolismo, y por tanto el arte, nace como una necesidad de comunicación del ser

humano, en el sentido más amplio de la palabra. Si la técnica se desarrolla a partir de la necesidad de dominar las condiciones externas de la vida, de controlar las fuerzas de la Naturaleza, el arte, por el contrario, da forma concreta a las emociones, sentimientos e intuiciones humanas, intentando arrancar los significados y valores más profundos de la vida. Lo que caracteriza a nuestra época es la imagen del hombre-máquina, dejando de lado las emociones, sensibilidades y sentimientos, principales fuentes de vida y amor, y tantas veces puestas de manifiesto por la religión y el arte. También la política, con su abuso propagandístico, ha contribuido fuertemente a la identificación antidualéctica, hundiendo al hombre en un universo inhumano, donde prima la cantidad sobre la calidad y la productividad sobre la felicidad. Debemos conseguir un equilibrio entre lo interior-subjetivo y lo exterior-objetivo, permitiendo que broten los poderes internos que dominen la máquina mortal que hemos creado. La lógica esquizofrénica estaría caracterizada por un exceso mórbido del principio identificativo; por tanto, cualquier ideología es una esquizofrenia, pues al tener una visión cerrada del mundo, se da en ella una congelación de la vida, en la que desaparece el proceso, el cambio, origen de la misma. Al perderse la dialéctica entre el yo y el mundo ambos se cosifican, se estatizan, y los conceptos antinómicos adquieren un valor absoluto. Hemos visto la contradicción como la raíz de todo movimiento, por que consideramos que es más profunda y esencial que la identidad, la cual es sólo determinación del ser muerto.

La adaptación social

Los complejos formados en los individuos por el carácter represivo y alienante de este tipo de sociedad, además

CONCLUSIONES

de ser patológicos y formar parte del espíritu, pueden activar la personalidad y provocar una transformación positiva. La grandeza del hombre creador reside justamente en su capacidad para manifestar la gran presión psíquica que padece y poder soportarla. La potencialidad receptiva y la fidelidad a la propia individualidad son dos características del hombre creador que le hace ser más vulnerable al medio opresor. Esto dificulta su adaptabilidad a la imagen tradicional del Padre con el que debe identificarse en la sociedad patriarcal. Hemos visto que la herencia genética, más que una determinación es una especie de proyecto que puede desarrollarse de diferentes formas en función del medio ambiente en que se desarrolle, de tal forma que con el tiempo se borra la frontera entre lo genético y lo ambiental. Además, la interacción necesaria para el desarrollo cerebral es mayor en aquellos seres vivos que necesitan de un tiempo mayor para desarrollarse fuera del claustro materno, pues el ser humano nace con un 20-25% del peso total de su cerebro y el resto lo obtiene de su relación con el medio ambiente. Esta estrecha relación entre los genes y el medio ambiente es, en opinión de los neurólogos, responsable de las patologías así como de la plasticidad y variabilidad de nuestro cerebro.

La angustia
existencial

Al ser la enfermedad un proceso que va deshaciendo la trama que ha ido formando la evolución, comienza suprimiendo las estructuras conquistadas recientemente, las menos consolidadas, para continuar con las más antiguas. Esta regresión es, en opinión de Foucault, no tanto una caída natural en el pasado cuanto una huida para escapar de ese presente que no está integrado con el pasado. La angustia existencial surge del

desconocimiento, o más bien de la negación, de nuestro pasado y de la incertidumbre sobre nuestro futuro. Esta alienación del pasado es la que produce la enfermedad y no a la inversa. Es la sociedad la que hace posible la enfermedad y, paradójicamente, la sociedad expulsa al enfermo de sus límites por estar alienado o separado de ella. Las regresiones patológicas se multiplican en la medida que las formas sociales no permiten actualizar el pasado en el presente. El individuo pasa de un estado fraternal a una sociedad donde impera la competencia, la explotación, la dependencia y el sometimiento de unos por otros.

VIII. SOBRE EL ARTE Y LA LOCURA

Artista y sociedad

La relación entre arte y locura es un tema que ha apasionado a la humanidad desde el tiempo de los griegos. Sin caer en generalizaciones absurdas, los hechos muestran que la locura es una constante en la vida de muchos artistas, y sobre todo, no cabe duda de que es incompatible con el arte. Lo que sorprende de los trabajos realizados por enfermos mentales, sean o no artistas, es su capacidad de percepción que el resto no tenemos porque su realidad es otra. La actividad artística se convierte para muchos de los pacientes en una vía de escape al totalitarismo de las presiones culturales o sociales, en un intento de restitución en el curso de la enfermedad y en el puente que relaciona su vida consciente con la inconsciente. Una condición que creemos necesaria para que aparezca tanto el genio como la locura es la hipersensibilidad. Son muchos los artistas de todos los géneros que han vivido algún tipo de locura, y otros muchos que aunque no la sufrieron por sí mismos, sí lo hicieron algunos de sus familiares próximos. Pero ya

CONCLUSIONES

hemos expuesto claramente que además de una buena predisposición genética es necesaria una consistente formación individual, tanto espiritual como técnica. Por otro lado, esta extraordinaria sensibilidad de unos se ve frustrada por la falta de sensibilidad en el entorno en que se desenvuelven, por lo que como señalamos anteriormente, les hace más vulnerables ante las situaciones estresantes. Vemos de esta forma que la variabilidad, base evolutiva del cerebro y sus conquistas, es también la causa directa de sus miserias y sufrimientos.

Dos patologías:
Strindberg y Van
Gogh

Por último hemos repasado las patologías de dos grandes artistas que responden a las tipologías estudiadas por Minkowski, que entroncan con los diferentes regímenes de la imaginación. Uno de ellos se guía excesivamente por la razón; el otro por el sentimiento. Ambos, uno por defecto y el otro por exceso, tienen un grave problema de comunicación con el entorno, que les arrastra al abismo de la soledad. El hombre es en comunicación con los demás, porque aislado no puede hacerse hombre de verdad, puesto que la verdad del hombre es una verdad-con-los-otros y esta verdad no la puede encontrar si se escinde su universo en dos mundos artificiales: el de lo racional y el de lo irracional. Por un lado hemos expuesto el caso de Strindberg como ejemplo del tipo racional o esquizoide y por otro el de Van Gogh como tipo sensorial o epileptoide. El literato y poeta sueco Strindberg fue un hombre individualista, incapaz de mantener una relación significativa con otros individuos. Siguiendo las observaciones de Minkowski hemos puesto en evidencia que el excesivo racionalismo de Strindberg es consecuencia de una afección del factor pragmático, le

falta dinamismo mental, discordancia entre la actividad intelectual y la pragmática. El artista carece del elemento irracional que Minkowski denomina “sentimiento de armonía con la vida”. Lo que se aprecia claramente en este enfermo es un yo dividido por el inconsciente y el consciente, sin nexo de interacción. Esto le hace sentirse inseguro y no fiarse de nadie, lo cual le conduce a una infernal soledad.

Vincent van Gogh es también víctima de su propia radicalidad, pues a pesar de su gran amor por la humanidad y la naturaleza fue siempre un gran solitario que no pudo disfrutar de lo que más amaba. Su encuentro con el impresionismo da sentido a su vida. Una vez más la actividad artística se convierte en una vía de escape de este inadaptado que se une al mundo sólo a través de su obra. Su pensamiento íntimo queda fuertemente impresionado en sus cuadros, pero el psiquiatra que trató su enfermedad, el Dr. Gachet, en su propósito de “curarle”, en el sentido de hacerle como los demás, le incitó a pintar del natural y a ajustarse a los temas, impidiendo su desarrollo en una dirección que hubiese podido ser liberadora, evitando el suicidio que acabó con la vida del artista. Van Gogh vivía angustiado por su dependencia económica de Theo, el fracaso profesional y el temor a futuros ataques epilépticos, lo que le sumía en profundas depresiones. La inseguridad y el temor al juicio de los demás parecen haber generado en él una idea de “yo-malo”, que le impide la inclusión en el mundo de los otros como individuo diferenciado y respetado. Vemos de esta manera cómo la presión de los otros, que no admiten lo diferente, consigue finalmente expulsar al pintor de la sociedad y de sí mismo.

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA CITADA

SOBRE EL ESTUDIO DEL CEREBRO

- BERGSON, H.: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps a l'esprit*, Presses Universitaires de France, Paris 1949.
- DARWIN, Ch.: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Edaf, Madrid, 1972.
- FAERNA, A. M.: "El problema del conocimiento", en *La teoría evolucionista del conocimiento*, Editorial Complutense, Madrid 1999.
- GARCÍA GARCÍA, E.: "Epistemología y Neuropsicología cognitiva", en E. García, J. Muñoz (comps.): *La teoría evolucionista del conocimiento*, Editorial Complutense, Madrid 1999.
- GURMÉNDEZ, C.: *Crítica de la Pasión Pura* (vol. 1), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989.
- JANET, P.: *Les Névroses*, Ernest Flammarion, Editeur, Paris 1909.
- JUNG, C.G.: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona 1994.
- LAÍN ENTRALGO, P: *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.
- MORA TERUEL, F.: *El cerebro íntimo, Ensayos sobre neurociencia*, Ariel, Barcelona 1996.
- SCHRÖDINGER, E.: *Ciencia y humanismo*, Tusquets, Barcelona ,1985.
- SEARLE, J.: *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985.
- WILSON, E. O.: *Sobre la naturaleza humana*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1983.
- ZEKI, S: *Una visión del cerebro*, Ariel, Barcelona 1995.

SOBRE IMAGINACIÓN Y CREATIVIDAD

- BACHELARD, G.: *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1994.

BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, G.: *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Madrid, 1985.
- BACHELARD, G.: *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1994.
- BACHELARD, G.: *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- BACHELARD, G.: *Psicoanálisis del fuego*, Alianza, Madrid, 1966.
- BACHELARD, G.: *La tierra y los ensueños de la voluntad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1994.
- BERLIN, I. *El mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997.
- BERTHELOT, R.: *La Pensée de l'Asie et l'Astrobiologie*, Payot, 1949.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J.: *Ética y estética de la perversión. Las desviaciones de la conducta sexual como reescritura del universo*, Laia, Barcelona, 1986.
- COHN, N., *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1981.
- DURAND, G.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Taurus, Madrid, 1981.
- ÉLIADE, M.: *Herreros y alquimistas*, Alianza, Madrid, 1974.
- ÉLIADE, M.: *Mito y Realidad*, Labor, Barcelona, 1985.
- ÉLIADE, M.: *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 1995.
- ÉLIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1981.
- FREUD, S.: *El yo y el ello. Tres ensayos sobre teoría sexual y otros ensayos*, Orbis, Barcelona, 1983.
- GOLDSTEIN, Kurt: *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, Gallimard, Paris, 1983.
- GOMBRICH, E.H: "La psicología y las artes decorativas", en: *Gombrich esencial*, textos escogidos sobre arte y cultura, Debate, Madrid, 1997.
- GUSDORF, G.: *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*, Nova, Buenos Aires, 1960.

- JUNG, C.G.: *Tipos psicológicos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1954.
- JUNG, C.G.: *Símbolos de transformación*, Paidós, Buenos Aires, 1962.
- KRIS, E.: *El arte del insano*, Biblioteca del Hombre Contemporáneo, Paidós, Buenos Aires, 1964.
- LACROZE, R.: *La fonction de l'imagination*, Boivin & Cie., Paris, 1938.
- LÉVY-BRUHL, L.: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Félix Alcan, Paris, 1928.
- MALRAUX, A.: *La métamorphose des dieux*, Nrf, Paris, 1957.
- MATURANA, H., VARELA, F.: *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento*, Debate, Madrid, 1990.
- MILL, J. S.: *Principios de economía política: con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- MINKOWSKI, E.: *La esquizofrenia. Psicopatología de los esquizoides y de los esquizofrénicos*, Paidós, Buenos Aires, 1980.
- MUMFORD, L.: *Arte y técnica*, Nueva Visión SAIC, Buenos Aires, 1968.
- PIAGET, J.: *La formación del símbolo en el niño. Imitación, juego y sueño. Imagen y representación*, Fondo de Cultura Económica, México 1961.
- PRIGOGINE, I.: *¿Tan solo una ilusión?, Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- PRIGOGINE, I.: *Las leyes del caos*, Crítica, Barcelona, 1999.
- ROUGEMONT, D. de: *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona 1997.
- SECHEHAYE, M.A.: *La realización simbólica. Diario de una esquizofrénica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- MUMFORD, L.: *Arte y técnica*, Nueva Visión SAIC, Buenos Aires, 1968.

SOBRE ANDROCRACIA Y FEMINISMO

- AITKEN, M.J.: *Science-based dating in archaeology*, Longman, London, 1990.

BIBLIOGRAFIA

- BACHOFEN, J.J.: *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Akal, Madrid 1987.
- BACHOFEN, J.J.: *Mitología arcaica y derecho materno*, Anthropos, Barcelona 1988.
- CAILLOIS, R.: *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1986.
- CAMPBELL, J.: *Las máscaras de Dios. (vol.1), Mitología Primitiva*, Alianza, Madrid, 1991.
- COLEGRAVE, S., "El desarrollo del principio femenino en la conciencia humana", en Zweig, C, (ed.): *Ser Mujer*, Kairós, Barcelona, 1993.
- EISLER, R. *El Cáliz y la Espada. Nuestra historia, nuestro futuro*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1990.
- ESQUILO: *La Orestía*, PPU, Barcelona, 1988.
- FROMM, E.: *El lenguaje olvidado*, Hachette, Buenos Aires, 1972.
- GIEDION, S.: *El presente eterno: Los comienzos del arte. Los comienzos de la arquitectura, (2 vols.)*, Alianza, Madrid 1981.
- GIMBUTAS, M. A.: *Dioses y diosas de la vieja Europa 7000-3500 a.C.: Mitos, leyendas e imaginería*, Istmo, Madrid, 1991.
- JONAS, H.: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía: de la mitología a la filosofía mística*, Institució Alfonsó el Magnànim, Diputació de València, Valencia, 2000.
- KAWAI, H., "Los dioses ocultos en la mitología japonesa", en A. Ortiz Osés, Patxi Lanceros (dirs.): *Los dioses ocultos*, *Círculo Eranos II*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- LEROI-GOURHAN, A.: *Arte y grafismo en la Europa prehistórica*, Istmo, Madrid, 1984.
- LEROI-GOURHAN, A.: *El gesto y la palabra*, Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 1971.
- LÈVY-BRUHL, L.: *La mitología Primitiva*, Ediciones 62, Barcelona, 1978.
- MARINA, J.A.: *Crónicas de la ultramodernidad*. Anagrama, Barcelona, 2000.
- McCLELLAND, D.: *Estudio de la motivación humana*. Narcea, Madrid 1989.

- MILL, J.S.: *Principios de economía política: con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- MORACE, S.: *Origen Mujer. Del matrismo al patriarcado*, Prospettiva, Roma, 1999.
- MUMFORD, L.: *Arte y técnica*, Nueva Visión SAIC, Buenos Aires, 1968.
- NEUMANN, E. "El hombre creador y la transformación", en A. Ortiz Osés, Patxi Lanceros (dirs.): *Los dioses ocultos, Círculo Eranos II*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- ORTIZ OSÉS, A.: *Presentación a "Mitología arcaica y derecho materno"*, JJ. Bachoffen, pp. 9-27, Anthropos, Barcelona, 1988.
- PAGELS, E.: *Los evangelios Gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1982.
- RIENCOURT, A., *La mujer y el poder en la historia*, Monte Avila, Caracas, 1997.
- ROEBLING, I.: "Lilith oder die Umwertung aller Werte", en: *Lulu, Lilith, Mona Lisa. Frauenbilder der Jahrhundertwende*, Centaurus, Pfaffenweiler, 1989.
- ROF CARBALLO, J., *Fronteras vivas del psicoanálisis*, Karpos, Madrid 1975.
- REED, E.: *La evolución de la mujer: del clan matriarcal a la familia patriarcal*. Fontanamara, Barcelona, 1980.
- ROSZAK, B., ROSZAK, T.(eds.): *Masculine/femenine. Readings in sexual mythology and the liberation of women*, New York, 1969.
- SCHAUP, S.: *Sofía, aspectos de lo divino femenino*, Kairós, Barcelona 1999.
- TAYLOR, G. R.: *Sex in History*. Thames & Hudson, London, 1953.

SOBRE CREATIVIDAD Y ALTERACIONES MENTALES

- ARTAUD, A.: *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y para acabar de una vez con el juicio de dios*, Fundamentos, Madrid, 1983.
- BENN, G.: *El yo moderno*, Pre-textos, Valencia, 1999.
- BERGSON, H.: "La memoria o los grados coexistentes de la duración", en *Memoria y vida*. Textos escogidos por Guilles Deleuze, Alianza, Madrid, 1987.

BIBLIOGRAFIA

- BRENOT, Fh.: *El genio y la locura*, B, S.A., Barcelona, 1998.
- CAMPBELL, J.: *Los mitos: Su impacto en el mundo actual*, Kairós, Barcelona, 1997.
- CHANGEUX, J.-P.: *El hombre neuronal*, Espasa Calpe, Madrid, 1985.
- COWAN, L.: "La víctima", en C. Downing (ed.): *Espejos del yo, imágenes arquetípicas que dan forma a nuestras vidas*, Kairós, Barcelona, 1994.
- FEYERABEND, P. K.: *Diálogos sobre el método*, Cátedra, Madrid, 1990.
- FEYERABEND, P. K.: *Matando el tiempo. Autobiografía*, Debate, Madrid, 1995.
- FOUCAULT, M.: *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- FUERTES ROCAÑIN, J.C., CABRERA FORNEIRO, J.: *Locura o normalidad. ¿Una frontera fácil de traspasar?*, Litofinter, Madrid, 1996.
- GABEL, J.: *Sociología de la alienación*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- JASPERS, K.: *Genio y locura*, Aguilar, Madrid, 1968.
- JUNG, C.G.: *Símbolos de transformación*, Paidós, Buenos Aires, 1962.
- MORA TERUEL, F.: *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*, Alianza, Madrid, 2001.
- MUNFORD, L.: *Arte y técnica*, Nueva Visión SAIC, Buenos Aires, 1968.
- NAVRATIL, L.: *Esquizofrenia y arte*, Seix Barral, Barcelona, 1972.
- NEUMANN, E.: "El hombre creador y la transformación", en A. Ortiz Osés, Patxi Lanceros (dirs.): *Los dioses ocultos, Círculo Eranos II*, Anthropos, Barcelona 1997.
- ROF CARBALLO, J.: *Fronteras vivas del psicoanálisis*, Karpos, Madrid, 1975.
- RUBIA VILA, F.J.: *El cerebro nos engaña*, Temas de Hoy, Madrid, 2000.
- SCHAJOVICZ, L.: *Los Nuevos sofistas. La Subversión Cultural de Nietzsche a Beckett*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1979.

- STERNBERG, R. J.: *Más allá del cociente intelectual: una teoría triárquica de la inteligencia humana*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1990.
- VAN GOGH, V.: *Cartas a Théo*, Barral; Labor, Barcelona, 1971; 1981.
- WALTHER, J. F. y METZGER, R.: *Vincent van Gogh: La obra completa-pintura*, (vol. 1), Benedikt Taschen Verlag. Gmbh, Italia, 1996.
- ZEKI, S.: "Esplendores y miserias del cerebro" en F. Mora Teruel, J. M. Segovia de Arana (coords.): *Ciencia y Sociedad. "Nuevos enigmas científicos"*, Fundación BSCH-Ediciones Nobel, Oviedo, 2000.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

SOBRE EL ESTUDIO DEL CEREBRO

AOKI, C., SIEKEVITZ, P.: "La plasticité du cerveau après la naissance", *Pour la science*, 1366: 1982, 26-35.

AYALA, F. J.: *La Naturaleza inacabada*, Biblioteca Científica Salvat, Salvat, 1994.

AYALA, F. J.: *Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid, 1980.

BAUDRY, M., THOMPSON, R. F., DAVIS, J. L. (eds.): *Synaptic Plasticity Molecular, Cellular and Functional aspects*, MIT Press, Cambridge; Massachusetts, 1993.

BEAKLEY, B., LULLOW, P.: *The philosophy of mind: Classical Problems/Contemporary Issues*, Mit Press, Cambridge; Massachusetts, 1992.

BEAR, M.F., CONNORS, B.W., PARADISO, M.A.: *Neurociencia: explorando el cerebro*, Masson, Barcelona, 1998.

BECHTEL, W. (et. al) (ed): *Philosophy and the neurosciences: a reader*, Blackwell, Malden, 2001

BHATNAGAR, S.: *Neurociencia para el estudio de las alteraciones de la comunicación*, Masson: Williams & Wilkins España, Barcelona, 1997.

CHANGEUX, J. P.: *El hombre neuronal*, Espasa Calpe, Madrid, 1985.

CHANGEUX, J.P.: *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla*, Península, Barcelona, 1999.

CHOMSKY, N.: *Language and the mind*, Harcourt, New York, 1968.

CHURCHLAND, P. M.: *The engine of Reason, the Seat of the Soul*, MIT Press, Cambridge; Massachusetts, 1995.

CHURCHLAND, P. M.: *Matter and consciousness. A Contemporary introduction to the philosophy of mind*, MIT Press, Cambridge; Massachusetts, 1988.

- CHURCHLAND, P.S.: *Neurophylosophy. Toward a unified science of the mind/brain*, MIT Press, Cambridge; Massachusetts, 1990.
- DAMASIO, A. R., TRANEL, D., DAMASIO, H.: *Retrieving the names of entities and retrieving the names of action*, Prog. Rep. Neurol, Iowa, 1993.
- DAMASIO, A. R.: *Descarte's Error*, Picador, Putman, London, 1994.
- DELGADO, J. M., FERRUS, A., MORA, E., RUBIA, F. J. (eds.): *Manual de Neurociencias*, Síntesis, Madrid, 1998.
- DELGADO, J. M.: *Control físico de la mente*, Espasa Calpe, Madrid, 1973.
- DOLD, G., HALLET, M.: "Activation of the primary visual cortex by braille reading in blind subjects", *Nature* 380, 1996, 526-528.
- ECCLES, J. C.: "A unitary hypothesis of mind-brain interaction in the cerebral cortex", *Proc. R. Soc.*, B240, Londres, 1990, 433-451.
- ECCLES, J. C.: *Evolution of the brain: Creation of the self*, Routledge, Londres, 1989.
- ECCLES, J. C.: *The Human Mystery*, Springer International, Berlín, 1979.
- EDELMAN, G. M., TONONI, G.: *A Universe of Consciousness*. Basic Books, New York, 2000.
- EDELMAN, G. M.: "Displacing Metaphysics: Consciousness research and the future of neuroscience, XXXI Lección conmemorativa Jiménez Díaz, mayo, Madrid, 1999.
- EDELMAN, G. M.: *El universo de la conciencia : cómo la materia se convierte en imaginación*, Crítica, Barcelona, 2002.
- EICHENBAUM, H.: *From conditioning to conscious recollection: memory systems of the brain*, University Press, Oxford, 2001.
- FERNÁNDEZ DE MOLINA, A.: "Cerebro y sentimientos", en F. Mora y J.M. Segovia de Arana (coords.), *Desafíos del conocimiento ante el tercer milenio*, Fundación BSCH-Ediciones Nobel, Oviedo, 1998.
- FIELDS, D., ITOH, K.: "Neural cell adhesion molecules in activity-dependent development and synaptic plasticity", *TINS*, 19, 473-480.

- FUENTE, R., de la: *Biología de la mente*. Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- FUSTER, J.: *Memory in the cerebral cortex*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995.
- GALLOIS, P., FORZY, G.(dirs.): *Bergson et les neurosciences. Actas du Colloque international de neuro-philosophie*. Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Paris, 1997.
- GAZZANIGA, M. S. (ed.): *The new Cognitive Neurosciences*, MIT Press, Cambridge; Massachusetts, 2000.
- GISOLFI, C.V., MORA, F.: *The Hot Brain*, MIT Press, Cambridge; Massachusetts, 2000.
- HAUSER, M. D.: *Wild Minds: What animals really think?*, Henry Holt, New York, 2000.
- JACOBSON, M.: *Foundations of Neuroscience*, Plenum Press, New York, 1995.
- KANDEL, E. R., SCHWARTZ, J. H., JESSELL, T. M. (eds.): *Principles of Neural Science*, McGraw Hill, New York, 2000.
- KOLB, B., WHISHAW, I.Q.: *Fundamentos de Neuropsicología Humana*; Labor, Madrid; Barcelona, 1986.
- LAIN ENTRALGO, P.: *Idea del hombre*, Círculo de Lectores, 1996.
- LEDOUX, J.E.: *El cerebro emocional*, Planeta; Ariel, Barcelona, 1999.
- LIBET, B.: *Models for brain function*, Cambridge University Press, 1990.
- LLINAS, R., CHURCHLAND, P.S.: *The brain-mind continuum*, MIT Press, Cambridge; Massachusetts, 1996.
- LURIA, A. R.: *The man with a shattered world*, Jonathan Cape, London, 1973.
- MARC, J. *The cognitive neuroscience of action*, Blackwell, Oxford, 1997.
- MARGULIS, L., SAGAN, D.: *¿Qué es la vida?*, Metatemas 45, Tusquets, Barcelona 1996.
- MORA TERUEL, F., BOTELLA LLUSIÁ, J.(coords.): *¿Cómo funciona el cerebro?: I Encuentro sobre Fronteras de la Ciencia*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad, Valladolid; Fundación Duques de Soria, Soria 1998.

BIBLIOGRAFIA

- MORA TERUEL, F., SEGOVIA DE ARANA, J. M. (coors.): *Ciencia y Sociedad. "Nuevos enigmas científicos"*, Fundación BSCH-Ediciones Nobel, Oviedo, 2000.
- MORA TERUEL, F.: *Diccionario de neurociencias*, Alianza, Madrid, 1994.
- MORA TERUEL, F., PEÑA, A.: "Desarrollo cerebral y adolescencia", en J.M. Segovia de Arana, F. Mora (eds.), *Sociopatología de la adolescencia*, Farmaindustria, Madrid, 1998.
- MORA TERUEL, F., SEGOVIA DE ARANA, J. M. (eds.): *Desafíos del conocimiento ante el tercer milenio*, Fundación BSCH-Ediciones Nobel, Oviedo, 2000.
- MORA TERUEL, F.: *El problema cerebro-mente*, Alianza, Madrid, 1995.
- MORA TERUEL, F.: *¿Cómo funciona el cerebro?*, Alianza, Madrid, 2001.
- MORA TERUEL, F.: "Genes, medio ambiente y cerebro: 23 notas y reflexiones", en J. M. Segovia, F. Mora (coords.): *Constitución genética y factores ambientales en Medicina*, Farmaindustria, Madrid, 2000.
- MORA, F.: "Vernon Mountcastle. El hombre como producto de su propio cerebro", *Claves de Razón Práctica* 23, 1992, 76-80.
- MORA TERUEL, F.: *El cerebro íntimo*, Ariel, Barcelona, 1996.
- MORA TERUEL, F.: *El cerebro sintiente*, Ariel, Barcelona, 2000.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS): *Aplicación de los progresos de las neurociencias en la lucha contra los trastornos neurológicos: informe de un Grupo de Estudio de la OMS*, OMS, Ginebra, 1978.
- PENROSE, R.: *La nueva mente del emperador*, Mondadori, Madrid, 1991.
- PIAGET, J.: *Psicología de la inteligencia*, Psique, Buenos Aires, 1971.
- POIREL, C.: *Le cerveau et la pensée: critique des fondements de la neurophilosophie*, L'Harmattan, Paris, 1997.
- POPPER, K.R., ECCLES, J. C.: *El Yo y su Cerebro*, Labor Universitaria, Barcelona, 1980.
- POSNER, M. I., RAICHLE, M. E.: *Images of Mind*, Scientific American Library, HPHLP, New York, 1994.

- PURVES, D. (et al.) (dirs.): *Invitación a la neurociencia*, Editorial Médica Panamericana, Buenos Aires; Madrid, 2001.
- RAMACHANDRAN, V.S., BLAKELSLEE, S.: *Fantasmas en el cerebro: los misterios de la mente al descubierto*, Debate, Barcelona, 1999.
- ROLLS, E. T.: *The Brain and Emotion*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- ROSE, S.: *From Brains to Consciousness? Essays on the New Science of Mind*, Princeton University Press, Princeton; New Jersey, 1998.
- RUPERT, R.: *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*, Labor, Barcelona, 1983.
- SANMARTÍN, J.: *La violencia y sus claves*, Ariel, Barcelona, 2000.
- SPITZER, N C.: "New dimensions of neuronal plasticity", *Nature Neurosci*, 2, 1999, 489-491.
- STEVENSON, L.: *The Study of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- TOMASELLO, M.: *The culture origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, 2000.
- WONG-RILEY, M.T.T. *Secretos de las neurociencias*, McGraw-Hill Interamericana, México,D.F., 2001.
- ZEKI, S.: "Esplendores y Miserias del cerebro", en F. Mora, J. M. Segovia de Arana (eds.): *Nuevos desafíos del conocimiento*, Fundación BSCH-Ediciones Nobel, Oviedo, 2000.
- ZEKI, S.: *Inner Vision: an exploration of art and the brain*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- ZEKI, S.: *Una visión del cerebro*, Ariel, Barcelona, 1995.
- ZIGMOND, M. J. (et. al.): *Fundamental Neuroscience*, Academic Press, San Diego, 1999.

SOBRE IMAGINACIÓN Y CREATIVIDAD

- ALONSO MONREAL, C.: *Qué es la creatividad*,: Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- ANDERSON, D. R.: *Creativity and the philosophy of C.S. Peirce*, Martinus Nijhoff, Dordrech, 1987.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSSON, A. E., SAHLIN, N. E.(eds.):*The complexity of creativity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997.
- ANZIEU, D. (et. al.): *Psicoanálisis del genio creador*, Vauca, Buenos Aires, 1978.
- ANZIEU, D.: *El cuerpo de la obra: ensayos psicoanalíticos sobre el trabajo creador*, Siglo Veintiuno, México, 1993.
- BARRON, F.: *Personalidad creadora y proceso creativo*, Marova, Madrid, 1976.
- BEAUDOT, A.: *La Creatividad*, Narcea, Madrid, 1980.
- BLAY FONTCUBERTA, A.: *Creatividad y plenitud de vida*, Iberia, Barcelona, 1973.
- BLAY FONTCUBERTA, A.: *La personalidad creadora: técnicas psicológicas y liberación interior*, Elicren, Barcelona, 1967.
- BODEN, M. A.: *La mente creativa: mitos y mecanismos*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- BOHM, D.: *Ciencia, orden y creatividad: las raíces creativas de la ciencia y la vida*, Kairós, Barcelona, 1988.
- BOLTON, N.: *The psychology of thinking*, Methuen, London, 1972.
- BRUNER, J. S.: *Realidad mental y mundos posibles: los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- CALLE, R. de la: *En torno al hecho artístico: ensayos de teoría del arte*, Fernando Torres, Valencia, 1981.
- CANO MARTÍNEZ DE VELASCO, J. I.: *Talento y genio creativos*, Editorial Complutense, Madrid, 1996.
- CASIRER, E.: *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- CASIRER, E.: *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- CHANGEUX, J. P.: *Razón y placer*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- CHAUCHARD, P.: *El cerebro y la mano creadora*, Narcea, Madrid, 1972.
- CSIKSZENTMIHALYI, M.: *Creatividad: el flujo de la psicología del descubrimiento y la invención*, Paidós, Barcelona, 1998.

- DE BONO, E.: *El pensamiento creativo: El poder del pensamiento lateral para la creación de nuevas ideas*, Paidós, Barcelona, 1994.
- DE BONO, E.: *El pensamiento lateral: manual de creatividad*, Paidós, Barcelona, 1998.
- DUGAS, L.: *La imaginación*, Daniel Jorro, Madrid, 1905.
- DURAND, G.: *Beaux-Arts et archétypes: la religion de l'art*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.
- DURAND, G.: *Champs de l'imaginaire*, ELLUG, Grenoble, 1996.
- DURAND, G.: *Ciencia del hombre y tradición: "el nuevo espíritu antropológico"*, Paidós, Barcelona, 1999.
- DURAND, G.: *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*, Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona; México, 1993.
- DURAND, G.: *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- DURAND, G.: *Lo imaginario*, Ediciones del Bronce, Barcelona, 2000.
- DUTTON, D., KRAUSZ, M.(eds.): *The concept of creativity in science and art*, Martinus Nijhoff, Boston, 1985.
- ÉLIADE, M. : *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1979.
- ESTERA SANZA, J.: *En busca del método creativo*, Escuela Superior de Estudios Internacionales, Barcelona, 1994.
- EYSENCK, H. J.: *Genius: the natural history of creativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- FINDLAY, C. S., LUMSDEN, C. J.: *The creative mind*, Academic Press, London, 1988.
- FREUD, S.: *El yo y el ello. Tres ensayos sobre teoría sexual y otros ensayos*, Orbis, Barcelona, 1983.
- FREUD, S.: *La science des rêves*, Payot, Paris, 1950.
- GADNER, H.: *Mentes creativas: una anatomía de la creatividad vista a través de la vidas de: Sigmund Freud, Albert Einstein, Pablo Picasso, Igor Stravinsky, T.S. Eliot, Martha Graham, Mahatma Gandhi*, Paidós, Barcelona, 1995.
- GAMEZ, G.: *Todos somos creativos*, Urano, Barcelona, 1999.

BIBLIOGRAFIA

- GARCÍA SABELL, D. (et. al.) *Creatividad mediterranea*, Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1983.
- GARDNER, H.: *Arte, mente y cerebro: una aproximación cognitiva a la creatividad*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.
- GETZELS, J. W., JACKSON, P. W.: *Creativity and intelligence: explorations with gifted students*, Wiley, London, 1968.
- GRIAULE, M.: *Masques Dogons*, Instit. Ethnol., Paris, 1932.
- GRIAULE, M.: *Jeux Dogons*, Instit. Ethnol., Paris, 1938.
- GREENACRE, Ph.: *Estudios psicoanalíticos sobre la actividad creadora*, Pax-Mexico, México, 1960.
- GUILFORD, J. P.: *Creatividad y educación*, Paidós, Barcelona; Buenos Aires, 1983.
- HARRISON, A.: *Making and thinking a study of intelligent activities*, The Harvester Press Limited, Hassocks, Sussex, 1978.
- HATTERER, L. J.: *The artist in society: problems and treatment of the creative personality*, Grove, New York, 1966.
- HAVELKA, J.: *The nature of the creative process in art: a psychological study* Nijhoff, The Hague, 1968.
- HESBOIS, E.: *La créativité chez l'enfant: ou l'enfant et son potentiel de rénovation*, A. de Boeck, Bruselas, 1976.
- JAQUI, H.: *Claves para la creatividad*, Diana, México, 1979.
- JOAS, H.: *The creativity of action*, Polity Press, Cambridge, 1996.
- JONES, R. M.: *La fantasía y el sentimiento en la educación*, Nova Terra, Barcelona, 1975.
- JUNG, C. G.: *Civilización en transición*, en *Obra Completa* (vol. 10), Trotta, Madrid, 2001.
- JUNG, C. G.: *Estudios psiquiátricos*, en *Obra Completa* (vol. 1), Trotta, Madrid, 1999.
- JUNG, C. G.: *Freud y el psicoanálisis*, en *Obra Completa* (vol. 4), Trotta, Madrid, 2000.
- JUNG, C. G.: *Mysterium Coniunctionis*, en *Obra Completa* (vol. 14), Trotta, Madrid, 2002.

- JUNG, C. G.: *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, en *Obra Completa* (vol. 15), Trotta, Madrid, 1999.
- KANDINSKY, V. V.: *De lo espiritual en el arte*, Labor, Barcelona, 1992.
- KARLSSON, J. L.: *Inheritance of creative intelligence*, Nelson-Hall, Chicago 1978.
- KEIL, J. M.: *Creatividad: cómo manejarla, incrementarla y hacer que funcione*, McGraw-Hill, México, 1988.
- LENGYEL, C. A.: *The creative self: aspects of man's quest for self-knowledge and the springs of creativity*, Mouton, The Hague, 1971.
- LEVI-MONTALCINI, R.: *El as en la manga: los dones reservados a la vejez*, Crítica, Barcelona, 1999.
- LEVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.
- LEVI-STRAUSS, C.: *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1984.
- LEVI-STRAUSS, C.: *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1988.
- LÉVY-BRUHL, L.: *La mentalidad primitiva*, Leviatán, Buenos Aires, 1957.
- LÉVY-BRUHL, L.: *La mitología primitiva*, Península, Barcelona, 1978.
- LEYRA, A. M., MATAIX, C.: *Arte y ciencia: una visión especular*, La Palma, Madrid, 1992.
- LEYRA, A. M.: *La mirada creadora: de la experiencia artística a la filosofía*, Península, Barcelona, 1993.
- LEYRA, A. M.: *Poética y transfilosofía*, Fundamentos, Madrid, 1995.
- LEYRA, A. M.: *Tiempo de estética*, Fundamentos, Madrid, 1999.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Estética de la creatividad*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Inteligencia creativa: el descubrimiento personal de los valores*, B.A.C., Madrid, 1999.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis: creatividad y educación*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1993.

- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Los jóvenes frente a una sociedad manipuladora: formación, creatividad y valores*, Ediciones San Pío X, Madrid, 1991.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Para comprender la experiencia estética y su poder formativo*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991.
- LOWENFELD, V.: *The nature of creative activity: experimental and comparative studies of visual and non-visual sources of drawing, painting, and sculpture by means of the artistic products of weak sighted and blind subjects and of the art of different epochs and cultures*, Kegan Paul, London, 1939
- MALRAUX, A.: *Les Voix du silence*, Gallimard, Paris, 1951.
- MARÍ, A.: *La voluntad expresiva: Ensayos para una poética*, Versal, Barcelona, 1991.
- MARÍN IBÁÑEZ, R.: *La creatividad en la educación*, Kapelusz, Buenos Aires, 1979.
- MARÍN IBÁÑEZ, R.: *La creatividad*, CEAC, Barcelona, 1980.
- MARINA, J. A.: *Elogio y refutación del ingenio*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- MARINA, J. A.: *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- MARITAIN, J.: *La poesía y el arte*, Emecé, Buenos aires, 1955.
- MASLOW, A. H.: *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*, Kairos, Barcelona, 1983.
- MASLOW, A. H.: *La personalidad creadora*, Kairós, Barcelona, 1983.
- MATUSSEK, P.: *La creatividad: desde una perspectiva psicodinámica*, Herder, Barcelona, 1984.
- MAVIT, H.: M. H.: *L'intelligence créatrice*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1939.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Las aventuras de la dialéctica*, Leviatán, Buenos Aires, 1957.
- MICHALKO, M.: *Cracking creativity: The secrets of creative genius*, Ten Speed Press, Berkeley, California, 1998.
- MOLINA FLORES, A.: *Doble teoría del genio: sujeto y creación de Kant a Schopenhauer*, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, Sevilla, 2001.

- MUNTANÉ, M. D.: *Biología del arte y de la creatividad*, S.D.M. de Ediciones, Barcelona, 1991.
- MUÑOZ, J. *El pensamiento creativo: desarrollo del "Programa Xenius"* Octaedro, Barcelona, 1994.
- NETTLE, D.: *Strong imagination: madness, creativity and human nature*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- NEUMANN, E.: *Mitos de artista: estudio psichistórico sobre la creatividad*, Tecnos, Madrid, 1992.
- NIERENBERG, G. I.: *The art of creative thinking*, Cornerstone, New York, 1982.
- OERTER, R.: *Psicología del pensamiento*, Herder, Barcelona, 1975.
- O'HEAR, A.: *The element of fire: science, art and the human world*, Routledge, London; New York, 1988.
- OLSON, R. W.: *The art of creative thinking*, Barnes & Noble Books, New York, 1980.
- OÑATIVIA, O. V.: *Percepción y creatividad: en el arte, la ciencia y la infancia*, Humanitas, Buenos Aires, 1977.
- OSHO: *Creatividad: liberando las fuerzas internas*, Debate, Barcelona, 2001.
- PERKINS, D. N.: *Las obras de la mente*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1988.
- POPPER, F.: *Arte, acción y participación: el artista y la creatividad hoy*, Akal, Madrid, 1989.
- PUENTE, A.: *El cerebro creador: ¿qué hacer para que el cerebro sea más eficaz?*, Alianza, Madrid, 1999.
- RACIONERO, L.: *Arte y ciencia: la dialéctica de la creatividad*, Laia, Barcelona, 1987.
- RIBOT, Th.: *La imaginación creadora*, Mra ediciones, Barcelona, 2000.
- RODRÍGUEZ ESTRADA, M.: *Manual de creatividad: los procesos psíquicos y el desarrollo*, Trillas, México, 1990.
- ROMERO BREST, J.: *¿La estética o lo estético?: reubicación onto-metafísica*, Rosenberg-Rita Editores, Buenos Aires, 1988.
- ROTHENBERG, A., HAUSMAN, C. R.(eds.): *The Creativity question*, N.C. Duke University Press, Durham 1976.

- ROUGEOREILLE-LENOIR, F.: *La creatividad personal*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1974.
- SAMUELS, M.: *Creatividad curativa: [cómo desarrollar nuestra creatividad oculta para curarnos y curar a otros]*, Javier Vergara, Buenos Aires, 2000.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C.: *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Universidad Pública de Navarra; Tecnos, Navarra; Madrid, 1999.
- SÁNCHEZ, M. A. de: *Creatividad*, Trillas, México, 1991.
- SÁNCHEZ, M. A., de: *Creatividad: Guía del instructor*, Trillas, México, 1991.
- SARASON, S. B.: *The challenge of art to psychology*, Yale University Press, New Haven, 1990.
- SARTRE, J. P.: *La imaginación*, Sarpe, Madrid 1984.
- SARTRE, J. P.: *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*, Losada, Buenos Aires, 1976.
- SCHUHL, P. M.: *Imaginer et réaliser*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.
- SELTZER, K., BENTLEY, T.: *La era de la creatividad: conocimientos y habilidades para una nueva sociedad*, Santillana, Madrid, 2000.
- STEINER, G.: *Gramáticas de la creación*, Siruela, Madrid, 2001.
- STEINER, G.: *Presencias reales: ¿hay algo "en" lo que decimos?*, Destino, Barcelona, 1992.
- STEPTOE, A. (ed.): *Genius and the mind: studies of creativity and temperament*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- STERNBERG, R. J.: *The Nature of creativity: contemporary psychological perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- TATARKIEWICZ, W.: *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Tecnos, Madrid, 1988.
- TAVIRA, F., de: *Introducción al psicoanálisis del arte: sobre la fecundidad psíquica*, Plaza y Valdés, México, D. F., 1996.
- THOMPSON, Ch., Th.: *La gran idea: guía práctica del pensamiento creativo*, Granica, Barcelona, 1994.

- TORRE, S., de la: *Creatividad aplicada: recursos para una formación creativa*, Escuela Española, Madrid, 1995.
- TURNER, M.: *The literary mind*,: Oxford University Press, New York; Oxford, 1996.
- UNESCO: *Rapport mondial sur la culture 1998: culture, créativité et marchés*, Unesco, Paris, 1998.
- VALLAURE, J. (et. al.) (eds.): *Juegos de sentido: algunas palabras sobre creatividad*, Editorial Popular, Madrid, 1997.
- WEISBERG, R. W.: *Creatividad: el genio y otros mitos*, Labor, Barcelona, 1987.
- WIENER, N.: *Inventar: sobre la gestación y el cultivo de las ideas*, Tusquets, Barcelona, 1995.

SOBRE ANDROCRACIA Y FEMINISMO

- ABBOTT, P., WALLACE, C.: *An introduction to sociology: feminist perspectives*, Routledge, London, 1990.
- AGRA ROMERO. M. J. (comp.): *Ecología y feminismo*, Comares, Granada, 1998.
- AMORÓS, C.: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- AMORÓS, C.: *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra; Universitat, Instituto de la Mujer, Madrid; Valencia, 1997.
- ANDERSON, P. S.: *A feminist philosophy of religion: the rationality and myths of religious belief*, Blackwell, Oxford, 1998.
- ANTONY, L.M., Witt, C. (eds.): *A mind of one's own: feminist essays on reason and objectivity*, Westview Press, Boulder, 1993.
- AUFFRET, S., *Nous, clytemnestre: du tragique et des masques*, Des femmes, Paris, 1984.
- BACHOFEN, J.J.: *Du règne de la mère au patriarcat*, L'Aire, Lausanne, 1980.
- BACHOFEN, J. J.: *El derecho natural y el derecho histórico*, Instituto de Estudios Políticos, 1978.
- BACHOFEN, J.J.: *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Akal, Madrid, 1987.

BIBLIOGRAFIA

- BACHOFEN, J.J.: *Il potere femminile: storia e teoria*, Il Saggiatore, Milano, 1977.
- BADINTER, E.: *L'un est l'autre: des relations entre hommes et femmes*, Odile Jacob, Paris, 1986.
- BARRENO, I.: *La disparition de la mère*, Des Femmes, Paris, 1983.
- BEAUVOIR, S. de: *El segundo sexo, Los hechos y los mitos*, (vol. 1), Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977.
- BECK-GERNSHEIM, E., BUTLER, J., PUIGVERT, L.: *Mujeres y transformaciones sociales*, El Roure, Esplugues de Llobregat, 2001.
- BELL, V.: *Feminist imagination: genealogies in feminist theory*, SAGE, London 1999.
- BENHABIB, S.: *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Polity Press, Cambridge, 1992.
- BLUMENTHEL, D.: *Women and soap opera: a cultural feminist perspective*, Praeger, Westport, Connecticut, 1997.
- BÖTTCHER, H. M.: *Die grosse Mutter: Zeugungsmymen der Frühgeschichte*, Econ-Verlag, Düsseldorf, 1968.
- BOURDIEU, P.: *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- BUTLER, J.P.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México, 2001.
- BUTLER, J.P.: *El grito de Antígona*, El Roure, Barcelona, 2001.
- BUZZATTI, G., SALVO, A.: *El cuerpo-palabra de las mujeres: los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*, Cátedra, Madrid, 2001.
- CABRÉ i PAIRET (et. al.): *De dos en dos: las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Horas y horas, Madrid, 2000.
- CALERO, SECALL, I., FERNÁNDEZ DE LA TORRE MADUEÑO, M.D. (eds.): *El modelo femenino : ¿Una alternativa al modelo patriarcal?*, Universidad de Málaga, Málaga, 1996.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J.: *Les deux arbres du jardin: essai psychanalytiques sur le rôle du père et de la mère dans la psyché*, Des Femmes, Paris, 1988.

- CHESLER, Ph.: *Journal d'une mère*, Des Femmes, Paris, 1983.
- CHESLER, Ph.: *Les femmes et la folie*, Payot, Paris, 1979.
- CORNELL, D.: *En el corazón de la libertad : feminismo, sexo e igualdad*, Cátedra, Madrid, 2001.
- DAVIS, A.: *Femmes, race et classe*, Des femmes, Paris, 1983.
- DURÁN, M. A. (coord.): *Mujeres y hombres: la formación del pensamiento igualitario*, Castalia: Instituto de la Mujer, Madrid, 1993.
- EISENSTEIN, H.R. (comp.): *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Siglo Veintiuno, México, 1980.
- ELSHTAIN, J. B.: *Public man, private woman: women in social and political thought*, Princeton University Press, New Jersey, 1981.
- FIGES, E.: *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*, Alianza, Madrid, 1980.
- FLAX, J.: *Psicoanálisis y feminismo: pensamientos fragmentarios*, Cátedra, Madrid, 1995.
- FOUQUE, A.: *Women in movements yesterday, today, tomorrow and other writings*, Des Femmes, U.S.A., 1992.
- FRANKLIN, S., LURY, C., STACEY, J.: *Global nature, global culture*, SAGE, London, 2000.
- FREIXA, C.: *Ellos y nosotras: tratado contra la mutilación cerebral femenina*, Icaria, Barcelona, 1998.
- GIL CALVO, E.: *La mujer cuarteada: útero, deseo y safo*, Anagrama, Barcelona, 1991.
- GILMAN, Ch. P.: *Women and economics: a study of the economic relation between men and women as a factor in social evolution*, Harper Torchbooks, New York, 1966.
- GIMBUTAS, M. A.: *El lenguaje de la Diosa*, Dover, Madrid, 1996.
- GIMÉNEZ BARTLLET, A.: *La deuda de Eva: [del pecado de ser feas y el deber de ser hermosas]*, Lumen, Barcelona, 2002.
- GONZÁLEZ DE CHÁVEZ FERNÁNDEZ, M.A.: *Cuerpo y subjetividad femenina: salud y género*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 1993.
- GREEN, K.: *The woman of reason: feminism, humanism and political thought*, Continuum, New York, 1995.

BIBLIOGRAFIA

- GRIFFITHS, M.: *Feminisms and the self: the web of identity*, Routledge, London; New York, 1995.
- GUERRA PALMERO, M.J.: *Teoría feminista contemporánea: un aproximación desde la ética*, Editorial Complutense, Madrid, 2001.
- HAMILTON, R.: *La liberación de la mujer: patriarcado y paternalismo*, Península, Barcelona, 1980.
- HARAWAY, D.J.: *How like a leaf: an interview with Thyra Nichols Goodeve*, Routledge, New York, 1999.
- HARDING, S.: *Whose science? whose knowledge?: thinking from women's lives*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1991.
- HESS, B. B., MARX, M.: *Analyzing gender: a handbook of social science research*, SAGE, Newbury Park (California), 1987.
- HOLLWAY, W.: *Subjectivity and method in psychology: gender, meaning and science*, SAGE, London, 1989.
- HOOKS, B.: *Teaching to transgress: education as the practice of freedom*, Routledge, New York ; London, 1994.
- HUSAIN, Sh.: *La diosa: [creación, fertilidad y abundancia: mitos y arquetipos femeninos]*, Debate: Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.
- HUTIG, M. C., KAIL, M., ROUCH, H.: *Sexe et genre: de la hiérarchie entre les sexes*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1991.
- JANSSEN-JURREIT, M.: *Sexism: the male monopoly on history and thought*, Farrar Straus Giroux, New York, 1982.
- JÓNASDÓTTIR, A. G.: *El poder del amor: ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Cátedra, Madrid, 1993.
- KABEER, N.: *Realidades trastocadas las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Paidós, México, 1999.
- LAGARDE, M.: *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*, Horas y horas, Madrid. 1996.
- LENNON, K., WHITFORD, M.: *Knowing the difference: feminist perspectives in epistemology*, Routledge, London; New York, 1994.
- LERNER, G.: *The creation of patriarchy*, Oxford University Press, New York, 1986.

- MACMILLAN, C.: *Women, reason and nature: some philosophical problems with feminism*, Basil Blackwell, Oxford, 1982.
- MADDOCK, S.: *Challenging women: gender, culture and organization*, SAGE, London, 1999.
- MAGLI, I., CONTI, G.: *Matriarcat et/ou pouvoir des femmes?*, Des Femmes, Paris, 1983.
- MAQUIEIRA D'ANGGELO, V.: *Revisiones y críticas feministas desde la Antropología Social: las contradicciones de Edward Westermack, un reformador de la sexualidad*, Universidad Autónoma, Madrid, 1996.
- MARÍA, J.: *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, C. (ed.): *Feminismo, ciencia y transformación social*, Universidad, Servicio de Publicaciones, Granada, 1995.
- MATLÁRY, J. H.: *El tiempo de las mujeres: notas para un nuevo feminismo*, Rialp, Madrid, 2000.
- MAYNARD, M., PURVIS, J.: *(Hetero)sexual politics*, Taylor & Francis, London, 1995.
- MELANDRI, L.: *L'infame originaire: pour en finir avec le coeur et la politique*, Des Femmes, Paris, 1979.
- MITCHELL, J.: *La liberación de la mujer: una larga lucha*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- MITCHELL, J.: *Psychoanalysis and feminism*, Penguin, Harmondsworth, 1974.
- MOLINA PETIT, C.: *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos; Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid, Barcelona; Madrid, 1994.
- MOONEY, J.: *Gender, violence and the social order*, Macmillan Press, London, 2000.
- MOORE, H.: *Antropología y feminismo*, Cátedra, 1991.
- MORACE, S.: *Tercer tiempo: mujeres, patriarcado y futuro*, Prospettiva, Roma, 1999.
- NEUMANN, E.: *The great mother: an analysis of the archetype*, Princeton, , New Jersey, 1974.
- NIN, A.: *Ser mujer*, Debate, 1979.
- NUSSBAUM, M. C.: *Sex & social justice*, Oxford University Press, New York; Oxford 1999.

BIBLIOGRAFIA

- NYE, A.: *Feminist theory and the philosophies of man*, Routledge, New York, 1989.
- ORTIZ OSÉS, A.: *arquetipos y sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1988.
- ORTIZ OSÉS, A.: *Las claves simbólicas de nuestra cultura : matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- ORTIZ OSÉS, A.: *Cuestiones fronterizas: una filosofía simbólica*, Anthropos, Rubi (Barcelona), 1999.
- ORTIZ OSÉS, A.: *La diosa madre: interpretación desde la mitología vasca*, Trotta, Madrid, 1996.
- ORTIZ-OSÉS, A.: *El matriarcalismo vasco: reinterpretación de la cultura vasca*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1981.
- ORTIZ OSÉS, A.: *Mitología cultural y memorias antropológicas*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- OSBORNE, R.: *La construcción sexual de la realidad: un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Cátedra, Madrid, 1993.
- PAPPENHEIM, B.: *Le travail de Sisyphe*, Des Femmes, Paris, 1986.
- PATEMAN, C.: *The disorder of Women: democracy, feminism and political theory*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- PELLETIER, M.: *L'éducation féministe des filles et autres textes*, Syros, Paris, 1978.
- PESTALOZZA, U.: *L'éternel féminin dans la religion méditerranéenne*, Latomus, Bruxelles, 1965.
- PLUMWOOD, V.: *Feminism and the mastery of nature*, Routledge, London; New York, 1993.
- RANSOME, P.: *Sociology and the future of work: contemporary discourses and debates*, Ashgate, Aldershot, 1999.
- REED, E.: *Sexo contra sexo o clase contra clase*, Fontamara, Barcelona, 1980.
- REED, E.: *Woman's evolution: from matriarchal clan to patriarchal family*, Pathfinder Press, New York, 1977.
- RING, J.: *Modern political theory and contemporary feminism: a dialectical analysis*, State University of New York Press, Albany, 1991.

- RIVERA, M. M.: *El fraude de la igualdad: [los grandes desafíos del feminismo hoy]*, Planeta, Barcelona, 1997.
- RODRÍGUEZ MAMPASO, M. J., HIDALGO, BLANCO, E., WAGNER, C. G. (eds.): *Roles sexuales: la mujer en la historia y la cultura*, Clásicas, Madrid, 1994.
- RODRÍGUEZ, P.: *Dios nació mujer*, Ediciones B, Barcelona, 1999.
- RODRÍGUEZ, R. M.: *La seducción de la diferencia*, Víctor Orenge, Valencia, 1987.
- ROIG, M.: *El feminismo*, Salvat, Barcelona, 1984.
- ROSSER, S. V.: *Teaching science and health from a feminist perspective: a practical guide*, Pergamon Press, New York, 1986.
- SAGRERA, M.: *El mito de la maternidad en la lucha contra el patriarcado*, Rodolfo Alonso, Buenos Aires, 1972.
- SAU, V.: *Ser mujer, el fin de una imagen tradicional*, Icaria, Barcelona, 1986.
- SAWICK, J.: *Disciplining Foucault: feminism power and the body*, Routledge, New York, 1991.
- SCHILLING, S.: *Die schlangenfrau: über matriachale symbolik weiblicher identität und ihre aufhebung in mythologie, märchen, sage und literatur*, Materialis, Frankfurt, 1987.
- SEIGFRIED, Ch. H.: *Pragmatism and feminism: reweaving the social fabric*, The University of Chicago Press, Chicago; London, 1996.
- SHANLEY, M. L., NARAYAN, U. (eds.): *Reconstructing political theory: feminist perspectives*, Polity, Oxford, 1997.
- SHOWERMAN, G.: *The great mother of the gods*, Argonaut, Chicago, 1969.
- SPANIER, B. B.: *Im/partial science: gender ideology in molecular biology*, Indiana University Press, Bloomington; Indianapolis, 1995.
- SPRENGNETH, M.: *The spectral mother: Freud, feminism, and psychoanalysis*, Cornell University Press, Ithaca; London, 1990.
- SUÁREZ LLANOS, M. L.: *Teoría feminista, política y derecho*, Dykinson, Madrid, 2002.

- SYDIE, R. A.: *Natural women, cultured men: Feminist perspective on Sociological Theory*, Open University Press, Milton Keynes, 1987.
- THURÉN, B. M.: *El poder generizado: el desarrollo de la antropología feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993.
- TOMMASI, W.: *Filósofos y mujeres: la diferencia sexual en la historia de la filosofía*, Narcea, Madrid, 2002.
- TUANA, N., MORGEN, S. (eds.): *Engendering rationalities*, State University of New York Press, Albany, 2001.
- TUANA, N., MORGEN, S. (eds.): *Engendering rationalities*, State University of New York Press, Albany, 2001.
- VALCÁRCEL, A.: *Sexo y filosofía: sobre mujer y poder*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- VALLE, T., del: *Andamios para una nueva ciudad: lecturas desde la antropología*, Cátedra, Madrid, 1997.
- WEINBAUM, B.: *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1984.
- WEIR, A.: *Sacrificial logics: feminist theory and the critique of identity*, Routledge, New York; London, 1996.
- WHITMONT, E. C.: *Return of the goddess*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983.
- WOLLSTONECRAFT, M.: *Vindicación de los derechos de la mujer*, Cátedra: Instituto de la Mujer, Madrid, 1994.
- YOUNG, I. M.: *Intersecting voices: dilemmas of gender, political philosophy and policy*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- YOUNG, I. M.: *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
- ZMROCZEK, C., MAHONY, P. (eds.): *Women and social class: international feminist perspectives*, UCL Press, London, 1999.

SOBRE CREATIVIDAD Y ALTERACIONES MENTALES

- ALONSO FERNÁNDEZ, F.: *El talento creador: Rasgos y perfiles del genio*, Temas de hoy, Madrid, 1996.
- ALONSO FERNÁNDEZ, F.: *Psicopatología y creatividad*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1984.

- ANDRE-CARRAZ, D.: *L'expérience intérieure d'Antonin Artaud*, Le Cherche Midi, Paris, 1973.
- ANDREOLI, V.: *El lenguaje gráfico de la locura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- ANZIEU, D. (dir.): *Psychanalyse du génie créateur*, Dunod, Paris, 1974.
- ANZIEU, D.: *Le corps de l'oeuvre. Essai psychanalytique sur le travail créateur*, Gallimard, Paris, 1981.
- ARISTÓTELES: *El hombre de genio y la melancolía*, Sirmio, Barcelona, 1996.
- ASTRUC, L.: *Créativité et sciences humaines: intégration d'une structure créatrice dans la psychologie, la recherche scientifique et la psychopathologie*, Maloine, Paris, 1970.
- BART, B. J.: *Flaubert*, Syracuse University Press, New York, 1967.
- BATAILLE, G.: *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1989.
- BENOIT, J. C. (dir.): *Créativité et guérison*, L'expansion Scientifique Française, Paris, 1969.
- BERDAIEFF, N.: *L'Esprit de Dostoïevski*, Stock, Paris, 1974.
- BONNAFOUX, P.: *Van Gogh, le soleil en face*, Gallimard, Paris, 1987.
- BOREL, J.: *Génie et folie de J. J. Rousseau*, José Corti, Paris, 1966.
- BOTTAI, T., BADEL, F., POUGET, R.: "Schumann, Van Gogh...Différence entre musique et peinture face aux troubles mentaux", *Nervure*, V, 3, 1992, 51-56.
- BOURGEOIS, M.: "Génie, création et psychopathologie: quelques travaux récents", *Confrontations Psychiatriques*, 32, 1992, 245-256.
- BOURGEOIS, M.: "Psychopathologie et psychobiogénèse du génie et de la créativité", *Anales Medico-Psychologiques*, 151, 5, 1993, 408-415.
- BRETON, A.: *La llave de los campos*, Ayuso, Madrid, 1976.
- BRETON, A.: *Manifiesto del surrealismo*, Labor, Cerdanyola (Barcelona), 1985.
- BRETON, A.: *Nadja*, Cátedra, Madrid, 1997.
- BROUSTRA, J.: *Expression et psychose*, ESF, Paris, 1987.
- CABANNE, P.: *Van Gogh*, Aimery Somogy, Paris, 1961.

- CARCOT, J. M., RICHER, P.: *Los endemoniados en el arte*, Ediciones del lunar, Jaén, 2000.
- CASTELLÓ TARRIDA, A.: *El límite superior: aspectos psicopedagógicos de la excepcionalidad intelectual*, Pirámide, Madrid, 1990.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J.: "L'idéal du moi et la sublimation dans le processus créateur", *Revue Française de Psychanalyse* ("essais sur l'idéal du moi, contribution à l'étude de la 'maladie d'idéalité'"), 37, 5-6, 1973, 831-874.
- COCTEAU, J.(et. al.): *Petits maîtres de la folie*, Lausana, 1961.
- CRESSY, D.: "Le génie et la folie de Frédéric Nietzsche", *Nervure*, VII, 4, 1994, 44-47.
- CURTISS, S.: *Genie: A psycholinguistic study of a modern-day "Wild Child"*, Academic Press, New York, 1977.
- CYRULNIK, B.: *Sous le signe du lien*, Hachette, Paris, 1989.
- DALÍ, S.: *Diario de un genio*, Tusquets, Barcelona, 1996.
- DALÍ, S.: *La vida secreta de Salvador Dalí*, Empúries (Barcelona), 1994.
- DE M'UZAN, M.: *Del arte a la muerte*, Icaria, Barcelona, 1978.
- DELAY, J.: *Névrose et création*. Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française. Comptes rendus, Masson, Paris, 1954.
- DELBOURG, P.: *Les désemparés, 53 portraits d'écrivains*, Le Castor Astral, Paris, 1996.
- DESTAING, F.: *La Souffrance et le génie*, Presses de la cité, Paris 1980.
- DIDI-HUBERMAN, G.: *Invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*. Macula, Paris, 1982.
- DIESBACH, G, de: *Parcel Proust*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- DOITEAU Y LEROY: *La Folie de Vincent Van Gogh*, Paris, 1928.
- DURAS, M.: *Escribir*, Tusquets, Barcelona, 1994.
- EISLER, K. R.: *Léonard de Vince*, estudio psicoanalítico, PUF, Paris, 1980.

- FELMAN, S.: *La folie et la chose littéraire*, Seuil, Paris, 1978.
- FERRERO, F., JOLIAT BERG, S.: "Drogues et créativité littéraire", *Confrontations Psychiatriques*, 34, 1992, 257-278.
- FOUCAULT, M.: *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979.
- FURTH, G. M.: *El secreto mundo de los dibujos: sanar a través del arte*, Luciérnaga, Barcelona, 1992.
- GARDNER, H.: *Mentes extraordinarias: cuatro retratos para descubrir nuestra propia excepcionalidad*, Kairós, Barcelona, 1999.
- GARFIELD, P.: *La créativité onirique*, La Table ronde, Paris, 1983.
- GILLIS, A.: *Peinture d'origine: rencontres esthétique avec des enfants présentant des troubles de la communication*, Société Nouvelle Adam Biro, Paris, 1994.
- GILMAN, S. L.: *Seeing the insane: a cultural history of madness and art in the western world*, University of Nebraska Press, Lincoln; London, 1996.
- GOWAN, J. C. : *Trance, art, and creativity: a psychological analysis of the relationship between the individual ego and the numinous element in three modes-prototaxic, parataxic, and syntaxic*, Creative Education Foundation, State University College, Buffalo, 1975.
- GUYOTAT, J.: "Production délirante. Créativité et filiation", *Confrontations psychiatriques*, 34, 1992, 185-192.
- HAMILTON, I.: *En busca de J. D. Salinger*, Mondadori, Barcelona, 1988.
- HAYNAL, A.: *Depression and creativity*: International Universities Press, New York, 1985.
- HERSHMAN, D. J., LIEB, J.: *Manic depression and creativity*, Prometheus Books, New York, 1998.
- HUYGHE, R.: *Gauguin*, Daimon, Barcelona, 1966.
- HUYGHE, R.: *Van Gogh*, Daimon, Barcelona, 1966.
- JANET, P.: *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris, 1926.
- JASPERS, K.: *Allgemeine psychopathologie*, Springer-Verlag, Berlin, 1965.
- JASPERS, K.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Labor, Barcelona, 1933.

BIBLIOGRAFIA

- JOUFFROY, J. P.: *La raison de Van Gogh*, Messidor, Paris, 1990.
- KARLSON, J. L.: "Genetic, Association of Giftedness and Creativity with Schizophrenia", *Hereditas*, 66, 1970, 177-182.
- KRETSCHMER, E.: *Hombres geniales*, Labor, Cerdanyola (Barcelona), 1954.
- KRIS, E.: *Psychanalyse de l'art*, PUF, Paris, 1978.
- LAMBOTTE, M. C.: "Du génie: une structure psychique particulière?", *Nervure*, VII, 1994, H. S., 43-48.
- LAMBOTTE, M. C.: *Le discours mélancolique*, Economica, Paris, 1993.
- LEMAINE, G., MATALON, B.: *Hommes supérieurs, hommes inférieurs? La controverse sur l'hérédité de l'intelligence*, Armand Colin, Paris, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C.: "Mythe et musique", *Le Magazine Littéraire*, 311, 1993, 41-45.
- MAUPASSANT, G., de: *Lettre d'un fou*, Le Castor Astral, Paris, 1993.
- MIJOLLA, A., de: *Los visitantes del yo*, Tecnipublicaciones, Madrid, 1986.
- MILNER, M.: *L'inconscient et la peinture*, PUF, Paris, 1976.
- MINKOWSKA, F.: *De Van Gogh et Seurat aux dessins d'enfants*, Catalogue expos. Musée pédagogique, Paris, 1949.
- MINKOWSKA, F.: "La Constitution épileptoïde et ses rapports avec la structure de l'épilepsie essentielle" *Recueil de travaux offert au Prof. Bruchanski*, 1946.
- MINKOWSKA, F.: *Van Gogh, sa vie, sa maladie et son oeuvre*, Presses du Temps présent, Paris, 1963.
- MINKOWSKI, E. *Vers une cosmologie*, Aubier, Paris, 1936.
- MORAND, P.: *L'art de mourir*, L'Esprit du Temps, Burdeos, 1992.
- MOREL, D.: *Porter un talent, porter un symptôme. Les familles créatrices*, Éd. Universitaires, Bruselas, 1988.
- MOSER, E.: *Wir Schöpfer*, Aristarch AG, Memmingen, 1982.
- NETTLE, D.: *Strong imagination: madness, creativity and human nature*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

- NORDAU, M.: *Psico-fisiología del genio y del talento*, Daniel Jorro, Madrid, 1910.
- OBLER, L. K., FEIN, D. : *The exceptional: neuropsychology of talent and special abilities*, The Guilford Press, New York, 1988.
- OSTWALD, P. F.: *Schumann: music and madness*, V. Gollancz, London, 1985.
- OURY, J.: *Création et schizophrénie*, Galilée, Paris, 1989.
- PANIZZA, O.: *Génie et folie*, Ludd, Paris, 1993.
- PAWEL, E.: *Franz Kafka ou le cauchemar de la raison*, Seuil, Paris, 1988.
- PERKINS, D. N. : *Las obras de la mente*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1988.
- PESET, J. L.: *Genio y desorde*, Cuatro.ediciones, Valladolid, 1999.
- POROT, D.: *Van Gogh ou le Hollandais volant*, Geigy, Printel, Paris, 1989.
- PRINZHORN, H.: *Artistry of the mentally ill: a contribution to the psychology and psychopathology of configuration*, Springer-Verlag, New York, 1972.
- PRINZHORN, H.: *Expressions de la folie*, Gallimard, Paris, 1984.
- RICHARDS, R. L., KINNY, D. K., LUNDE, I., BENET, M. y cols., "Creativity in manic-depressives, cyclothymes, their normal first degree relatives, and control subjects", *J. Abnorm. Psychol.*, 97 1988, 281-288.
- ROUART, J. M.: "L'angoisse de l'écrivain", en *Anxiété et littérature*, Substantia, 1986.
- ROUGEMONT, T.: "Thérapeutique par l'expression, ou quand on a tout dit, tout reste à dire", *Confrontations psychiatriques*, 34,1992, 225-244.
- SANDBLOM, Ph.: *Enfermedad y creación: cómo influye la enfermedad en la literatura, la pintura y la música*, Fondo de Cultura Económica, México 1995.
- SCHELER, M.: *Le saint, le génie, le héros*, Emmanuel Vitte, Paris, 1958
- SEERIEUX, P., CAPGRAS, J.: *Les folies raisonnantes*, Félix Alcan, Paris, 1893.
- SEGOND, J.: *Le problème du génie*, Flammarion, Paris, 1930.

BIBLIOGRAFIA

- SIMONTON, D.: *Genius, creativity, and Leadership: Historiometric Inquiries*, Harvard University Press, Cambridge, 1984.
- SOLLERS, P.: *La escritura y la experiencia de los límites*, Pre-textos, Valencia, 1977.
- STRICKER, R.: *Robert Schumann, le musicien et la folie*, Gallimard, Paris, 1984.
- STYRON, W.: *Tendidos en la oscuridad*, Plaza y Janés, Barcelona, 1983.
- VAZEILLES, D.: *Los chamanes*, Desclee de Brouwer, Vizcaya, 1995.
- VEIL, C.: "La guérison annule-t-elle la créativité?", en *Créativité et guérison*, L'Expansion Scientifique Francaise, Paris, 1969.
- VIGOUROUX, R.: *La fábrica de lo bello*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1996.
- VOLMART, R.: *L'art psychopathologique*, PUF, Paris, 1956.
- WALTHER, I. F.: *Vincent Van Gogh*, Benedikt, Taschen, 1989.
- WIDLOCHER, D.: *Les logiques de la dépression*, Fayard, Paris, 1983.
- WINNICOTT, D. W.: *Realidad y juego*, Gedisa, Barcelona, 1982.
- ZITO LEMA, V.: *Conversaciones con Enrique Pichón Rivière sobre el arte y la locura*, Ediciones Cinco, Buenos Aires, 1989.