

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES**

**ZARAGOZA**

**LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA**

*La esquizofrenia de la sociedad occidental contemporánea*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN PSICOLOGIA

PRESENTA:

Alejandro Chavarria Rojo

Jurado:

Director de Tesis: Lic. Manuel A. Morales Luna

Lic. Patricia Palacios Castañón

Lic. Germán Gómez Pérez

Mtra. Raquel del Socorro Guillen Riebeling

Lic. Mario Alberto Patiño Ramírez

**MEXICO D.F. 2007**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi abuela Alfonsa

### **Agradecimientos.**

Agradezco a mis padres, les agradezco su apoyo y su cariño y el haberme enseñado a apreciar ese placer complejo que es el pensamiento.

Agradezco a Manuel Morales Luna, profesor y amigo, por haber confiado en mi criterio y por haberme proporcionado una guía lo suficientemente flexible para cometer mis propios errores y acaso aprender de ellos.

A mis amigos le agradezco su tiempo y su confianza, y a todo el que estuvo involucrado en el desarrollo de este trabajo le agradezco profundamente su interés.

En sí misma, toda idea es neutra o debería serlo;  
pero el hombre la anima,  
proyecta en ella sus llamas y sus demencias.

Emilie Cioran

## Índice

Introducción .....	6
1. El nacimiento de la civilización occidental contemporánea.....	15
1.1 <i>La cosmovisión medieval</i> .....	16
1.1.1 <i>Brujería</i> .....	20
1.1.2 <i>Alquimia</i> .....	26
1.2 <i>El mundo matriarcal</i> .....	31
1.3 <i>El advenimiento de la forma paterna</i> .....	36
1.3.1 <i>Escolástica</i> .....	37
1.3.2 <i>Las postrimerías de lo matriarcal</i> .....	44
2. La modernidad y la desacralización del mundo.....	48
2.1 <i>La época de la razón</i> .....	59
2.2 <i>El progreso o la utopía del crecimiento</i> .....	66
2.3 <i>El individualismo</i> .....	71
2.4 <i>La cultura prometeica</i> .....	76
3. El surgimiento de la sombra .....	83
3.1 <i>La sombra social</i> .....	89
3.2 <i>El universo transformado</i> .....	95
3.3 <i>El existencialismo y la crisis del sentido</i> .....	99
3.4 <i>La necesidad de la parte maldita</i> .....	105
4. La esquizofrenia de la sociedad contemporánea .....	112
4.1 <i>Del narcisismo secundario a la esquizofrenia</i> .....	124
4.1.1 <i>Los avatares del cuerpo</i> .....	136
4.1.2 <i>La pérdida de la alteridad y la fragmentación</i> .....	142
4.1.3 <i>Saturación y doble vínculo</i> .....	150
4.1.4 <i>Delirio, virtualidad e hiperrealidad</i> .....	157
4.2 <i>La esquizofrenia como oportunidad</i> .....	165
Discusión .....	170
Referencias.....	179

## Introducción

La esencia del hombre se encuentra en su capacidad intrínseca para relacionarse, el ser humano únicamente subsiste en sociedad, al abrigo de la cultura y de la retroalimentación que resulta de la interacción con sus semejantes y con su ambiente. En ese orbe relacional, el sujeto piensa y actúa de acuerdo a las opciones que le son dadas, y su albedrío lo obliga a elegir modos de comportamiento ante variadas circunstancias. En ciertas ocasiones las vías de acción del individuo no concuerdan con las prescripciones mínimas que la cultura imperante exige y se las califica entonces de anómalas. Sin embargo, la aparición de estas conductas nunca es en verdad anómala pues la sociedad es un sistema que crece y se autorregula más allá de las normas morales en turno. Cada fragmento social corresponde, de alguna forma, al funcionamiento completo del todo.

Además, lo social se nutre constantemente de lo individual y viceversa, pues ambos rubros pertenecen a sistemas que los anteceden y los abarcan. La macroestructura de lo social refleja la microestructura de lo individual y de esta dinámica se desprende el desarrollo de ambos sistemas.

La sociedad, como producto de lo humano, es susceptible a ciertos trastornos en la relación que lleva a cabo con su medio, el cual está integrado por las estructuras institucionales que la sustentan, por las personas que la reflejan y por el medio natural que la contiene. Trastornos que semejan a los acontecidos en el medio humano individual y que son formas de comportamiento que dependiendo de las normas sociales se les conceptúa como normales o anormales.

Estas formas de comportamiento a las que se hace referencia incluyen aquello que en la civilización occidental se nombra como enfermedades mentales, al respecto Thomas Szasz (2002) dice:

Lo que la gente llama en la actualidad enfermedad mental, especialmente en su contexto legal, no es un hecho sino una estrategia; no es una condición sino una política; en

resumen, no es una enfermedad que posee el supuesto paciente, sino una decisión que toman aquellos que le llaman enfermo mental acerca de cómo actuar con respecto a él, le guste o no. (p. 113)

Si la sociedad es en esencia humana y está formada por acuerdos y relaciones que son característicamente humanos, es probable que pueda presentar, en su estructura interna, signos semejantes a los observados en comportamientos humanos, e incluso se podría hablar de una personalidad social y por consecuencia de una patología social, por usar algún termino.

Un ejemplo claro de esto se encuentra en el trabajo de Erich Fromm, él habla sobre el concepto de carácter social y dice:

¿Qué se entiende por carácter social? me refiero, con ese concepto, al núcleo de la estructura de carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura, a diferencia de carácter individual, que es diferente en cada uno de los individuos pertenecientes a la misma cultura. (Fromm, 2004, p. 71)

El carácter social, tal como plantea Fromm se refiere a un conjunto de actitudes y comportamientos que trazan formas de socialización y que sirven para el mejor funcionamiento de una sociedad cualquiera, estos comportamientos estarán precedidos por los medios de producción adyacentes a la situación económica, y dichos comportamientos serían entonces introyectados por los sujetos pertenecientes a la sociedad en cuestión.

Así que Fromm (2004) se pregunta: ¿Puede estar enferma una sociedad?, y esta pregunta tal vez la responde en un trabajo anterior al hablar acerca del síndrome de decadencia. En su libro traducido con el título "*El corazón del hombre*" Fromm (2003) presenta tres tipos de comportamientos que él cree son inherentes a la cultura contemporánea, éstos son la necrofilia, el narcisismo y la simbiosis, es decir, la búsqueda de la muerte y la autodestrucción, la inversión libidinal hacia el yo y la dependencia desmedida o apego.



Existe una relación dialéctica entre el hombre y la sociedad, hay que repetirlo, así como la sociedad penetra al hombre a través de la introyección de la cultura, el hombre a su vez imprime su mácula en el aparato social. De esta forma la correspondencia de la llamada enfermedad mental termina por convertirse en una manifestación tanto de carácter individual como del carácter social.

La pregunta es ¿cuál es la psicopatología de nuestra época? Para responder a tal pregunta es necesario remitirse a los signos de la cultura presente.

Por lo tanto, en este trabajo se pretende rastrear el desarrollo social y clarificar los signos que inducen a pensar que la sociedad pudiera ser presa de una patología con síntomas similares a la esquizofrenia, patología que fungirá como hipótesis a la anterior pregunta.

Así, el primer capítulo intenta, como si se tratara de un proceso individual, de rastrear los orígenes de la civilización occidental contemporánea. Para ello se remonta a la edad media pues se observa que esta época es poseedora de un pensamiento mágico lleno de simbolismos y de creencias irracionales. Semejante situación se hace patente en las etapas tempranas del desarrollo del hombre ya que el ser humano viene al mundo y prosigue una relación diádica con la madre en la que su identidad aun no está forjada, su libido, entonces, existe concentrada en su propia estructura psíquica precaria. Esto semeja al sistema social de la edad media, con su cosmovisión cerrada y sus límites impuestos.

El segundo capítulo indaga acerca de cómo la irrupción de la figura paterna fragmenta la relación diádica y permite al niño el desarrollo de la catexis con el mundo. El padre posteriormente instruye al niño en las reglas y fundamentos de la cosa social. La modernidad corresponde a esta etapa, en donde el ser humano se expande espacial y psíquicamente en el mundo, se separa de la madre y se convierte en una figura estructurada por lo patriarcal, se vuelve un símil de Prometeo, mito que define lo moderno, y por supuesto paga las consecuencias.

El tercer capítulo habla de la sombra y su repercusión en el ámbito social. La sombra es un arquetipo que encierra lo reprimido y lo no vislumbrado por el consciente personal. Esta

sombra engloba todos los aspectos que la sociedad rechaza y se empeña en no aceptar. Sin embargo el problema radica en que este arquetipo guarda pautas de acción benéficas para el desarrollo psíquico y siempre está tratando de revelarse al hombre por medio de la proyección. Así que si no es tomado en cuenta su irrupción en la vida consciente tenderá a manifestarse de maneras poco adecuadas para las normas que el ego está acostumbrado a seguir.

El cuarto y último capítulo retoma los elementos tratados en los capítulos anteriores para hablar sobre los factores que degeneran en la esquizofrenia social. Se caracteriza entonces a la cultura posmoderna como producto de una esquizofrenia latente cuyos elementos estructurales desatan el comportamiento aparentemente anómalo de los individuos. La sombra y un narcisismo secundario se plantean como los principales agentes de la desestructuración social, que no obstante responde, tal vez, a una forma de equilibrio del todo social.

También se debe precisar lo relacionado con el contexto cultural donde se ubicará esta investigación. No se cree pertinente hacer un análisis sólo de una cultura, que en este caso correspondería a México, porque el mundo, la civilización occidental, se encuentra en una fase nunca antes vista en donde la globalización, por no decir la colonización, ha tendido sus pseudópodos a cada rincón del planeta. Limitar este tema a solamente una nación no sería pertinente, no es posible seguir pensando que puede haber una cultura nacional cuando ésta se encuentra investida de toda una gama de valores que no surgieron de sus propias raíces. Los medios del tercer mundo pueden ser protomodernos pero sus valores, sin duda, son posmodernos, la posmodernidad se ha globalizado.

Esto no es raro, ya que a pesar de que se habla de cultura nacional lo cierto es que la cultura siempre tiene origen en lo universal, al respecto Laplantine (1979) dice: “la cultura es el conjunto de los materiales de que nos nutrimos en tanto que individuos y en tanto que sociedades, a fin de elaborar nuestras experiencias. Dichos materiales son idénticos en todas partes” (p. 43).

La universalidad de la cultura es ahora más evidente que en cualquier etapa de la historia del hombre, no se puede pensar que es menester hablar sólo de una cultura nacional, como si la nación fuera un islote tranquilo en medio de un mar turbulento. En estos tiempos al hablar del

hombre en general, se debe hacer referencia a una cultura global, a lo que aquí se ha dado por llamar civilización occidental contemporánea.

Se dice que es contemporáneo aquello que pertenece al mismo tiempo histórico, se alternará el uso de este concepto con el de la posmodernidad, la distinción entre ambos términos es meramente historiográfico. Las discrepancias se atribuyen más comúnmente a los autores que los adoptan.

La esquizofrenia como definición psiquiátrica deriva de los términos griegos *schizo* (división) y *phrenos* (mente), dicha escisión de la mente se aplica como diagnóstico a ciertos trastornos psíquicos que se apartan de la normalidad y que alteran radicalmente el funcionamiento de algunos procesos mentales, entre ellos la percepción de la realidad, la volición, las relaciones interpersonales, la relación intrapersonal y la expresión del afecto. Los síntomas predominantes suelen verse asociados a delirios, laxitud asociativa, alteraciones afectivas y conducta motriz errática o catatónica; cabe mencionar que ningún síntoma es predominante. El DSM IV especifica un criterio de seis meses para su diagnóstico y al menos un mes de síntomas de la fase activa. Se puede dividir, en base a los síntomas predominantes, en varias subclases, como paranoide y catatónica, pero el acuerdo entre estas etiquetas aun es controvertido. Antiguamente no se hacía distinción entre la esquizofrenia y las psicosis, por lo que muchos autores usados en este texto hablan indistintamente de ambos términos.

Sin embargo, este estudio contempla a la esquizofrenia como un fenómeno cuyas características y sintomatología bien pueden preceder la analogía correspondiente de la conducta esquizofrénica con el ambiente socio-cultural de la civilización actual. La conducta esquizofrénica, es decir, aquella que presenta actitudes comparables a la presentes en el trastorno de la esquizofrenia, sirve como explicación a la compleja situación que la sociedad actual transita, misma complejidad que se intentará desentrañar a lo largo de las siguientes páginas. Por lo tanto, el génesis de la conducta esquizofrénica, que también se podría llamar esquizofrenia social, será diferente al que se puede encontrar en los criterios gnoseológicos de la psiquiatría.

La esquizofrenia social es una fase en el desarrollo de la civilización occidental contemporánea, la cual inicia su camino en la temprana edad media y desemboca en la

posmodernidad. Puesto que el organismo social es análogo al humano, según criterios ya explicados, el desarrollo de la civilización se expondrá haciendo analogías con términos propios del crecimiento psíquico individual, específicamente tomados del psicoanálisis. No obstante, no se pretende seguir al pie de la letra los conceptos del psicoanálisis u otra corriente psicológica por lo que algunos términos serán adaptados al plano que se pretende estudiar, es decir, el plano social.

Si se hará sobre todo uso de aspectos filosóficos y antropológicos para describir al organismo social, y es que si bien la psicología clínica se ha encargado del estudio de la mente individual, se cree que la mente colectiva se expresa a través de su cosmovisión y su metafísica, por lo cual los aspectos recalcados constituyen lo equivalente al psiquismo a nivel colectivo. En otras palabras, la psicología que pretende estudiar el plano social, como si del individual se tratara, deberá estar atenta a la historia general de las ideas.

Por lo tanto lo concerniente a la psicología de la civilización corresponde más a los aspectos filosóficos y sociológicos que a los conceptos dictados por la psicología individual. Por ello para abordar de lleno la conducta que caracteriza a la civilización occidental, se utilizarán autores que acaso no tienen que ver directamente con la psicología pero que describen mejor el bagaje conductual de la sociedad. Este no es un estudio sociológico, es un estudio psicológico de la civilización, pero el conocimiento sociológico, se piensa, es más pertinente para ser analizado bajo una perspectiva psicológica.

Por supuesto la limitante con la que se parte es que se cuenta con pocas referencias al tema que se tratará, más aun, no hay investigaciones que contemplen este fenómeno de la forma que aquí se pretende. Por ello no se parte de un marco teórico predefinido, ni de una teoría que englobe lo aquí escrito, se espera que este trabajo sea en si sea el esbozo de un marco teórico y que pueda saldar los prejuicios con que la ciencia considera las propuestas eclécticas.

En cuanto a los términos materno y paterno, estos se refieren a la polaridad que la dialéctica identifica como la tesis y la antítesis. Dicha polaridad es recurrente aun en culturas antiguas, el Yin-Yang es un símbolo que representa esta misma dualidad inherente en las

categorías humanas, lo existente y el vacío en el pensamiento de Heraclito, Dios y el demonio en la cristiandad. De acuerdo a Heraclito la unión y lucha de contrarios es lo que da forma al universo. Materno y paterno son dos aspectos de la cosmovisión general del hombre.

Lo materno se plantea en el aspecto femenino de la polaridad en la filosofía de Baudrillard (1990) corresponde a la seducción y él mismo menciona: “Un destino recae sobre la seducción. Para la religión fue la estrategia del diablo, ya fuese bruja o amante. La seducción es siempre la del mal” (p. 9), lo que implica que lo femenino corresponde al vacío, a la oscuridad, al mal. En Jung lo femenino tiene connotaciones similares: “La autoridad mágica de lo femenino, la sabiduría y la altura espiritual que está más allá del entendimiento; lo bondadoso, protector, [...] lo secreto lo oculto, lo sombrío, el abismo, el mundo de los muertos, lo que devora, seduce y envenena, lo que provoca miedo y no permite evasión.” (p. 91)

Lo paterno en cambio corresponde a los meritos del pensamiento racional, la escisión, lo luminoso, lo frío, lo analítico, el poder, la producción, el sentido, la delimitación, la autoridad, la crueldad calculada, la venganza, la destrucción, el progreso, la guerra, lo masculino, el valor, la fuerza. Todos los adjetivos enumerados no deben, sin embargo, de tomarse de forma literal pues son sólo la metáfora de las características implícitas en cada polo de una dualidad. Una forma de categorizar los opuestos por los que se rige el pensamiento dialéctico.

Al final, se prevé que estos contrarios desembocarán en una síntesis, o sea, una superación de sus características a través de la unión y asimilación de las mismas. La unidad así formada lleva al ser, lentamente, a los pasos de una trascendencia definitiva, ya que la constante confrontación finalizará cuando el tercer elemento definitivo sea alcanzado, cuando la totalidad, en el sentido hegeliano, sea inminente.

Los términos cultura, sociedad y civilización serán, igualmente, usados constantemente. La cultura se refiere al conjunto de bienes materiales y simbólicos que median la cohesión de una sociedad, es decir, usos y costumbres, leyes, hábitos, códigos, creencias, rasgos intelectuales, materiales y espirituales, modos de vida, valores, tradiciones y derechos comunes. La palabra deriva de la acepción latina que se aplicaba al cultivo de la tierra; así, como metáfora, se uso

antiguamente para hacer referencia al cultivo del hombre. Por lo tanto, los elementos culturales son aquellos que ayudan al individuo a adaptarse y congeniar con el grupo social al que pertenece.

La sociedad, por otro lado, es el grupo de individuos que comparte una cultura común y que forma lazos relacionales con el fin de subsistir en conjunto de alguna manera, por lo cual es también el sistema de relaciones que una colectividad utiliza para desarrollar un sentido de identidad entre sus miembros. La civilización, en este contexto, es una sociedad compleja que se caracteriza por ciertas particularidades como son la vida urbana y sedentaria, un avanzado nivel económico y productivo y una división clara del trabajo. En ocasiones la palabra civilización se usa como sinónimo de cultura, pues el hombre que ha adquirido pleno dominio de los elementos culturales es también el que representa a la civilización avanzada. Pero estrictamente el término civilización designa el estadio avanzado de ciertas sociedades que se caracterizan por elementos como los ya enumerados.

Como se puede notar existe una interrelación entre estos términos, los tres se usan para hablar de aspectos complementarios del grupo social, por ello, y por razones de índole narrativo, se esgrimirán indistintamente aun sabiendo las connotaciones específicas.

Explorar, a base de una indagación puramente teórica, el desarrollo de la sociedad occidental contemporánea, para mostrar que la sociedad occidental actual está transitando por un proceso semejante a la esquizofrenia, en su estructura interna, tal es el propósito de esta tesis. Y así como en la esquizofrenia individual, la esquizofrenia social debe ser entendida como un conjunto de comportamientos simbólicos que es necesario descifrar para entender al mundo en la actualidad.

El enfoque teórico y la metodología, puesto que se trata de la explicación de un proceso, serán puramente teóricos- explicativos cuyo producto pretende ser un modelo simbólico-cultural.

Se recalca por último el hecho de que no se puede tratar este fenómeno desde el punto de vista de una sola corriente, es conveniente observar que su evolución debe ser explicada retomando diversos puntos de vista, y aunque algunos de estos pudieran parecer divergentes, sin

embargo se intentará una suerte de sincretismo necesario. Se utilizará principalmente al psicoanálisis, a la antipsiquiatría, a la teoría sistémica y a la psicología transpersonal. Por supuesto no todas sus premisas son afines, pero para el propósito de esta investigación se retomará lo que sea preciso para saldar las limitantes de cada una de estas posturas y así explicar claramente como la esquizofrenia social emerge y se desarrolla.

Así comienza este experimento teórico, que se espera concluya en un buen fin, o al menos en un fin que signifique el inicio de más trabajos en torno al tema, como todas tesis este es un ejercicio de exploración y de redacción, tal vez sea cierto que nada nuevo puede decirse, que toda novedad es una forma del olvido. A lo largo de las páginas que siguen se constatará, quizás, tal sino.

## 1. El nacimiento de la civilización occidental contemporánea.

*Estaban ambos desnudos,  
el hombre y su mujer,  
pero no se avergonzaban  
uno del otro.*

*Génesis II, 25*

La civilización occidental, tal como se le conoce en la actualidad, tiene bases estructurales en aquella época anterior al dominio de la razón y de la ciencia. En su desarrollo esos años constituyen un periodo de gestación en que, al igual que en el caso de los individuos, la sociedad necesitó una cosmovisión que le permitiera a su gran confusión un descanso largo y una certidumbre indispensable.

Esta sociedad naciente estará caracterizada por una singular manera de interactuar con el mundo, lo hará de manera sumisa pero también descubrirá a través de esa sumisión que su papel en el universo tiene que ver con el todo preponderante, es decir, sabrá de manera no racional que todo tiene relación con ella y viceversa, y que su rol en el mundo está precedido por una naturaleza de la que es parte. La percepción del cosmos en estos tiempos será primordialmente orgánica y femenina porque en el principio todo es regido por lo materno y una sociedad, que nace, necesita una madre que la acompañe en el proceso.

La sociedad primitiva, que supone el medioevo, es comparable, en cuanto a su vida anímica, a un niño recién nacido, que interactúa por primera vez con el mundo exterior, al cual no conoce y al que necesita adaptarse, la necesidad de un narcisismo a ultranza es preponderante para que pueda, más tarde, extender los pseudópodos de su energía libidinal hacia un medio objetal con el que, en un principio, no interactuará de la manera como los adultos lo hacen.

Existe una visión negativa de la sociedad medieval, puesto que en ella hay mínimos resquicios de lo que actualmente se consideran atributos necesarios para una sociedad humana, tales como la libertad, la razón y el progreso. No obstante esas acusaciones sólo son válidas desde un punto de vista retrospectivo, es decir, al comparar el presente con el pasado se tiende a



minimizar la importancia de este último, pero no se toma en cuenta de que sin ese peldaño el presente y el futuro no serían posibles.

## **1.1 La cosmovisión medieval.**

Desde el punto de vista moderno la época medieval sobresale por su poca responsabilidad ante el ejercicio de la razón, por su inestabilidad moral y por su rezago técnico. Es una época que es llamada peyorativamente “Oscurantismo” aludiendo a que pareciera haber un velo sobre los ojos de las potencialidades humanas, velo que la razón más tarde correría de la faz de una sociedad que ha sido muchas veces mal entendida y sólo parcialmente revisada.

Al referirse al medioevo se encuentran descripciones como esta que ofrece H.G. Wells (citado en Hughes, 1974): “cuando Europa occidental, supersticiosa, sucia, llena de enfermedades y degenerada, azotada por las invasiones de árabes, mongoles y turcos, asustada de navegar por el océano, o de luchar sin armadura, robada, envenenada, asesinada, torturada...” (p. 57).

Además de esta degradación, también se le presenta como una época en que el ejercicio de la razón era algo vedado para la mayoría.

Los primeros siglos de la era cristiana mostraron una marcada oposición a todo conocimiento especulativo y científico, asociado con el saber pagano. Las sagradas escrituras se constituyeron en la fuente principal de sabiduría, prácticamente la única necesaria a los fines de la salvación. La ciencia era un saber profano y una peligrosa distracción. (Leonardo, 1996, p.80)

Si bien esto no es falso, las visiones modernas del mundo medieval se encuentran viciadas por una actitud o bien de repudio y censura o de idealismo y exaltación. Erich Fromm (1983) hace notar la emergencia de esas dos posturas generales acerca del tema: una en que el racionalismo “Ha señalado la falta general de libertad personal, el despojo de la gran masa de población por una parte de una pequeña minoría y el predominio de la superstición y la ignorancia” (p. 62), sin duda a esta postura pertenecen los discursos que observan la barbarie

política, económica e ideológica del periodo referido; en la otra postura en cambio “la Edad Media ha sido idealizada, sobre todo por los filósofos reaccionarios , y en ciertos casos también por algunos críticos progresistas del capitalismo” (p. 62).

Fromm propone que ambas posturas representan dos realidades de un mismo panorama, es decir, que ambas son correctas, el problema surge cuando una prevalece sobre la otra, cuando una definición pretende abarcar todo el fenómeno explicativo. Es necesario hacer notar que las apreciaciones de Fromm pertenecen en su mayor parte a un punto de vista político - económico, más adelante él habla sobre la libertad individual, lo cual será retomado, pero no se ocupa de la cosmovisión de este periodo.

De alguna forma la cosmovisión de la edad media ha sido superada a las creencias religiosas de la iglesia prevaleciente, es decir, al cristianismo, que ya había cobrado fuerza y era la potencia ideológica hegemónica, pero esto sólo en apariencia. Así Alexandre Koyré (1984) dice:

La edad media ha conocido una época de barbarie profunda, barbarie política, económica e intelectual –época que se extiende poco más o menos desde el siglo VI hasta el XI- pero ha conocido una época de vida intelectual y artística de una intensidad sin igual –que se extiende desde el siglo XI hasta el XIV (inclusive), a la que debemos, entre otras cosas, el arte gótico y la filosofía escolástica. (p.16)

Con Koyré se puede ver cuan difícil es la defensa acerca de la existencia de un pensamiento sistematizado en el medioevo, antes de admitir que hay un periodo fructífero en ciertas doctrinas filosóficas él mismo llama “barbarie” al momento inmediato anterior. Hay que recordar que la edad media se delimita clásicamente como el lapso de tiempo entre la caída del imperio romano de occidente (476 d.c.) y la conquista de Constantinopla por los turcos (1453 d.c.), son casi mil años que aparecen oscuros en la mente de quien se da a la tarea de concebirlos.

Ante la delimitación temporal cabe hacer un paréntesis para resaltar que el periodo entre estos dos puntos (476 y 1453) no debe ser tajante, Fromm (1983) menciona que:

La edad media no acabó de repente en un determinado momento [...] Todas las fuerzas económicas y sociales que caracterizan a la sociedad moderna ya se habían desarrollado en el seno de la sociedad medieval de los XII, XIII y XIV. (p. 63)

Por lo tanto, el que esta era esté ubicada entre los años antes mencionados únicamente debe ser tomado como una herramienta útil, más no precisa, para tener un punto de vista que permita hacer más asequible el ejercicio mental que supone tratar de interpretar la cosmovisión correspondiente a dicho período.

Volviendo a lo que propone Koyré (1984) se observa que para él la cúspide de un desarrollo más o menos tortuoso, en la época tratada culmina y se engrandece con el pensamiento perteneciente a la escolástica. La escolástica, que abarca gran parte de la vida intelectual de la edad media, cimentó sus principios en las enseñanzas de las sagradas escrituras y, en una curiosa combinación, las imbuyó del pensamiento Aristotélico, en su mayor parte, y Platónico, en lo que se podría considerar una especie de renacimiento a través de las traducciones hechas por los filósofos árabes. En esta doctrina la explicación del cosmos ya está dada, Dios está inmerso en todo, lo que queda son las reflexiones acerca de los actos del creador.

Si bien la escolástica es el pensamiento aceptado por la clase dominante, sería demasiado superficial afirmar que éste formaba la cosmovisión completa del hombre de aquel tiempo.

La vida cotidiana del hombre, en la época medieval, va más allá de las enseñanzas de la Biblia, de hecho se puede afirmar que ésta únicamente era conocida parcialmente y sólo algunos de sus preceptos eran populares, el cristianismo como dice Hughes (1974) “Probablemente no hubiese pasado de ser una secta judía de menor importancia en el oriente próximo” (p. 41), ya que al haber otras religiones más antiguas habría sido absorbida por las mismas. Pero el cristianismo triunfó como religión a causa de su enorme flexibilidad, en sus inicios, “su prodigiosa energía unió a los disgregados cristianos en una poderosa iglesia que incluyó tanto a judíos como a gentiles. Asimiló las tendencias filosóficas helénicas, la conducta judía y la genial organización romana” (Hughes, 1974, p.41). El cristianismo habló de redención y de salvación, y

convirtió a todo el que lo deseara, además se adaptó fácilmente a las ideas predominantes y las ajustó a su propia ideología.

Así que el cristianismo sobrevivió gracias a su maravillosa capacidad de asimilación y adaptación, sin embargo, en los pueblos europeos, durante el medioevo, el cristianismo significó una intrusión y lejos de ser una religión de misericordia, se mudó en un dogma de prohibición, así surgieron, o más bien se transformaron, muchos cultos paganos que hasta ese momento cubrían las cuotas de religiosidad ineludibles.

Se pueden identificar entonces dos tendencias de pensamiento, una “oficial” que incluye a la escolástica y sus enseñanzas de aristotelismo y platonismo adaptados a las sagradas escrituras, y otra tendencia que es el pensamiento “cotidiano”, que, se mostrará, era imperante aunque rara vez sea tomado en cuenta. A este último tipo de pensamiento corresponden los ritos de brujería y el culto a figuras arcaicas de dioses anteriores. Y aun se puede hablar de otro tipo de pensamiento que se lleva a cabo de manera oficial pero con una cosmovisión más adecuada al pensamiento cotidiano, esto es la protociencia conocida como Alquimia. Juntos, escolástica, alquimia y brujería formarán, a pesar de sus discordancias, la cosmovisión de la edad media.

La importancia de estas tendencias es que muestran dos formas de relacionarse socialmente, una forma patriarcal correspondiente a la escolástica y una forma matriarcal a la que pertenecen la alquimia y la brujería. En el crecimiento del neonato estas visiones están mediadas por las figuras del padre y la madre cuyos esfuerzos se orientan, en el mejor de los casos, hacia la consecución de un ser humano que haya asimilado en su ser tanto lo femenino como lo masculino y que pueda mantener un equilibrio psíquico que le permita conocerse a sí mismo y, por lo tanto, a lo que lo rodea.

En esta primera etapa del crecimiento de la sociedad, por lo anteriormente dicho, existe una preponderancia de los valores femeninos que se encargarán de mantener a la nueva sociedad en un ambiente psíquico seguro con respuestas inmediatas a sus cuestiones y con una permisividad sobre el comportamiento narcisista que pocas veces se volverá a advertir (esto aun

es observable en culturas que han crecido con relativa independencia del desarrollo de la civilización occidental).

Como se dijo, la brujería y la alquimia forman lo femenino en la edad media y las cosmovisiones que cada una provee serán el material con el que el hombre de la época se verá identificado, con el cual comenzará su desarrollo a nivel de sociedad, por eso conviene analizarlas primero y ejemplificar con ellas como inicia su derrotero la sociedad occidental contemporánea.

### **1.1.1 Brujería.**

La edad media presenció el asentamiento de una nueva religión en el imaginario popular y su historia va de la mano con la resistencia de las antiguas costumbres que aun prevalecían y que eran aparentemente antagónicas a las de la cristiandad.

El cristianismo tuvo, antes de afianzar su dominio, que lidiar con la primacía de muchas otras creencias que habían sobrevivido de ritos antiguos. A pesar de que el cristianismo tuvo un principio envidiable y una forma de asimilación, de las antiguas creencias, brillante, Gibbon (citado en Hughes, 1974) hace notar que “El espíritu de la antigüedad estuvo tan mezclado, que las naciones, prestaron más atención a las diferencias que a las semejanzas de sus cultos religiosos” (p. 44).

La iglesia cristiana tuvo que lidiar con los problemas de los paralelismos que la gente encontraba entre sus cultos y los cultos antiguos, pero gracias a su sentido de asimilación “el proceso tuvo dos aspectos: una inclusión de las doctrinas mediterráneas a las suyas propias, y una guerrilla, a menudo terminada en compromiso, con los cultos locales” (Hughes, 1974, p. 45).

Apunta Hughes (1974): “Hasta la llegada del cristianismo, los dioses de cualquier cultura derrotada, si no se les olvidaba, eran incorporados, en seguida, al panteón” (p. 47). El problema que tuvo esta religión en la incorporación de otras deidades fue que su religión era monoteísta, no

podía darse el lujo de incorporar a los nuevos dioses a las tradiciones de sus relatos mitológicos, puesto que estos ya estaban prescritos y no eran flexibles, en ese caso, a la intromisión de nuevos cultos. Sin embargo, la solución fue sencilla, los nuevos dioses se convirtieron en santos o diablos.

“En el mediterráneo, la práctica más común fue la de santificar las ninfas del lugar, los elementos y las manifestaciones locales de los dioses del Olimpo” (Hughes, 1974, p. 48). Así la comunidad campesina aceptó de buena gana la medida tomada por la iglesia y sus divinidades quedaron relativamente intactas en una forma subliminal, aunque superficialmente sus nombres y formas cambiaran.

Pero esto solamente fue posible en el mediterráneo, mientras que en el norte de Europa el cambio no fue tan sutil, hubo más resistencia, había costumbres muy arraigadas que no se podían sustituir de manera tan sencilla.

La razón es simple, mientras que en la cultura del mediterráneo las prácticas religiosas eran las heredadas por Egipto, Grecia y demás culturas del cercano oriente, “en Gran Bretaña, norte de Francia y Alemania las tradiciones mágicas [del cercano oriente] no llegaron a ser tan fuertes” (Hughes, 1974, p.49). El hecho es que al cristianismo se le facilitó la conquista ideológica de estos territorios (en el mediterráneo) porque él mismo provenía, y tenía aun fuertes raíces, de religiones ancestrales del cercano oriente y si estas tradiciones estaban arraigadas en el mediterráneo entonces el cambio significó simplemente una adaptación de formas. No fue así en el norte de Europa en donde el cambio correspondía a una verdadera invasión.

En el norte de Europa este era el panorama:

Las viejas prácticas paleolíticas de la fertilidad –en particular las que incluían el totemismo animal- fueron más populares. La magia que en esta etapa cultural estaba asociada al matriarcado –algunas veces también al patriarcado- había sido reforzada por el mágico sistema realizado en las altas latitudes del norte, en especial por lo lapones (Hughes, 1974, p. 49)

El trabajo de los misioneros cristianos se topó con esta desventaja y solamente pudo hacer su trabajo de conversión a medias, muchas veces los medios para este propósito eran únicamente políticos y como dice Hughes (1974): “las casas reales podían ser cristianas, pero sus súbditos eran paganos” (p. 50).

La brujería en ese entonces se asentó como una importante religión pagana, como la persistencia de varias religiones ancestrales, relacionadas con ritos paleolíticos encaminados hacia la fertilidad y el entendimiento de las fuerzas naturales.

Édouard Brasey (1999) dice: “La magia estaba ligada al culto de las fuerzas primarias que actúan en el universo y de los espíritus de la naturaleza que evolucionan en los elementos” (p. 11).

Las deidades del bosque eran naturalmente una comparación tácita entre el efluvio vital, que representa la naturaleza, y las concepciones animistas de los moradores de aquellos lugares. Hughes (1974) defiende esta idea y pone un ejemplo: “El culto a los árboles fue una forma muy extendida de animismo en el paleolítico y en el neolítico” (p. 46), el mismo culto a los árboles que persistió en las practicas de la brujería.

Sobre este tipo de animismo Brasey (1999) continúa diciendo:

En las plantas y raíces que ofrecía la tierra se ocultaba remedio naturales notablemente eficaces, pero también venenos fulminantes. Los animales más corrientes [...] no eran simples seres vivos, sino espíritus familiares, a menudo demoníacos, venidos a prestar su ayuda mágica a los que eran capaces de comprender su lenguaje. (pp. 11-12)

La importancia del bosque en esta época es digna de notarse ya que el bosque remite a la naturaleza madre, creadora y dadora de beneficios, pero también misteriosa y mortal cuando se lo propone. Del bosque se desprenden todos esos seres pertenecientes al mundo feérico, ondinas en

los lagos, driadas en los árboles, gnomos en las montañas, que a pesar de tener un origen explicable, no dejan de ser parte del imaginario popular de una época tan rica en simbolismos.

Además de ser una ancestral forma de relacionarse con la naturaleza, la existencia de la brujería y demás cultos paganos cobraron una faceta como protesta política, fueron el modo de no aceptar al invasor cristiano que vino con un Dios extraño y que por la fuerza pretendió imponerlo.

Dice Brasey (1999): “La participación regular y activa en el Sabat o aquelarre era una de las principales obligaciones de los discípulos del diablo, no hay brujas sin aquelarre, y no hay aquelarre sin brujas” (p. 53).

El aquelarre, como es sabido, es la reunión de las brujas, en el que se cometían excesos y se pactaba con el diablo, el Sabat de las brujas deriva de “Sabasio, es decir, Baco, y [...] de los Sabazia, a saber, los misterios dionisiacos de Trasia” (Brasey, 1999, p. 53), de ahí su carácter orgiástico.

Sobre esto Brasey (1999) sigue diciendo: “Sus fieles [...] no seguían preceptos inmorales; lo único era que sus ceremonias iniciativas comprendían orgías y ritos que representaban la travesía de las tinieblas infernales” (p. 53).

De hecho la representación del dios cornudo, centro del aquelarre, es una figura antiquísima que poco tiene que ver con el diablo, al que comúnmente se le asocia, al respecto Hughes (1974) menciona:

La primera representación antropomórfica que el hombre adopta es, quizá, la de la figura con cuernos, una cabeza de venado en apariencia danzando [...] Por supuesto, el dios de los cuernos apareció con menos vello y con más esplendor en las primeras civilizaciones. En Mesopotamia, y durante un largo periodo de tiempo, el número de cuernos significó la mayor o menor importancia del Dios. (p. 51)



La evolución de este dios con cuernos alcanza su máximo simbolismo en la cultura griega que la retoma con el nombre de Pan. “Pan, la manifestación local griega que condensaba en sus mitos el tema del culto fálico de los primeros tiempos y los misterios del compromiso grecorromano, se tocaba con su cornamenta” (Hughes 1974, p. 51)

Como una figura fálica, el dios cornudo representa la fertilidad masculina y la figura de Pan, sobre todo, está asociada al espíritu de la naturaleza, así que la representación del aquelarre no tiene que ver con un culto premeditado al Diablo, como lo concibe la religión cristiana, sino que perfila la supervivencia de un culto ancestral a la fertilidad y a las figuras que atraían esta facultad hacia los hombres y mujeres y, lo que era más importante, sobre las tierras de cultivo que necesitaban ese toque de crecimiento que, en el imaginario popular, sólo era posible darlo a través de la comunión con estas figuras fálicas.

La comparación que hace la iglesia del dios fálico y la figura del Diablo es digna de reconocerse ya que el cristianismo es una religión fundada en el ascetismo, es decir, en la medida y el control de los instintos. Lo mundano era visto como el dominio del diablo “Puesto que el diablo fue creado por Dios como un ángel, que “fue precipitado a tierra” surgió también de la divinidad y se transformó en “Señor de este mundo” (Jung, 2003, p. 283).

El diablo como el señor de este mundo representa a la carne y todos sus atributos, las pasiones que contribuyen al hombre al acercamiento a su humanidad. Pero la iglesia buscaba exactamente lo contrario pues su ideal era divino y lo mundano era, por lo tanto, execrable. Así, la figura fálica del dios cornudo se convirtió rápidamente y por su familiaridad con lo carnal en otra representación de la figura del diablo, la cual sobrevive hasta estos días.

El trasfondo político – religioso del aquelarre lo constituyen sus constantes promesas de blasfemias en contra de los ritos católicos. Brasey (1999) menciona: “Aun cuando el diablo estuviera ausente, es seguro que los aquelarres incluían esas misas negras, durante las cuales los oficiantes actuaban a la inversa de los cánones litúrgicos cristianos, proferían blasfemias y escarnecían los sacramentos” (p. 62).

Para entender este carácter del aquelarre es necesario volver a hacer la aclaración: el cristianismo fue una religión impuesta a la fuerza y trató de sustituir los antiguos ritos, que incluían figuras divinas atávicas, con sus propias creencias y costumbres que poco tenían que ver con el medio al que se enfrentaban en el norte de Europa.

Cuando los campesinos realizaban estos aquelarres y ridiculizaban los sacramentos cristianos sucedía más bien la puesta en escena de una protesta generalizada en contra de un culto que pretendía ser impuesto a través del poder y la represión, en forma de diversas prohibiciones.

En este contexto, Satanás, el viejo dios de los aquelarres, se convirtió en el símbolo de la resistencia activa contra un orden tiránico, y de la libertad y la felicidad del pecado. Si Dios se ponía del lado de los poderosos, los humildes no tenían más que recurrir a Satanás, el ángel negro y rebelde. (Brasey 1999, p. 63)

Lo que es más, Brasey (1999) ve en la figura de la bruja, en la forma de la orgía, a aquella “ciudadana” que participaría en la toma de la Bastilla. El dios cornudo es el dios de los oprimidos, El retorno del Sabat como dicen Alleu y Donteville (Citados en Brasey, 1999) ha precedido siempre a las revoluciones.

Por lo demás, el culto de las brujas comprende gran variedad de ritos y liturgias que simbolizan la comunión del hombre y la naturaleza, de ahí los seres míticos de los que se auxiliaban, todos ellos representaban una parte del mundo natural. Y también las diversas costumbres que se adjudicaban el poder se sanar, hechizar y maldecir, puesto que formaban parte de una visión orgánica del mundo en la que todo estaba concatenado a través de alguna conexión invisible.

Pero el carácter profano que vieron en estos ritos los padres de la iglesia, y luego también los reformadores, convirtieron a este conjunto de religiones en un blanco de injurias y atropellos, cuyos momentos más crueles se encuentra en el perjuicio de la santa inquisición y en las, ya famosas, cazas de brujas.

Aun así la conformación básica de este tipo de ritos no desapareció y aun en la actualidad sobreviven algunos de estos rituales, aunque de manera un tanto vedada y más acorde a las prescripciones de la cultura imperante.

### **1.1.2 Alquimia.**

En cuanto al tema de la alquimia, el antiquísimo arte de la *Khemeia* de acuerdo a Asimov (2000), tiene sus orígenes en el antiguo Egipto y fue utilizado, en un inicio, en cuestiones prácticas religiosas, en aquel entonces en el embalsamamiento y conservación de los cuerpos humanos. Después se adoptó su uso en la Grecia antigua y, combinada con nociones aceptadas sobre la composición de la materia, se dedujo la posibilidad de transmutar los metales a otros si las cantidades de sus componentes fueran alteradas para semejar el material al que se pretendía llegar.

Durante la edad media, como ya se menciono, los árabes se ocuparon de rescatar una parte significativa de las enseñanzas griegas, y así como revivieron los diferentes saberes acumulados por esta civilización, también rescataron del olvido la antigua practica mística y fue así como según Asimov (2000) *khemeia* se convirtió en *al-kimiya*, siendo *al*, el prefijo correspondiente a “la”. Finalmente la palabra se adoptó en Europa como *alquimia*, y los que trabajaban en este campo eran llamados *alquimistas*” (p. 29).

¿Pero que es lo que hacia la alquimia?, existe una respuesta fácil para esta pregunta tan extensa: “es la ciencia del pretendido arte de fabricar oro” (Federmann, 1972, p. 9)

Efectivamente, los alquimistas eran conocidos por su afán por conseguir la transmutación de ciertos metales en otros más valiosos, el principio era d anteriormente explicado y el problema más grande era saber la proporción exacta de materiales que se debían mezclar para obtener derivados.

El oro en la cultura occidental, a causa de su escasez, ha sido un metal muy preciado y aunque no tenga una utilidad precisa su uso suntuario lo convierte en un símbolo de riquezas y,

por lo tanto, de poder. Aunque una más profunda revisión del significado del oro puede llevar al interesado a consideraciones tales como las que Federmann (1972) hace: “Cuando fue extraído de la tierra por primera vez, hace ya más de cinco mil años (hacia el año 3500 a. C. en Nubia) era algo sagrado; era el sol sobre la tierra, y el sol era Dios” (p. 9).

El oro cobra así dos significados totalmente opuestos, pero convergentes a un nivel superior. Primero, el oro como fuente de riqueza y poder, como instrumento mundano de la torpe avidez humana. Y segundo, como símbolo de lo divino, del sol que alimenta con su vida a los seres vivientes en esta tierra, del dios omnipotente que desde el cielo observa a sus servidores, representando a su vez un origen al que el ser humano ha de ser capaz de regresar.

En cuanto al primer significado, los alquimistas usaron sin duda su conocimiento para tratar de encontrar la forma de transmutar los metales, en especial el plomo, en oro, esta era una pretensión difícil de rechazar debido a los grandes beneficios que conllevaría dicha facultad; la fortuna, la fama, el poder y todo lo que viene acompañado con estos grandilocuentes sueños.

A pesar de haber usado un conocimiento y método que podría considerarse herético la alquimia no fue prohibida, esto por causa de la fachada de su objetivo, fue esta razón la que le permitió a los alquimistas seguir sus “experimentos” sin el temor de ser perseguidos. Aunque lo último no fue siempre cierto, por ejemplo Asimov (2000) menciona que el emperador Diocleciano, de Roma, temía un desmoronamiento de la economía, el cual ocurriría sin duda si el oro fuera fácil de fabricar, así que en la época de Zosimio, ordeno la incineración de todos los materiales que trataran la *khemeia*.

Muchos siglos duro el ejercicio de la alquimia y seria excesivo tratar de reducir la historia de esta disciplina, con todos sus autores y personajes, anécdotas, que van más allá de los límites de esta investigación. Se tratará, a causa de esta limitante, de mostrar solamente un aspecto pocas veces tomado en cuenta en la alquimia, su valor simbólico.

Berman (2001) habla así sobre la visión occidental moderna de la antigua alquimia:

Si han de creerse los textos convencionales de historia, la alquimia fue un intento de encontrar una sustancia que, cuando se agregara al plomo, transformaría éste en oro. Alternativamente, era el intento de preparar un líquido, el elixir vital, que prolongaría indefinidamente la vida. (p. 77)

Después de tal afirmación Berman (2001) alude a la insensatez de estos objetivos comparados con los objetivos planteados por la ciencia que actualmente se conoce.

Se reconoce a la alquimia como la disciplina predecesora de la química (igual que a la astrología como la predecesora de la astronomía) y se sabe que en la búsqueda de nuevas sustancias se llegaron a resultados prácticos que fueron de gran importancia, por ejemplo Asimov (2000) en su descripción de la alquimia cita varios de estos descubrimientos:

Alberto Magno describió el arsénico con tanta claridad en el transcurso de sus experimentos de alquimia, que en ocasiones se le considera como el descubridor de esta sustancia [y] [Geber] Fue el primero en describir el ácido sulfúrico, la sustancia simple más importante de las utilizadas por la industria química en la actualidad. (pp. 33-34)

Por mucho se trata a la alquimia como un pensamiento primitivo, algunas veces afortunado, perfil de lo que más tarde sería la química formal y, por lo tanto, se le ha relegado a la categoría de misticismos que tanto fastidian a los hombres de ciencia.

Berman (2001) admite la existencia de charlatanería por parte de algunos alquimistas, pero dice que “una detenida observación de los grabados sobre la alquimia de la Edad Media y del Renacimiento, tales como los coleccionados por Carl Jung, es suficiente para convencernos que esa charlatanería apenas si era la historia completa” (p. 78).

La siguiente afirmación confirma la importancia del trabajo de Jung en el desciframiento de los símbolos alquímicos:

Fue el logro de Carl Jung, quien primero descifró los símbolos de la alquimia por medio del material clínico suministrado por el análisis de los sueños, y luego sobre esta base formuló el argumento de que la alquimia era, en esencia, un mapa del inconsciente humano. (Berman, 2001 p. 78)

El trabajo de Jung se enfoca, en el caso de la alquimia, a mostrar un matiz de los conocimientos alquímicos el cual, de alguna forma, se perdió en la vorágine de la sociedad moderna. Jung propuso que la alquimia no sólo no había sido una protociencia con, únicamente, propósitos materiales, como el oro y la *lapis* filosofal, sino que su verdadera búsqueda era el conocimiento del “sí mismo” a través de los procedimientos que el ejercicio de la alquimia ofrecía a sus practicantes.

Jung ofrece en su trabajo un panorama en donde los sueños son de máxima importancia, porque a través de ellos el inconsciente se manifiesta y muestra al soñador significados ocultos que necesita o necesitará para conseguir la armonía psíquica. Lo mismo que en los sueños, en la alquimia las imágenes no deben ser tomadas literales, sino que hay que desentrañar de sus formas significados más profundos, ya que ocultan entre sus líneas información que sólo se revela al que indaga con avidez en los significantes arquetípicos.

Berman (2001) ilustra lo anteriormente dicho y menciona: “el oro del cual ellos hablaban, no era realmente oro, sino que un estado “áureo” de la mente, el estado alterado de la conciencia que supera a la persona...” (p. 84).

Sobre esto Federmann (1972) también pone varios ejemplos tal como el siguiente: “La cuadratura del círculo simboliza la gran obra, toda vez que descompone en los cuatro elementos la caótica unidad inicial, que luego integrará a su vez a estos cuatro elementos en una unidad superior” (p. 317)

Tal como lo exponen los ejemplos anteriores la alquimia está llena de simbolismos y problemas a resolver que poco tenían que ver con los que la ciencia moderna les atribuye, y que implicaban un alto nivel de discernimiento espiritual, los problemas de los que se ocupaba esta

protociencia estaban ligados al conocimiento del hombre por el hombre, tal como lo hacia la escolástica y tal como lo hacia la brujería, sólo que su método era diferente, oscuro para el lego, pero de gran riqueza.

Se debe también resaltar un aspecto que Berman (2001) observa en la practica de la alquimia: “La alquimia era en primer lugar y antes que nada, un oficio, “un misterio”... [y] Como nos dice el Génesis, la creación o modificación de la materia, el meollo de todos los oficios, es la primerísima función de Dios” (p. 87).

De esta idea Berman (2001) deriva que la alquimia, como otros oficios, tenia la función de ayudar a la tierra a dar los frutos que de ella naturalmente emanaban; como un obstetra el alquimista recibía el don de la tierra y lo ayudaba a crecer y desarrollarse, así “todos lo metales están en el proceso de convertirse en oro, [...] ellos son oro en potencia” (Berman, 2001, p. 88).

Si la afirmación hecha de que todo material viene de la madre tierra y que por ello puede convertirse en oro se traduce a un lenguaje psicológico, se amplia la visión del campo de acción de la alquimia a una forma, aunque vedada, de comprensión del fenómeno humano.

El trabajo de Jung es reconocido por estos autores, Berman y Federmann, como una revolucionaria manera de concebir el viejo mundo del oficio tratado, sin embargo Berman va más allá de la visión psicológica de la alquimia y afirma la naturaleza real del trabajo de los alquimistas.

Berman (2001) arguye:

La literatura de la alquimia registra que realmente se llegó a producir oro, y el testimonio no se puede descartar tan fácilmente. En un caso, Helvetius (Johann Friedrich Schweitzer), medico del Príncipe de Orange, fue testigo, en 1666, de una transmutación.  
(p. 90)

Así, Berman (2001) dice que la transmutación en realidad sucedió porque “El mundo en que se practicaba la alquimia no reconoció grandes diferencias entre los acontecimientos mentales y materiales” (p. 91).

Por último, Berman asevera, y esto suena contundente: “Debido a que la materia poseía conciencia, la habilidad para transformar la primera [la materia] automáticamente significaba que uno era hábil para trabajar con la última [la mente]” (p. 91).

La alquimia como proceso, se ha podido advertir, implicó la visión moderna que se tiene de ella, es decir, la búsqueda de la transmutación, pero también, y más profundamente, significó una oportunidad para los alquimistas de investigar en las inmensidades del inconsciente, y en esto la destilación de sustancias y sus efectos de alterar la conciencia ayudaron de sobremanera. Además la alquimia pertenecía a un mundo diferente, un mundo que, como la brujería sabia, estaba vivo y quizás la forma de ese mundo era diferente al actual y su forma era mutable de forma singular; los comentarios que Berman hace al respecto dejan abierta la posibilidad de que la realidad del alquimista le haya posibilitado llegar a un resultado doble, tanto en lo psíquico como en lo material, ya que la edad media se caracterizaba por una cosmovisión holista del universo en donde estos dos campos eran capaces de converger y de ser uno mismo.

## **1.2 El mundo matriarcal.**

La función institucional en el medioevo, que es la iglesia, plantea un mundo bajo un orden hasta cierto punto masculino. La brujería, por el contrario, nos muestra un mundo poblado por criaturas feéricas que se encontraban en un universo natural con el que el hombre convivía en una relación preponderantemente matriarcal. El culto a lo natural da un punto fidedigno a esta afirmación, las costumbres paganas, tan difundidas, fueron heredadas de las antiguas creencias paleolíticas acerca de la fertilidad y de la consagración hacia la naturaleza.

El cosmos en el que la alquimia y la brujería persistían era un lugar en el que las personas se relacionaban con el mundo de forma distinta a como hoy se entiende ese hecho, en aquel



tiempo todo estaba interconectado y no había espacio para que existiera algo fuera de esa red, que fundaba el cosmos entero.

En el ámbito medieval lo individual no era un tema a discusión, la libertad como producto de este concepto era en sí algo no muy claro. Fromm (1983) refiere que: “La sociedad medieval no despojaba al individuo de su libertad, porque el individuo no existía todavía; el hombre estaba aun conectado con el mundo a través de su papel social (que entonces poseía también un carácter natural)” (p. 65).

En este punto es posible comenzar con una comparación del carácter social de aquella época con el carácter personal del crecimiento psíquico estudiado por algunos autores apegados al tema del psicoanálisis.

En el primer estadio del neonato, en su primera infancia, no existe una relación establecida con el orbe que lo rodea, esta primera etapa fue nombrada por Freud como “Narcisismo primario”, en donde la carga libidinal con la que nace el niño no se encuentra aun desplegada en los objetos que forman el otro que no es él, por lo tanto dice Freud (1973 b): “la hipótesis de que en el individuo no existe desde un principio, una unidad comparable al yo, es absolutamente necesaria. El yo tiene que ser desarrollado” (p. 11).

Igor Caruso (1987) basándose en la teoría propuesta por el antropólogo Louis Bolk acerca de la neotenia y en el concepto de Adolf Portmann del útero social, dice del mismo: “comparado con los antropoides, el hombre nace en efecto demasiado pronto, y la socialización de este “nacimiento prematuro” también requiere de un “útero social” que en cierto modo lo mantiene – en comparación con las criaturas afines- en un estado innato y dependiente” (p. 37).

Para este punto de vista, el hombre a causa de su ínfima gama de instintos necesita más tiempo que los demás animales para poder interactuar con el mundo de manera más o menos segura, así, el útero social le proporciona la seguridad que necesita mientras sus capacidades sociales y biológicas se desarrollan. El narcisismo primario del que Freud habla corresponde a la etapa en donde el niño no tiene prácticamente ninguna relación libidinal con el mundo exterior.

“En realidad el desarrollo del individuo puede definirse, en términos de Freud, como la evolución desde el narcisismo absoluto hasta la capacidad para el razonamiento objetivo y para el amor al objeto” (Fromm, 2003, p.70).

La noción de que el *yo* tiene que ser desarrollado proviene de un carácter social que dicta que la individualidad, en su sentido de libertad personal, es un derecho natural inalienable, todo humano tiene este privilegio, o maleficio. El que Freud proponga el elemento del narcisismo primario como un estado primigenio del crecimiento psíquico es un acuerdo de estos tiempos, no obstante el hecho de que exista exhibe una realidad más allá de la individual.

El símil es tácito en este contexto, si la sociedad occidental, tal como se le conoce, tiene un espacio de arranque, un inicio formal en sus estructuras, este punto no son las antiguas culturas, ellas fueron en sí mismas civilizaciones con un inicio, crecimiento y declive que las ha marcado como prototipos de la civilización actual, pero su herencia, aunque no deja de ser de suma importancia, sólo es cierta en cuanto al legado cultural. La actual sociedad nació en la Edad Media y, como un neonato, tuvo que aprender a relacionarse con el mundo en el que viviría.

La sociedad medieval, igual que el recién nacido, no tiene un concepto del individuo bien cimentado, como Fromm lo hizo notar, el *yo* no existe tal como se le conoce ahora, la concepción del mundo es una idea cerrada del mismo en donde el “nosotros” predomina, siendo éste, como antes se dijo, un universo orgánico.

Respecto a lo último Berman (2001) dice: “El aspecto más llamativo de la visión del mundo medieval es su sentido de enclaustramiento, su totalidad. El hombre está en el centro del universo que, a su vez, está cercado en su esfera más externa por Dios, el Movedor Inamovible” (p. 50).

La brujería, así como la alquimia, representan a un mundo vivo, a un mundo de relaciones y de subordinación en donde nada está jerárquicamente ordenado, sino que todo existe en todo, sólo así es posible transmutar un elemento a otro, sólo así es posible usar hechizos y sortilegios

para conseguir el favor de la naturaleza. Por eso Lipovetsky (2000 b) dice que: “no existe brujería en la sociedad en que el individuo sólo existe por sí mismo” (p. 184).

Esta especie de narcisismo en que se encontraba la sociedad medieval, no es necesariamente igual a la que sucede en el individuo, pero se le asemeja. El que el exterior sea un lugar temible, digno de respeto y sumamente necesario indican que el carácter social de esta época gira en torno a una concepción limitada del mundo, y por limitado no se quiere decir pobre, más bien se hace referencia a un modelo diferente de relación con el exterior, tal vez más rica en símbolos que el actual.

El hombre que veía vida en cada río, en cada montaña, en cada suceso natural que no comprendía, de acuerdo al uso de la palabra en la actualidad, no es tan diferente del niño que no conoce el mundo, puesto que toda su energía está replegada en sí mismo. Este niño también vive en un mundo cerrado, y aunque el exterior se relacione con él, no percibe esta relación, en otras palabras, el mundo es únicamente él mismo.

Otro aspecto crucial es al que Caruso (1987) alude: “El narcisismo primario, no es el yo todavía inexistente, el que está verdaderamente investido con la pulsión amorosa, sino más bien esa unidad dual madre/hijo” (p. 42).

El neonato no percibe, esto no es posible, a la madre como un individuo aparte, sino que la concibe como parte de sí mismo, por eso Caruso utiliza el término “unidad de la díada” ya que a pesar de ser una relación dual, la de la madre y el hijo, en realidad el niño la aprecia como un contacto unilateral.

En esta relación el *yo* de la madre es también el respaldo yoico del niño, ambos forman un mismo ser en tal momento, y la madre es como un miembro que el niño utiliza para sustentarse, la catexis en aquel momento empieza a desarrollarse y la madre es el primer recipiente de la catexia que el niño pronto aprenderá a depositar en los objetos.

De nuevo, la analogía es sobreentendida. Si ha habido una madre que el hombre, como conglomerado, ha percibido siempre, esa es la naturaleza. Sheldrake (1994) dice al respecto: “Lo mismo que las madres humanas, la naturaleza siempre ha suscitado emociones ambivalentes. Es hermosa, fértil, nutriente [...] Pero también es salvaje, destructiva, desordenada, caótica” (p. 21).

La concepción de la naturaleza como madre es tan antigua como la conciencia del hombre, pues ella es quien recibe a los muertos, quien da vida a los alimentos, protege al ser humano en sus recintos y también lo despedaza con sus clamores. Ciertamente es muy difícil, sino imposible, querer concebir a la naturaleza como un ser masculino, la naturaleza siempre representará lo femenino del mundo.

La sociedad de la edad media se relaciona con la naturaleza de la forma en que un hijo se relaciona con la madre, la respeta y le teme, la ama y procura retribuirle siempre sus favores, esa es la razón de los aquelarres de los que ya se ha hablado, son ritos en los que se busca la inducción de la fertilidad, pero no como imposición sino como petición. Porque al lado femenino del mundo es imposible, por más que se quiera, tratarlo con la dinámica del poder, éste se disuelve al contacto con su forma.

También en esta línea se encuentra la alquimia, la cual no transforma deliberadamente a los materiales en oro, sino que los ayuda a crecer, puesto que ellos provienen de la tierra y tienen un potencial áureo que puede ser ayudado, más no forzado.

Se puede argumentar aun más sobre el aspecto femenino del mundo medieval, puesto que no había distinción entre la sociedad y la naturaleza en el pensamiento cotidiano el entomo medieval era un medio en donde las relaciones se llevaban a cabo con miras a la totalidad, ya que las conexiones se encontraban en todos lados; nada era separado, todo se encontraba completo, imperfecto. Jung (1973) dice que: “la mujer, por su misma naturaleza, se inclina hacia la plenitud o totalidad” (p. 46). Así el mundo medieval, profundamente emparentado con la naturaleza, es en esencia femenino, aunque la cultura oficial se alzara como forma masculina.

El pensar que la naturaleza entraña vida es característico de esta etapa histórica, pero no es una idea nueva del pensamiento, de hecho el animismo se puede rastrear hasta los primeros avatares del hombre. “Dos mil años antes, los filósofos jónicos tomaron de ella [la idea del universo animado] el sobrenombre de hilozoístas” (Schrödinger, 1999, p. 12) De manera formal, como una idea cimentada, el hilozoísmo resulta del emparentar la vida y la materia, esta doctrina griega atribuía vida a todo lo existente. El pansiquismo de la edad media va un paso más allá atribuyendo vida psíquica a lo no viviente, y cómo no hacerlo si lo no viviente no es diferente, en esencia, al hombre.

Este proceso permite vislumbrar que lo medieval se encuentra imbuido en un útero, igual que el hombre, que tiene la función de socializar. La función principal de la díada del útero social es brindar seguridad y además enseñar los principios de socialización que el sujeto necesitará para salir adelante en el mundo de afuera, así que “el narcisismo primario no es egoísmo ni amor propio, sino ya un amor microsial, que indiscutiblemente contiene también las raíces de la propia estimación” (Caruso, 1987, p. 43). Si el útero natural le brinda al individuo las herramientas potenciales para una vida biológica, el útero social hace lo mismo pero con miras a la vida social.

### **1.3 El advenimiento de la forma paterna.**

La función de la díada es sin duda de vital importancia, ya que de ella el niño se sostiene y toma la fuerza para más tarde desarrollar sus potencialidades como miembro de la especie, no obstante antes necesitará reconocer una parte que, en el campo materno, había estado velada durante algún tiempo, la cual fijará la ulterior descarga de su energía libidinal en el campo de los objetos.

En el funcionamiento normal de la díada madre-hijo, en este caso naturaleza-humanidad, interviene un elemento desencadenante del reconocimiento de lo exterior. Si bien es cierto que “Mediante los muchos golpes que recibe el narcisismo del niño, su conocimiento, cada vez mayor, del mundo exterior y sus leyes, es decir, de la “necesidad”, el hombre convierte su

narcisismo originario en “amor a los objetos” (Fromm, 2003, p. 70) la figura que impacta de manera definitiva esta disensión entre la díada y el mundo exterior es la que está representada por el padre, sea quien sea el que funja ese papel.

Caruso (1987) indica que: “Estas dos instancias de la unidad dual y por ende el hijo están en comunicación real o imaginaria con el padre presente o ausente y con ello influyen en la integración gradual del hijo en el mundo” (p. 51).

La figura paterna en el caso medieval se puede deducir de la institución predominante, de la postura de pensamiento que se consideraba oficial, es decir, de la escolástica.

La escolástica se perfila como la fuerza sustentadora del pensamiento oficial, durante la última etapa del medioevo, del siglo XI al siglo XIV, lo que constituye tres siglos de los diez que duró la edad media, y sólo surge para ser reemplazada, en el renacimiento, por la praxis y la teoría científica.

Por lo tanto, es necesario hacer mención de la escolástica porque ésta representa la figura del padre en un mundo que únicamente conocía a la forma materna.

### **1.3.1 Escolástica.**

Dice Koyré (1984):

La filosofía de la Edad Media es, en cierto modo, un descubrimiento recientísimo. Hasta hace relativamente pocos años la Edad Media se presentaba bajo los más sombríos colores: triste época en la que el espíritu humano, esclavizado por la autoridad –doble autoridad, del dogma y de Aristóteles-, se agotaba en discusiones estériles sobre problemas imaginarios. (p. 16)

La escolástica formó durante un amplio periodo el único perfil de pensamiento formal acerca del mundo, se le puede considerar la filosofía propia del medioevo ya que abarca desde

sus inicios una gran tradición que hace converger el pensamiento cristiano, es decir la premisa de que hay un dios que formó el mundo y que imprimió en él sus reglas, y una recuperación del pensamiento clásico griego, sobre todo de Aristóteles y Platón, y que se refieren a una búsqueda de la comprensión del mundo sobre la premisa antes mencionada.

Por supuesto que la tarea de enseñanza y recuperación de textos griegos no fue una labor fácil, sobre todo porque durante el poderío romano las cuestiones filosóficas quedaron hasta cierto punto arraigadas a unos pocos que las desarrollaron, y es que “el romano se interesa por las cosas prácticas: la agricultura, la arquitectura, el arte de la guerra, la política, el derecho, la moral” (Koyré, 1984, p. 18).

Los romanos, por lo tanto, no se vieron en la necesidad de traducir textos griegos, como Koyré (1984) lo refiere durante el dominio de este imperio sólo se pueden encontrar algunos pocos textos traducidos y algunos escritos que significan un pensamiento simplificado sobre problemas morales y prácticos que eran de suma importancia en esa época. La reflexión filosófica no es un problema que necesite solución así que su importancia se vio demeritada.

Cuando el imperio sucumbe a las fuerzas de la historia, el nuevo pensamiento, el pensamiento sobre Dios necesita, entonces, una base teórica más allá de las santas escrituras y en este punto es donde el pensamiento helénico retoma su fuerza.

La tarea de traducción no fue algo sencillo y los primeros esfuerzos estuvieron en manos del pueblo árabe. De cierta manera “el mundo árabe se siente y se dice heredero y continuador del mundo helénico” (Koyré, 1984, p. 19) y la brillantez de su pensamiento respalda dicha afirmación.

Dice Le Goff (1996):

El medio árabe es en efecto ante todo un intermediario. Las obras de Aristóteles, Euclides, Ptolomeo, Hipócrates, Galeno, fueron llevadas por los cristianos heréticos –monosofistas

y nestorianos- y los judíos perseguidos por Bizancio; esos hombres las legaron las bibliotecas y las escuelas musulmanas que las acogieron ampliamente. (p. 32)

Así, los traductores de la herencia griega fueron en su mayoría filósofos pertenecientes al mundo árabe, sin embargo, y como lo refiere Koyré (1984) hay “una reacción violenta de la ortodoxia islámica, la cual, no sin razón, reprochaba a la filosofía su actitud antirreligiosa” (p. 19). Este hecho, aunado a una fuerte intervención bárbara en el territorio árabe, obligo a la religión de este pueblo a encerrarse en sí misma y a convertirse en un fanatismo arduo que por obvias razones decidió desechar valiosas enseñanzas que habían significado un renacimiento del pensamiento filosófico.

El mundo árabe había despertado la maravilla que era la herencia clásica griega, pero por diversos motivos tuvo que olvidarla e incluso repudiarla, aun así la semilla que había plantado habría de seguir creciendo en los cristianos de occidente que se encargaron de revivir el interés por la filosofía. Comienza un trabajo de apropiamiento y “originales árabes, versiones árabes de textos griegos, originales griegos son, pues, traducidos por individuos aislados o más frecuentemente por equipos” (Le Goff, 1996, p. 32).

Sin embargo, existía aun un problema y es que como dice Le Goff (1996) “El occidente [...] ya no comprende el griego” (p. 32). Así que el apropiamiento de la cultura griega fue un camino trabajoso y lleno de tergiversaciones, en primer lugar por el mundo árabe, que no estaba familiarizado con la filosofía griega, y después por el mundo cristiano cuyas fuentes pertenecen principalmente a traducciones árabes.

Para imaginar acaso como era el problema de la traducción, se puede usar como ejemplo el cuento “La búsqueda de Averroes” de Jorge Luís Borges (1989). Este relato trata de un imaginario pasaje en la vida de Averroes, él está escribiendo su *destrucción de la destrucción*, una obra que opone a la *destrucción de filósofos* del persa Ghazali. Borges describe cómo la pluma de Averroes se topa entonces con un grave problema, pues para sustentar su trabajo debe basarse en *La poética* de Aristóteles, pero en la lectura de ésta (que es una traducción de una traducción) se ha encontrado con dos palabras de dudoso significado: tragedia y comedia. Una



reunión sucede, y también una riña de esclavas, y al final Averroes llega a la conclusión de que “Aristú (Aristóteles) denomina tragedia a los panegíricos y comedias a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las paginas del Corán y en las mohalacas del santuario” (Borges, 1989, p. 103). Averroes nunca imaginará siquiera lo que son una tragedia y una comedia, pues el contexto del teatro le es desconocido de antemano.

Volviendo al tema dice Vignaux (1954): “bajo el ropaje abstracto de las formulas escolásticas, bajo el común lenguaje aristotélico, se percibe, sin embargo, el interés que pudieron presentar ciertas cuestiones de escuela para la vida de los hombres que las discutieron” (p. 9). Debajo de esta espuria forma se encuentra una reflexión profunda acerca del espíritu, lo que se ve en estas preguntas es una cavilación lucida acerca de la naturaleza del ser, acerca de Dios. El problema es saber si el Ser existe o no, si ocupa un lugar en el espacio o no, todo esto es algo que la humanidad se ha preguntado de manera indirecta en su cotidianidad desde el nacimiento del pensamiento religioso porque al final las preguntas sobre el Ser corresponden a las preguntas sobre la existencia y sobre el conocimiento del sí mismo.

Así que se vuelve, con estas reflexiones, al antiguo imperativo de Sócrates “conócete a ti mismo”, pero esta vez la forma de conocerse a sí mismo queda, para el filósofo medieval, mediada por el conocimiento de Dios.

Sumado a estas cuestiones también se puede deducir que el filósofo medieval es de por sí creyente.

Entonces el pensamiento filosófico medieval es una mezcla, como ya se había mencionado, de dogmas cristianos y filosofía griega clásica, sobre todo la proveniente de Aristóteles y de Platón con lo cual se puede hacer una división entre el pensamiento medieval platónico y el aristotélico.

La filosofía platónica es una filosofía centrada en el problema del alma, “Dios es el alma del alma. La mutabilidad del alma queda relegada a sus solas afecciones” (Dempf, 1957, p. 47).

Pero si el problema central es el alma, y el conocimiento del alma, habrá de suponerse que la verdad como abstracción divina está en el alma. Esto contradice el hecho de que la verdad es Dios, base de toda moral cristiana. La solución es sencilla y para este fin se puede echar mano de una interpretación de la doctrina de los arquetipos de Platón, Borges (2000) b ilustra con limpidez en la siguiente afirmación:

En lo eterno, por ejemplo, no hay un triángulo. Hay un sólo triángulo, que no es ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, ese triángulo es las tres cosas a la vez y ninguna de ellas. El hecho de que ese triángulo sea inconcebible no importa nada: ese triángulo existe. (p. 96)

La conclusión es que el alma es únicamente un reflejo de esa eternidad de la que habla Platón, y el concepto de eternidad es fácilmente equiparable al de Dios, con atributos parecido en su esencia. El conocimiento del alma, por lo tanto, es también el conocimiento de Dios.

En La República, en el libro séptimo, Platón le dice a Glaucon: “El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que ilumina es la luz del sol; este cautivo, que sube a la región superior y la contempla, es el alma que se eleva a la esfera inteligible” (Platón 2001, p. 248).

La cuestión es que el alma nunca se conocerá a sí misma, recuérdese que el alma es la persona, sólo podría conocer parte de si, nunca su esencia completa, por el hecho de que el mundo arquetípico es inteligible y por lo tanto únicamente conocido sin la intervención de los sentidos.

Dice Platón (2000): “respecto a la facultad del saber, como es de una naturaleza más divina, jamás pierde su virtud; se hace solamente útil o inútil, ventajosa y perjudicial, según la dirección que se le da.” (p. 250).

El mundo, por lo consiguiente, es un campo de estudio que no merece la pena ser tratado, cuando se sabe que el alma, el conocimiento de ésta, del mundo de las ideas es lo primordial y que este mundo es sólo un reflejo tenue e impreciso de un mundo divino; entonces el esfuerzo de

reflexión se aboca a temas abstractos que en su mayoría no tienen relación con el mundo material. Por esta razón el platonismo no floreció durante esta época, en la cual se necesitaba un renacimiento no sólo del pensamiento puro sino también de la meditación sobre temas relacionados con la vida inmediata de las personas.

En cambio el aristotelismo fue bien acogido por la comunidad intelectual medieval y es que como dice Koyré (1984): “La obra de Aristóteles forma una verdadera enciclopedia del saber humano. Excepto medicina y matemáticas, encontramos en ella de todo: lógica, [...] física, astronomía, metafísica, ciencias naturales, psicología, ética, política...” (p. 21). Así que no es sorprendente que fuera visto, el compendio aristotélico, como la suma máxima de saberes a los que podía aspirar cualquier estudiante en las universidades medievales. Es más, no había más que enseñar, cuando el compendio del aristotelismo era lo más vasto en casi todas las materias, a diferencia del caso del platonismo, desistir de las enseñanzas del aristotelismo era desistir de casi toda enseñanza.

De forma opuesta al pensamiento platónico, el aristotelismo tiene como fuente principal de saber al mundo asequible a los sentidos, “el dominio de lo sensible es el dominio propio del conocimiento humano” (Koyré, 1984, p. 33).

Se podría decir que para el aristotélico la posesión de un alma no le excluye de su humanidad, es ante todo un hombre y su dominio reside en el mundo que puede acechar con los sentidos de los que está dotado. Hecho que desemboca entonces en el saber racional, en el razonamiento abstracto que separa al hombre de los demás seres vivos.

Pero si el alma no es esencial para el conocimiento, ¿dónde queda la noción de Dios?, a esto responde Koyré (1984) diciendo: “Las pruebas de la existencia de Dios del aristotélico demuestran su existencia en cuanto a causa primera o fin último, de los seres” (p. 34), no obstante dice Weinberg (1964): “aunque la existencia de Dios como primer motor [...] puede ser demostrada mediante el uso de la razón, sólo la fe es capaz de hacernos comprender el verdadero significado de Dios” (p. 187).

En al aristotelismo todo necesita de un motor, y puesto que todo movimiento debe tener una causa se puede indagar hasta el infinito por la causa primera. Esta causa primera deber ser una causa inmóvil.

Tal razonamiento es hasta cierto punto falible, porque no se puede partir de lo finito para explicar lo infinito, no se puede partir de lo estático para explicar lo que está en movimiento, se caería en una paradoja semejante a las propuestas por los eleatas.

Este problema es uno de los tanto por los que el aristotelismo tuvo que ser adaptado, en su forma, para satisfacer al clero en busca de una doctrina filosófica que no se contrapusiera a las enseñanzas cristianas.

Otro problema es el del pensamiento. Escribe Koyre (1984): “Es indiscutible que en nuestro pensamiento hay un elemento pasivo y un aspecto activo. Aristóteles distingue, por tanto, en nosotros dos intelectos: Intelecto agente e intelecto paciente” (p. 37).

Una explicación somera de este problema es que el pensamiento paciente es aquello que le permite al hombre pensar mientras que el pensamiento agente, es aquello que el hombre piensa. Entonces la pregunta es ¿de donde viene el pensamiento agente?

La solución tomista del problema es una unificación de estos pensamientos ya que “el ser o existencia de las criaturas se deriva de un ser que es Dios, pero conforma parte de él. El ser es actualidad de toda forma o naturaleza. La esencia o naturaleza es una potencialidad cuya actualidad es el acto de existir” (Weinberg, 1964, p. 187). También se puede decir que “nuestro, pensamiento en cuanto es potencial, carece totalmente de forma y [...] está destinado a ser constituido en acto por la percepción de las formas o especies inteligibles a partir de las imágenes que representan aquellas naturalezas determinadas” (Vidal, 1980, p. 231).

El pensamiento agente viene de Dios, y si en el platonismo el saber de Dios es innato pues el alma se conoce a sí misma, en el aristotelismo el conocimiento sólo es posible cuando deviene

de Dios mismo, el hombre no conoce más que lo que Dios le proporciona, y de alguna forma esta también es la base del pensamiento escolástico.

### **1.3.2 Las postrimerías de lo matriarcal.**

La institución que supone la iglesia, adopto a la escolástica como su forma de pensar a Dios y por ende al hombre. En el mundo matriarcal anterior, dominado por la brujería, es decir, los ritos paganos, irrumpe la escolástica como una fuerza patriarcal que muestra al hombre una nueva forma de imaginar al mundo.

La figura del padre, en este caso la iglesia y su filosofía, obliga al hijo a utilizar toda la energía libidinal guardada e imbuirla en los objetos, él representa ese mundo social del que pronto, el neonato, formará parte. La energía libidinal proveniente del ello se despliega en la conformación de un yo que esta vez interactúa con lo que no está dentro de la díada. Eso es posible ya que: “Fácilmente se ve que el *yo* es una parte del ello modificada por la influencia del mundo exterior, transmitido por el *P.-Cc* [preconciente-conciente], o sea, en cierto modo, una continuación de la diferenciación de las superficies” (Freud, 1973 a, p. 18).

En el contexto de la cultura *medieval*, ésta tuvo como eje rector de su relación con el mundo a la figura femenina y la relación diádica naturaleza-hombre, no obstante es imposible descartar al pensamiento oficial, que ejemplifica la escolástica, como proveedor de una visión racional del mundo, dicho sea de paso que lo racional es un atributo masculino, al contrario de lo intuitivo que es femenino.

La escolástica, que además representa el asentamiento de la cristiandad, cambió la antigua relación del hombre con el mundo (naturaleza-hombre) por un nuevo tipo de entendimiento del mismo, por una relación padre-hijo, en donde la institución cobró primacía y el espacio natural quedó relegado al mundo del pecado, hacia la oscuridad que es campo activo del mal. Desde entonces es cotidiano que lo natural fuera sinónimo de lo diabólico, puesto que el diablo, como se mostró en el tema de la brujería, tiene que ver con lo mundano.

Aun así, lo materno siguió activo durante mucho tiempo, por ejemplo, la alquimia aun se practicó durante el renacimiento y la bujería sobrevive hasta los tiempos actuales, no obstante su papel ha quedado velado y se le han cerrado las puertas de una sociedad que ya no puede concebir al mundo como un organismo viviente. La naturaleza ha sido proscrita y sus hijos han despreciado cualquier vínculo que los pudiera ligar a su forma sombría, porque ésta es inconcebible, y una sociedad que valora de manera exagerada la racionalidad no puede aceptar nada que no sea asequible científicamente.

En relación a lo anterior se puede decir que a pesar de su posterior rechazo hacia lo científico, el potencializador de esta visión fue la iglesia, ya que aunque ésta se pronunciaba en contra de cualquier indagación que pusiera en duda la prevaecía de Dios, el ejercicio racional que llevo a cabo la escolástica y la permisividad en la experimentación de la alquimia sembraron semillas para un nuevo tipo de conocimiento, un conocimiento basado en la comprobación de los hechos observados y en la sistematización del pensamiento.

La escolástica a pesar de su sustrato filosófico y de estar imbuido por el régimen del cristianismo, la religión del gran libro, mostraba un mundo en el que todo era creado, en el que el hombre era súbdito de un universo que lo regia, de un Dios que con su voluntad podía ser un gran dador o un cruel perseguidor.

El hombre estaba en el mundo que Dios había creado para que viviera, pero a su vez, él había de redimirse a Dios en la continua búsqueda de la salvación. La relación era la misma que un padre tiene frente a un hijo, el hijo-hombre debía obediencia al padre-Dios, de ahí la actitud paternalista de la iglesia hacia las ovejas bajo su protección.

Ciertamente la relación oficial del hombre frente a Dios era un relación derivada de un sistema patriarcal, pero como se dijo antes el pensamiento oficial no sólo no era imperante entre las multitudes, sino que en algunos casos también era continuamente adaptado a la visión cotidiana del mundo en el medioevo.

Cierto desprecio de lo institucional se observa, por ejemplo, en las prácticas comunes de los carnavales en la Edad Media. Dice Lipovetsky (2000 b):

...en el momento del carnaval, la jerarquía es invertida, el bufón es coronado rey por el conjunto del pueblo, lo apalea cuando su reino se acaba [...] se elige a un abad, un arzobispo y un papa de mascarada que cantan estribillos obscenos al ritmo de los cantos litúrgicos, transforman el altar en mesa de banquete y utilizan sus excrementos. (p. 138)

El humor satírico que Lipovetsky observa en la edad media, se convierte en una execración voluntaria contra lo sagrado, la institución de lo sagrado, para una vez terminada volver al sendero de lo correcto, una forma de sacrificio de una energía que implica una revelación contra lo establecido. Existe entonces cierto desprecio por lo patriarcal que cada vez toma más y más fuerza y lleva al sujeto a un descubrimiento forzado del entorno.

En este descubrimiento de lo externo un gran aliado fue el comercio, pues éste abrió fronteras que antes se pensaban insalvables y expandió el mundo que se cernía sobre la cabeza de los habitantes de la edad media. El mundo, gracias a la influencia de lo paterno de la sociedad, se abrió a los ojos de una humanidad que habitaba un lugar regido por una madre omnipotente. Puede ser que esta visión de la madre ya no toda poderosa haya decepcionado al hijo que nacía del útero social.

En resumidas cuentas la edad media fue una época en que el mundo estaba vivo, en donde el hombre se sentía de alguna manera seguro, puesto que sus dioses paganos y su dios cristiano, regían todo el universo. La humanidad era un recién nacido, después de la cruel caída del imperio romano, que necesitaba replegarse en el seno materno para tomar fuerzas y explorar el mundo, para prepararse ante las exigencias de un padre que cada vez era más notorio. El advenimiento, por fin, del padre esperado, llegó con gran recelo y fue un duro golpe para el individuo de la época que no estaba preparado para los avatares del nuevo universo. Puede, entonces, que haya habido problemas en el desarrollo de este carácter social que ha llegado hasta la época actual, pues el hombre en lugar de asimilar correctamente el primer estadio de su desarrollo, parece haberlo querido olvidar e incluso ha predicado un odio abierto a todo lo que lo implique.

El medioevo es el punto inicial de la epigénesis del crecimiento social, en esta civilización, y como Erikson (2000) lo ha hecho notar: “La epigénesis no significa entonces, de ninguna manera, una mera sucesión. También determina ciertas leyes que rigen las relaciones fundamentales que las partes en crecimiento guardan entre sí” (p. 36). De ahí la importancia que se le imputa, en este trabajo, a la edad media, porque de esa cosmovisión narcisista deviene el mundo que se conoce en la actualidad, y de ahí se desprenden las circunstancias que vivirá desde el renacimiento hasta la posmodernidad.

Al término del medioevo, después de vivir en un mundo orgánico, de estar en comunión con él, la sociedad pasó a un tránsito, no poco doloroso, en el que literalmente trató de mecanizar el mundo, cosificarlo, volverlo un objeto inerte del cual poder aprovecharse. La ciencia contribuyó a esto, las doctrinas liberales y otros procesos lograron afianzar tal vorágine y el mundo de la madre cedió terreno ante el poderío de la figura paterna de la sociedad y sus máximos símbolos: la racionalidad y el progreso.



## 2. La modernidad y la desacralización del mundo

*Vete de tu tierra, de tu patria  
y de la casa de tu padre  
a la tierra que yo te mostrare.  
De ti haré una nación grande  
y te bendeciré.*

Génesis XII, 1-2

La edad media abarcó una considerable cantidad de tiempo, en la cual el hombre tuvo la oportunidad de acomodarse a un mundo que florecía y que, después del declive, necesitaba volver a estructurarse.

Esta habituación del ser humano a su mundo ha sido comparada, en el capítulo anterior, con la necesidad del neonato de ser acogido en un útero social en donde aprenderá poco a poco los avatares de la socialización, en donde se preparará para imbuir a los objetos de la energía libidinal que le permitirá la posterior relación con el mundo.

El mundo en la temprana edad media fue un mundo femenino, en donde los valores de relación se desarrollaron de manera singular. Esto se observa en la cosmovisión prevaleciente, la brujería y la alquimia. Pero también era un lugar cerrado, en donde el narcisismo social no permitía al individuo explorar su medio, lo cual es una condición necesaria para el desarrollo psíquico.

Fromm (1983) menciona que:

Un niño cuando nace deja de formar un solo ser con su madre y se transforma en un ente biológico separado de ella. Sin embargo, si bien, esta separación biológica es el principio de la existencia humana, el niño, desde el punto de vista funcional, permanece unido a su madre un periodo considerable. (p. 47)

Así, el ser social se desarrolla sólo cuando ha surcado el periplo que supone el útero social y la diada materna. La preparación para la separación vendrá con la irrupción de la figura paterna, que dará la pauta para la natural escisión del niño y de la madre, y en este caso del hombre y la naturaleza.

Dicha disociación nunca es completa, siempre quedan rastros de ese narcisismo primario que una vez constituyó el universo entero. Por ejemplo, Freud (1973 b) observa que en la enfermedad y en el sueño se suscita una retracción narcisista que rememora el estadio del narcisismo primario, y en esos casos la libido se centra única y exclusivamente en la propia persona.

Pero en ciertos casos, el individuo, que no ha podido completar un narcisismo primario eficiente, tendrá que volver a participar en una etapa de narcisismo a destiempo llamada narcisismo secundario que se identifica con psicosis como la esquizofrenia, principalmente, y comparte rasgos con la paranoia, sin embargo esto es tema de un capítulo posterior, por ahora importa explorar como se desarrollo la sociedad después del estadio materno, que no fue corto.

La separación de estos entes simbióticos, que son la madre y el hijo, tomó cerca de mil años en esta civilización. Se considera que la edad media duro del siglo V al XV, pero, y repitiendo lo que se anoto de Fromm (1983) en el capítulo anterior:

La edad media no acabó de repente en un determinado momento, ni nació de golpe la sociedad moderna. Todas las fuerzas económicas y sociales que caracterizan a la sociedad moderna ya se habían desarrollado en el seno de la sociedad medieval de los XII, XIII y XIV. (p. 63)

Los signos de la economía capitalista ya hacían mella en las formas de vida de las antiguas comunidades. Huberman (1987) afirma que: “El siglo XI vio al comercio hacer grandes adelantos. El siglo XII vio como este transformaba a la Europa Occidental” (p. 30).

El primer indicio de tal actitud es alentado por las cruzadas. La guerra santa obligaba a que miles de hombres se movilizaran para irrumpir en tierras desconocidas. Así, sus necesidades se veían saldadas con el acompañamiento de comerciantes que los proveían de sustento. Pero, cuando los cruzados regresaban a casa “trajeron de allá (de Oriente) un apetito por las ropas y las comidas extrañas y lujosas que habían conocido y disfrutado” (Huberman, 1987, p. 30).

Más tarde, la creciente población y los peregrinajes aportaron nuevas necesidades de comercio. Pero el auge no se dio hasta que se perfeccionaron las condiciones del comercio marítimo.

“Si los siglos XI y XII presenciaron una resurrección del comercio en el mediterráneo, en el Sur, vieron también un gran despertar de las posibilidades comerciales en los mares del norte: En esas aguas se revivió el comercio” (Huberman, 1987, p. 34).

Hay que recordar que en la época feudal, los pequeños terratenientes tenían una organización precisa de sus tierras, o por lo menos estaban bien abastecidos por las actividades de sus siervos, así que la necesidad de comerciar no existía, por esto cuando el comercio vuelve a aparecer se habla de la resurrección del mismo.

Esta preanimación del comercio permitió al hombre no sólo explorar nuevos lugares y aventurarse, sino que también le proporciono una oportunidad de crecimiento psíquico que sería llevado a sus consecuencias lógicas por el desarrollo de una nueva cosmovisión en la edad moderna.

Los límites de la edad media no son estáticos y dentro de su desarrollo estaban contenidas las semillas de su propia transformación, pues la fase diádica supone también un entrenamiento social para que el niño se desarrolle y aprenda a explorar el mundo.

John Bowlby desarrolla una teoría que propone que los tempranos estadios del neonato determinan sus posteriores formas de relación, esta es la teoría del apego.

La definición de apego que Bowlby (1989) da es la siguiente: “La conducta de apego es cualquier forma de conducta que tiene como resultado el logro o la conservación de la proximidad con otro individuo claramente identificado al que se considera mejor capacitado para enfrentarse al mundo” (p. 40).

En esta relación diádica con la madre, el niño manifiesta un tipo de conducta preservadora que según Bowlby (1989) normalmente sería concebida como dependencia, pero que por razones semánticas, por malentendidos, ha de ser llamada conducta de apego, la función principal de esta conducta es “la protección ante los depredadores” (Bowlby, 1989, p. 15).

Pues bien, el concepto de útero social bien cabe dentro de esta definición, no obstante hay un punto de la conducta de apego que cabe resaltar, y es que el apego sirve como una base, como una base segura, en la que el niño se apoya para la exploración de su entorno.

Verbigracia, Anderson (1972, citado en Bowlby, 1989) dice que: “A medida que un individuo se hace mayor, su vida continúa del mismo modo [habla de una fase de exploración breve y de un regreso a la figura de apego] aunque sus excursiones se vuelven continuamente más prolongadas en el tiempo y en el espacio” (p. 78).

Lo anterior da nueva luz sobre la función de la edad media en el desarrollo de la civilización, pues bajo este enfoque, y llevando a cabo la comparación, la edad media, esa época femenina en donde el hombre estaba apegado a la madre naturaleza, funciona como la base sobre la cual el sujeto moderno logrará sus intermitentes exploraciones.

Dichos cambios no fueron relativamente abruptos, las exploraciones fueron lentas, aunque desde una perspectiva histórica y retomando el periodo de existencia del *homo sapiens*, y aun la de la civilización occidental, tienen la virtud de parecer instantáneas.

Ahora, los remanentes psicológicos del cambio de la edad media a la edad moderna se pueden observar también desde siglos atrás del punto de ruptura oficial que se considera fue en el siglo XV.

Si Huberman (1987) observa que los cambios económicos se hacen notorios en los siglos XI y XII, es justo en esta época cuando la patrística desemboca en la escolástica, y ésta última, también se ha dicho, representa la postura patriarcal de la cultura del medioevo. Esto ocasionó un cambio, una crisis, en la cosmovisión del hombre. El advenimiento del capitalismo necesitó de esa separación entre el sujeto y la naturaleza.

Robert Johnson (1998) explica la misma separación valiéndose de la leyenda de Tristán e Isolda. Perteneciente a los mitos artúricos, la leyenda de Tristán e Isolda es quizás la historia más ajustada a los patrones modernos de relación entre los amantes y se puede considerar un estandarte del amor romántico, tan difundido en la época actual. La historia es muy conocida así que únicamente se ha de hablar de lo que concierne al punto de ruptura entre la edad moderna y la sociedad medieval.

De los amores apasionados de Rivalén y Blancaflor, hermana de Marc, rey de Cornualles, nace Tristán. Desde ese momento, su vida está marcada por la desgracia: su padre ha muerto hace poco tiempo y su madre muere al dar a luz. El mariscal Foitenant y su mujer se encargan de educarlo y deciden llamarlo Tristán, por las tristes circunstancias en que vino al mundo (Bérout y Thomas, 1990, p. 27)

En la versión que Johnson (1998) recoge, es decir la versión de Bédier, quien bautiza al pequeño Tristán es su propia madre, justo antes de sucumbir ante la muerte.

Johnson (1998) señala que: “Tristán es el prototipo del hombre occidental moderno, el primogénito de nuestra estirpe moderna” (p 31). Luego señala que psicológicamente la era moderna nace en el siglo XII, justo cuando es escrita esta obra.

Haciendo un ejercicio de similitudes Johnson (1998) observa que: “Tristán es el nuevo niño, nacido en la Edad Media, que creció durante un milenio para convertirse en el hombre occidental moderno” (p. 32). Luego continua explicando: “Su madre y su padre, Blanchefleur y el

rey Rivalén, simbolizan el viejo orden, la mente antigua de Europa: Ellos mueren, pero dan a luz a un niño, y ese niño es la mente moderna de Occidente” (Johnson, 1998, p. 32).

En este caso Blancaflor representa a la feminidad del estado premoderno, la cosmovisión matriarcal de la edad media, en ella están inscritos los valores femeninos y la visión del alma perdida, representa el estado narcisista del mundo en donde todo está unido por el lazo invisible del espíritu. Y la muerte de Blancaflor “deja a Tristán en un mundo desvirtuado, desprovisto de casi todos los vestigios de feminidad” (Johnson, 1998, p. 32)

De cierta manera el Occidente moderno es hijo de esta tristeza que conlleva la separación de la madre.

Alain Touraine (2002) habla sobre la misma escisión y dice: “La modernidad ha quebrado el mundo sagrado, que era a la vez natural y divino, creado y transparente a la razón” (p. 12).

Más adelante Touraine (2002) menciona que “la idea de modernidad reemplaza en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia” (p. 17).

En este punto es cuando la influencia del padre adquiere una fuerza debida que le permite instaurar los valores que permitirán al niño la constante exploración, es el nacimiento del *yo* lo que está en juego en esta desacralización del mundo, pues el individuo se acerca a un dominio donde tendrá que convivir con preguntas y respuestas que en el mundo de la madre no podían ser planteadas, pero para ello necesitará asumir ciertas reglas que le permitan la coexistencia social, reglas que serán interiorizadas en forma del ulterior *superyo*, para lo cual es necesario que la individualidad se diferencie de la diada.

Touraine (2002) ofrece un concepto general de lo que la modernidad significa en el desarrollo de la ideología del hombre y apunta:

La idea de modernidad, en su forma más ambiciosa, fue la afirmación de que el hombre es lo que hace y que, por lo tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha

entre la producción [...], la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones. (p. 9)

La modernidad es un rompimiento entre el sujeto y el mundo natural, que marca un desprendimiento de la cosmogonía medieval hacia una organización, ya no social - religiosa, sino social – racional. Es decir que los finalismos religiosos son rechazados, pues la única forma de que el hombre se asuma como individuo es si su actividad está mediada no por un ente supraterráneo o por fuerzas ajenas a su control, sino por él mismo o las fuerzas que lo imbuyen y le permiten crear el mundo, en este punto es la razón la que sustituye a Dios, la racionalidad vista como un instrumento para entender la naturaleza y aprovecharla en el crecimiento social.

La modernidad, en contra del antiguo pensamiento medieval, es una lucha constante de la razón con un objetivo primordial constituido por el progreso, no obstante esta lucha acarrea como consecuencia la disociación de lo social y de sus constituyentes, pues a la fragmentación individual le sigue la fragmentación del hombre y la naturaleza, ya que lo que es arriba también es abajo.

Pero aunque la racionalidad y el progreso son el argumento de la modernidad, la misma no podría sustentarse sin el rechazo fidedigno en contra de la antigua cosmovisión, dice Touraine (2002): “La idea de modernidad no obtiene su fuerza de su utopía positiva, la de la construcción de un mundo racional, sino que la obtiene de su función crítica y por consiguiente, sólo la conserva mientras persista la resistencia al pasado” (p. 38).

La nueva cosmovisión basa su estructura en la ridiculización y el desencanto del mundo anterior. Para Max Weber (2002) la lógica racional y mercantilista a la que aluden los críticos y analistas del capitalismo no son suficientes para describir la nueva época que surge después de la edad media. Es necesario retomar la base ideológica que compone a la sociedad y une la antigua cosmovisión con el nuevo *ethos* social.

La diferencia que Weber (2002) observa entre el mundo medieval y el moderno, es el mismo que hay entre el cristianismo y el protestantismo. En ambas religiones el ascetismo es un requisito necesario para entrar al reino de Dios, para ganar su gracia. Reza el evangelio de San Mateo: “Y todo aquel que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o campos por mi nombre, recibirá el ciento por uno y heredará vida eterna” (San Mateo XIX, 29).

Sin embargo, la naturaleza del ascetismo es diferente en ambas facetas de la religión judío- cristiana, ya que mientras que el ascetismo en el cristianismo es ultraterreno porque busca, con la admonición de los pecados, la salvación eterna, no sucede lo mismo en el protestantismo. En el protestantismo, en especial en el calvinismo, existe una predeterminación de la salvación, se nace salvo o se nace condenado pero no hay más que agregar a esta fatalidad, el hombre no puede alterar su destino.

Contrario a lo que se podría creer, esta simple lógica constituye la base de un ascetismo terrenal, con buenos resultados en lo que pretende. La paradoja de Newcomb arguye que la forma de saber si alguien es salvo o condenado es la observación de su comportamiento, probablemente las personas que practiquen la austeridad y la autonegación han sido salvadas de antemano y las que son indulgentes consigo mismas y mundanas han de estar, pues su comportamiento lo deja claro, condenadas.

El ascetismo cristiano contempla la posibilidad de que el ocio y la frugalidad convivan en una forma de vida, pero para el ascetismo protestante: “Desperdiciar el tiempo en la vida social, propalando murmuraciones, en la opulencia, inclusive entregándose al sueño más tiempo del que requiere la salud corporal [...] es del todo reprochable en cuanto a lo moral” (Weber, 2002, pp. 98 - 99).

En este marco de moralidad el trabajo toma un papel de vital importancia, pues esta actividad representa el ideal ascético de sufrimiento en la tierra, dice Weber (2002) “aquel que se fastidia de trabajar, demuestra que carece del estado de gracia” (p. 99).



El capitalista nace de esta nueva forma de vivir la religión, por lo menos con relación al cristianismo. El capitalista lo sacrifica todo, no por razones económicas, sino para demostrar que la gracia divina pende de su alma, pues su actividad, el trabajo, le ayuda a alcanzar el desapego que le exige su fe, y así muestra que la salvación le ha sido deparada de antemano ya que su conducta es pura.

El capitalista que Weber (2002) observa es un hombre cuya cosmovisión se transforma de una esperanza puesta en lo divino a una pauta de acción en el mundo. Tal hecho es otra gran diferencia entre el hombre del medioevo y el hombre posterior a la reforma.

Dicho ascetismo fue muy necesario para que el sistema económico de la edad moderna prosperara, y es que se requería no sólo la apertura hacia la ciencia y su método racional de conocimiento sino que en lo económico hubiera un espíritu a la vez emprendedor y a la vez sacrificado.

Touraine (2002) reflexiona sobre el estudio de Weber y dice:

Lo esencial no sería la fe, es decir, una cultura religiosa, sino la ruptura de los vínculos sociales impuestos por el miedo al juicio de un dios oculto. Ruptura de la familia, de las relaciones de amistad y repudio a las instituciones religiosas que mezclaban lo sagrado con lo profano, la fe y la riqueza, la religión y la política. (p. 32)

Se vuelve otra vez al tema de la ruptura, pero ahora el fondo ya no sólo es religioso, el desencanto significa la fragmentación de lo social, así empieza la modernidad, con la escisión, y esta suerte de incompletitud será llevada a su extremo en la posmodernidad.

Por otro lado, la moralidad también se transforma ya que las instituciones que la sustentan cambian de manera caótica; la divinidad es sustituida por la razón y entonces el hombre surge como dueño de su propia identidad.

El protestantismo oscurece completamente la relación del hombre y la naturaleza y relega a las antiguas creencias, léase la brujería, a un punto irreconciliable con la religión institucionalizada.

Si el sistema social de la edad moderna implicaba la secularización de la actividad humana, la religión, que cobraba fuerza ahora como potencia política y económica, tendía a la desacralización de su propio mundo, en la reforma este era el propósito de la religión protestante.

Sumado a lo que se había dicho del protestantismo Sheldrake (1994) señala: “Los protestantes intentaban generar un cambio de actitud irreversible, erradicando la idea tradicional de que el poder espiritual penetra en el mundo natural y está particularmente presente en los lugares sagrados y en objetos materiales cargados espiritualmente” (p. 41).

La purificación de la religión sólo se lograría con el desencantamiento del mundo, con la erradicación de cualquier idea que pretendiera que lo sagrado podía encontrarse mezclado con lo terrenal. Sheldrake (1994) menciona que incluso “Los reformadores sostuvieron que creer en la presencia de Cristo en el pan y en el vino consagrados para la misa era lo mismo que creer en la presencia real de los santos en sus imágenes...” (p. 41). Esto apoyado en aquella imprecación que la Biblia advierte:

No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra. No te postraras ante ellas ni les rendirás culto, porque yo Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso. (Éxodo XX, 4-5)

Indudablemente la religión judeocristiana no estaba apoyada en la vindicación de imágenes y en el culto a la naturaleza, pero como se explico en el capítulo anterior, para su irrupción en el ambiente europeo medieval tuvo que adaptarse a los antiguos ritos paganos que eran llevados a cabo, principalmente, a nombre de figuras relacionadas con la naturaleza.

Un ejemplo de esto es el culto a las vírgenes, que seguramente habían heredado formas y rituales propios de diosas precristianas tal como Sheldrake (1994) lo ejemplifica:

...el concilio del siglo V en el que la Iglesia la proclamó [a la virgen Maria] madre de Dios se realizó en Efeso, [...] sólo unas pocas décadas después de que se eliminara el templo de Artemisa. Maria era Reina de los Cielos, título heredado de Astarté-Ashtoreth. (p. 39)

Las constantes reformas en el seno de la iglesia, la incursión del protestantismo, preconizaron un abandono de lo sagrado que aun subsistía en la religión y abandonaron, aun más, a las concepciones animistas que sobrevivían del universo medieval. Más tarde estas mismas bases servirían para la implantación de la ciencia en el imaginario de la gente en la época moderna pues con la separación tajante entre lo divino y lo terrenal se daría paso al libre estudio de los fenómenos naturales ya desacralizados, campo que será conquista de la ciencia y su método.

La nueva cosmovisión, surgida de la división entre el hombre y la naturaleza y su divinidad (entre madre e hijo), significa un cambio importante de paradigma, después de esta crisis el hombre nunca volverá a ser inocente, no como en la edad media, pues así como Adán y Eva, el hombre del renacimiento ha de probar el dulce fruto del árbol del conocimiento y esa experiencia marcará el rumbo de una nueva forma de concebir el universo.

La desacralización del mundo es el factor ideológico que permitirá el avance de un nuevo *ethos* social, pero la hegemonía de los valores patriarcales sólo será posible a través de la fundación de una nueva forma de comprensión del medio, esta nueva forma de entender el mundo estará mediada por tres factores principales: la racionalidad, que es la esperanza de poder lograr coherencia entre el orden del mundo y la acción humana basándose únicamente en el poder de la razón humana. Luego está el progreso, que implica una jerarquización de la historia, en donde la época moderna es superior a la anterior por lo tanto hay que prolongarla con el crecimiento tecnológico, creador de modernidad, que se supone infinito. Y el individualismo, que es la noción de un sujeto independiente, fragmentado de su medio, la ilusión del yo que existe separado de los demás, todo esto impele y justifica una acción prometeica en el mundo, con sus debidos beneficios y sus inminentes consecuencias en la psique humana.

Por lo tanto, hablar de la edad moderna es hablar de este paradigma, que se basa en estos pilares para poder sostener una nueva ideología que ha de propiciar una plataforma para el desarrollo del sujeto perteneciente a la civilización occidental.

## **2.1 La época de la razón**

Posiblemente la utilización de la razón en contraposición a la fe no alcanza un estado definitorio hasta bien entrado el siglo XV, antes los padres de la iglesia sabían que Dios tenía el último argumento sobre el mundo y que tratar de contradecirlo era un gran pecado. Pero los sucesos ya mencionados fueron contexto para un evento singular, aunque no nuevo, en la historia.

Las elites de la Europa de aquellos tiempos, y gracias a la libertad de las nuevas condiciones económicas, volcaron sus ojos hacia una época extraña y antigua, es decir, la Grecia clásica.

Bajo la utopía de la regeneración del antiguo poder de la razón, cuyo ideal estaba en la antigua Grecia, se llevó a cabo un renacimiento de la obra y los valores de un pueblo que a la distancia parecía ya muy lejos.

Koyré (1984) hace notar que al final de la edad media subsistió cierto desprestigio de la obra aristotélica, hay que recordar que la figura de Aristóteles, la interpretación del mismo, había formado la pauta de conocimiento durante mucho tiempo. Sin esta obra, con la destrucción de la síntesis aristotélica, se desmoronó la estructura de una ontología básica y de una metafísica clara.

El que exista una metafísica y una ontología definidas permite al hombre preguntarse acerca sí mismo y acerca del mundo sobre una base estructural, lo que hace de la pregunta ya una posible respuesta. Sin estos factores, o con estos factores disminuidos en firmeza, el hombre del renacimiento sólo tenía un conjunto de conocimientos antiguos en los cuales se veía obligado, ya que era una necesidad, a creer aunque no los comprendiera del todo.

A pesar de la imagen común del renacimiento, es decir un período dominado por el estudio y la razón, Koyré (1984) dice: “la época del renacimiento fue una de las épocas menos dotadas de espíritu crítico que haya conocido el mundo. Es la época de la más burda y profunda superstición” (p. 41).

Efectivamente, el renacimiento no fue científico sino artístico y la cosmovisión estuvo dotada de esa influencia femenina venida de los ritos antiguos y por una credulidad resultado de la falta de una ontología precisa. Koyré (1984) propone que una fórmula para definir al renacimiento es: “todo es posible” (p. 43).

No obstante, lo que permitió al Renacimiento convertir su pensamiento a racional fue un ambiente creciente de curiosidad, la erudición de algunos se retomó como el ejemplo a seguir para alguien que deseaba seguir el camino del conocimiento, la acumulación de saberes permitió que, más tarde, estos se usaran y se trasmutaran en la ciencia como paradigma.

El paso del pensamiento animista, de los últimos reductos en la sociedad occidental del mismo, se puede ver claramente en el trabajo de Kepler. Johannes Kepler fue una de las figuras más importantes en la revolución astronómica de esa época, partidario de la teoría heliocéntrica de Copernico y ayudante de Tycho Brahe, este último, pionero en la observación sistemática y precisa de los fenómenos.

Koyré (1984) marca que:

Al estudiar los cinco cuerpos regulares de Platón, Kepler tuvo la idea de que el conjunto de estos cuerpos formaban el modelo según el cual Dios creó el mundo y de que las distancias de los planetas a partir del Sol debían ajustarse a las posibilidades de encaje, el uno en el otro, de estos cuerpos regulares

Hay una idea de armonía implícita en este supuesto, es la idea de un Dios que creó al mundo con la geometría como herramienta en un espacio regular y homogéneo. El paso de un animismo universal a un mecanicismo universal es ejemplificado por estas ideas, Koyré (1984)

hace otra anotación sobre esto y dice: “el *Mysterium cosmographicus* [obra de Kepler] comienza por explicar los movimientos de los planetas por las fuerzas de las almas que les empuja y guían” (p. 47), luego esta concepción cambia y en su *Epitome* Kepler dice que “no vale la pena recurrir a almas allí donde la acción de fuerzas materiales y semimateriales, como la luz o el magnetismo ofrece una explicación suficiente (Koyré, 1984, p. 47) .

El concepto de fuerzas materiales sustituye al de ánimas, no obstante la transición completa no ocurre hasta que los cambios quedan bien asentados, de alguna forma se puede decir que la primera revolución en la ciencia no es dada por científicos sino por filósofos, pues una de las características del renacimiento es el uso apremiante de la retórica y la falta de interés en la comprobación. Se supone que los instrumentos de medición, por ejemplo, fueran usados para corroborar la teoría sobre los mismos, pero esto no ocurre hasta Galileo y su telescopio que es la muestra fehaciente de que una teoría es aplicable al medio físico.

De acuerdo a Capra (1992) “Galileo fue el primero en utilizar la experimentación científica junto con un lenguaje matemático para formular las leyes naturales que descubrió” (p. 57). Así “uno de los puntos fundamentales de la metodología científica de Galileo fue la utilización de experimentos planteados específicamente para la comprobación de determinadas ideas científicas” (Oldroyd, 1993, p. 82).

Esto resultó en una novedad en el ámbito precientífico, la teoría estaba sustentada ahora por una estructura práctica que podía medir y, por lo tanto, comprobar a la propia teoría, ya no sólo se utilizaba la mera percepción puramente pragmática sino también la comprobación científica, ángulo clave de la ciencia.

Sin embargo, el pensamiento de Galileo era rígidamente matemático, él creía que la disposición del universo estaba formada por una geometría intrincada y que sólo el lenguaje matemático podría solucionar el enigma de dicho posicionamiento. Esta postura, aunque novedosa y útil para el nuevo paradigma, convertía al cosmos en una figura más abstracta de lo que jamás podría serlo.

Al convertir el universo en un juego de números, la abstracción necesaria para poder concebir esa condición indudablemente tuvo que transfigurar la percepción del hombre, ahora el mundo era una idea inerte, un conjunto de formas geométricas a las que se tenía que descifrar, lo cual está muy lejos del antiguo mundo orgánico que había dominado la apreciación cósmica del ser humano durante tanto tiempo.

Koestler (1986, citado en Leonardo, 1996) muestra el contenido de una epístola escrita por Galileo dirigida al padre Castelli, en ella dice:

Al estudiar los problemas de la naturaleza no debemos partir de los textos de las Escrituras sino de la experiencia de los sentidos y de las demostraciones necesarias. Porque la Sagrada Escritura y la naturaleza proceden igualmente de la Palabra de Dios, la primera como dictado del Espíritu Santo, la segunda como la ejecutora más obediente de los mandatos de Dios. (p. 198)

Galileo habla acerca de dos libros, uno es la Sagrada Escritura y otro la naturaleza, esta afirmación ya había sido usada antes por San Agustín, y sería usada posteriormente por Francis Bacon, lo intrigante de esta idea es que, sin atentar contra la enseñanza de La Biblia, Galileo dice que las sagradas escrituras son discernibles preferentemente por medio de la fe, en cambio el libro de la naturaleza únicamente es conocible por medio de la razón y su lenguaje está escrito en el código de las matemáticas, instrumento preferido de la razón humana.

Esta idea, de dos mundos separados y de la primacía de la razón y del lenguaje matemático, suponen las bases para que posteriores pensadores concluyeran que el mundo, lejos de ser un organismo, está confinado por un sistema maquinal, preciso y calculable, por lo que se podría llamar la máquina del mundo.

La ciencia, como instrumento, tuvo entonces una base para desarrollarse, ya que su campo de acción lo conformó el mundo natural que antes era sagrado. La ciencia se asentó así como la forma primaria para conocer el mundo, su gran aporte es que se basó en la comprobación y en la

verificación a través de un método sistematizado, lo que dio pie a una aparente objetividad en sus investigaciones.

La ciencia basa su método de investigación, dice Capra (1992), en “la descripción matemática de la naturaleza y el método analítico del razonamiento concebido por el genio cartesiano” (p. 112). El más grande defensor de este método fue Francis Bacon ya que su esfuerzo estuvo encaminado a exponer sus ideas acerca de un método empírico de investigación basado en la observación objetiva de los fenómenos, donde quedaban fuera los fenómenos que no fueran perceptibles a través de los sentidos. Pero esta forma de obtener conocimiento estaba plagada de descalificaciones, insensible y crueles, hacia lo que no fuera humano. Capra (1992) alude a las ideas de Bacon y dice que para éste “La naturaleza tenía que ser “acosada en sus vagabundeos”, “sometida y obligada a servir”, “esclavizada”; había que “reprimirla con la fuerza” y la meta de un científico era torturarla hasta arrancarle sus secretos” (p. 58). Se nota claramente que por primera vez se hace énfasis en una conciencia artificial de la naturaleza y también a un desentrañamiento del hombre del seno materno que significaba la naturaleza. La ciencia así, en el pensamiento de Bacon, sólo lograría su meta, el conocimiento del otro, a través del asesinato de ese otro.

Oldroyd (1993) dice que Bacon “fue un metacientífico por excelencia” (p. 95), sus escritos fueron los que le permitieron influir de manera sobresaliente sobre el desarrollo de la ciencia y en su trabajo hubo una conjunción magnífica entre elementos racionales y empíricos.

Borges (1999) observa que:

Francis Bacon declaró en su *Advancement of Learning* que Dios nos ofrecía dos libros, para que no incidiéramos en un error: el primero, el volumen de las escrituras, que revela su voluntad; el segundo, el volumen de las criaturas, que revela su poderío y que éste era la llave de aquel. (p. 181)



Se vio anteriormente que Galileo también uso esa metáfora para justificar la experimentación sobre el mundo, pero nadie reificaría más fielmente esa idea, ese pretexto, que el padre de la filosofía moderna, Rene Descartes.

Descartes es el otro promotor de la visión mecanicista. Se le considera el fundador de la filosofía moderna a causa de la gran seguridad y confianza que prodigaba hacia la ciencia, sobre todo a las matemáticas, las cuales eran, para él, el único lenguaje con que se podía describir al universo. “La ciencia, dice Descartes, debe convertirse en una “matemática universal”; los números son la única prueba de la certidumbre” (Berman, 2001, p. 33). ¿Y cuál era esa ciencia?, Capra (1992) relata que después de una profunda meditación Descartes tuvo una ráfaga de inspiración que lo llevo a vislumbrar una ciencia maravillosa que englobaría todos los conocimientos.

Para empezar esta nueva ciencia tenia que partir de una base pura que no implicara toda la antigua filosofía que sólo se basaba en especulaciones, así surge en su pensamiento la duda metódica que explica que una persona puede dudar de todo, excepto de que duda, y esa duda es pensamiento, de ahí su famosa frase “*Cogito, ergo sum*” que equipara la duda (el pensamiento) a la existencia. Ramon Xirau (1995) nota que cuando Descartes discute sobre esta proposición sólo habla de la primera persona del singular y dice: “Pero si cada quien esta seguro de su “yo” nadie esta seguro de la existencia de un *tú*, de un *vosotros* o de un *mundo*” (p. 194), esto implica una existencia solitaria, pues no hay seguridad del otro, la única forma de asegurar que el otro existe es la existencia de Dios y Descartes así lo justifica argumentando que la causa de su ser es Dios en principio. Xirau anota: “Vivo porque Dios existe. Es más, sé que Dios existe porque vivo, porque existo, porque soy un ser que se conserva en su ser” (p. 195).

Dios es el ser que da existencia, pero este Dios es un concepto fuera del mundo, ajeno, un ser omnipotente, transformado desde la edad media hasta la reforma, a una figura paterna que se oponía a la naturaleza madre. Éste era el Dios de la razón.

La otra contribución de Descartes, y tal vez la que más pesa en el alma del hombre, es precisamente su dualismo radical entre mente y cuerpo. “Descartes basaba toda su visión de la

naturaleza en esta división entre dos campos independientes y separados: el del pensamiento o *res cogitans* [...] y el de la materia o *res extensa*” (Capra, 1992, p.63). Cabe mencionar que para Descartes materia y pensamiento eran productos de un Dios omnipotente que los creaba y después los conjuntaba.

Lo que esta división implica es que mientras la materia es un objeto de conocimiento, el alma es inefable, no se le puede conocer ni explicar porque no se puede comprobar. Lo que si se puede conocer es lo material, pero entonces únicamente como objeto. Para Descartes el mundo, el universo funciona como una gran maquina, complicada, claro está, pero al fin sujeta a una forma mecánica predecible. Y si todo el universo es maquina también los son los seres que lo habitan, incluyendo al mismo hombre. Berman (2001) ejemplifica esta postura diciendo: “Yo percibo mi cuerpo y sus funciones, pero “yo” no soy mi cuerpo. Puedo aprender acerca de la conducta (mecánica) de mi cuerpo aplicando el método cartesiano [...] pero siempre permanece como objeto de mi percepción” (p. 34). De esa forma la relación del hombre con el mundo y consigo mismo queda escindida por el precepto de que hay una separación inmanente en el universo entre la mente y la materia. La fragmentación se convierte en la única forma de conocer un fenómeno, pero al precio de la propia fragmentación y desconocimiento del propio ser.

El último gran pilar de este paradigma (mecanicista), de esta ilustración instrumental, es Isaac Newton. Newton, basándose en el método científico y en los principios cartesianos, elaboro una intrincada basa matemática para el estudio de los fenómenos. Como base tuvo la idea de la gravedad como la fuerza motriz primordial y de ella derivó leyes que explicaron el movimiento de cada uno de los objetos en el mundo; esas leyes posteriormente se aplicaron al movimiento planetario y molecular y acertaron en muchas de sus predicciones, así Newton había dejado claro que la ciencia mecanicista - reduccionista era funcional en todos los campos de la ciencia, tanto natural como social.

Uno de los más grandes aportes de Newton fue el sintetizar de forma coherente en sus *principia*, el método deductivo usado por Descartes y el inductivo utilizado por Bacon “Superando a Bacon en la experimentación sistemática y a Descartes en el análisis matemático” (Capra, 1992, p.68). Con esto no sólo impulsó el tan fuerte método racional de conocimiento y a

la ciencia experimental como portadora de la verdad, sino que destruyo cualquier vestigio de duda acerca de leyes fijas en un universo cuyo funcionamiento era el de una maquina capaz de someterse a control, con el debido conocimiento de su estructura.

Por supuesto que se ha dejado de hablar de muchas otras figuras tan importantes como las antes mencionadas, no obstante se piensa que lo escrito ilustra de manera general el punto que se pretende resaltar, es decir, la desacralización del mundo natural y la sustitución de una forma orgánica del mundo por una mecánica, todo esto a través de la emergencia de la razón como herramienta predilecta.

El ideal del científico, el sacerdote de la razón, se concibe como un hombre objetivo, frío, que no conoce límites para satisfacer su necesidad de nuevo conocimiento sobre el mundo. A través de simples leyes es capaz, este individuo, de desentrañar los misterios del universo y predecir su futuro funcionamiento, su mundo es el de la utopía tecnológica en donde todo funcionará mejor que en la naturaleza, pues la razón le ayudará a corregir los errores que lo natural conlleva. Al final es un hombre más allá de la naturaleza y ahí se confirma la esencia paterna de su comportamiento, pues enterrada la figura de la madre en las supercherías irreconocibles, la figura del padre ahora es capaz de emerger en su máximo esplendor, y el padre es la razón, es el dominio y el poder, pero también es la fragmentación, lo inerte y la enajenación.

La razón y el método científico asentaron el poder del padre, pero de nada hubieran servido si no existiera en el trasfondo nociones que las respaldara y les diera un contexto, un campo espacial y temporal en el cual aparentaran actuar sin limites, esta idea contextual es, principalmente, la imagen del progreso.

## **2.2 El progreso o la utopía del crecimiento lineal.**

En la Metamorfosis (15, 392 – 410) Ovidio (1985) relata: “hay una ave que se repara y se resiembra a ella misma; Fénix los asirios la llaman” (p. 289). El mito del ave fénix habla sobre un

ave nacida del fuego que cada cierto tiempo vuelve al mismo y regenera su juventud, es un animal eterno y simboliza el mito de la persistencia del tiempo.

El tiempo en las culturas antiguas había sido predominantemente cíclico, con el único objetivo, estático, de morir y renacer. Berman (2001) habla sobre la visión temporal de la edad media y dice: “Todo se mueve de acuerdo con un objetivo divino, toda la naturaleza, las rocas así como también los árboles, es orgánica y se repite a sí misma en ciclos eternos de generación y deterioro” (p. 51).

Para ejemplificar esta noción de tiempo conviene recordar una reciente producción cinematográfica del director Kim Ki Duk (2004), traducida como “*Las estaciones de la vida*”. La película narra la vida de un niño con un monje en las altas montañas de china, viviendo en su monasterio, muy particular por encontrarse en medio de un bellissimo lago. La historia comienza en primavera, luego se pasa al verano cuando el protagonista ya es una adolescente, luego viene el otoño y la partida, y después el invierno y la redención. Las cuatro estaciones son una metáfora de las fases de la vida de un hombre, en todas ellas hay diferentes vicisitudes que el protagonista debe enfrentar y todo para llega al final de la película, que se llama, de nuevo, primavera.

Estos ejemplos hablan sobre el tiempo circular, en donde los ciclos se cumplían y renovaban, en donde la muerte no era un fin sino el paso a una vida diferente, a una forma de existencia no humana.

Pero en la modernidad la percepción del tiempo sufre un cambio que altera toda la cosmovisión anterior, el tiempo se vuelve lineal, y, no solo eso, se vuelve también progresivo.

Traduciendo esto a lo político Touraine (2002) menciona: “Ya no se trata simplemente de permitir que avance la razón apartando lo que pueda ser un obstáculo a su marcha; hay que querer y amar la modernidad, hay que organizar una sociedad creadora de modernidad” (p. 65).

Con la llegada de la revolución científica, y, después, la ilustración en el siglo XVIII, la cosmovisión del hombre escindió las esferas científicas y religiosas de la sociedad; libre de la

determinación teleológica y de las doctrinas cíclicas, la ciencia abrió un panorama en donde no había otro camino que el del futuro, el del progreso como consecuencia de la racionalidad.

La historia entonces se convirtió ya no en el círculo del eterno retorno al paraíso, sino en una línea vertical que dirige su atención hacia el devenir.

Ervin Laszlo (1993) dice:

Cuando la ciencia moderna se emancipó de la doctrina cristiana y reemplazó el mito de la creación por el concepto de evolución; y aun más, cuando forjó una alianza con los artesanos tradicionales y dio origen a la tecnología moderna, el concepto de progreso entró en la conciencia pública. (pp. 101 – 102)

Como en esta cita se sugiere, no sólo la ciencia como teoría tuvo un papel importante, además, la conjunción de ésta con la tecnología dio un gran sentido de optimismo a la sociedad de la época.

Como se ha visto, la ciencia que se desarrolló a partir del modelo cartesiano concebía un universo mecánico y al hombre como un mecanismo a su vez, se conjeturaba entonces que si era posible predecir el comportamiento de una máquina o de cualquier sistema en base al conocimiento pretérito de sus leyes físicas básicas, entonces tal situación sería semejante en cualquier objeto del mundo.

Analizando las condiciones básicas de un fenómeno y conociendo las leyes que lo rigen como sistema físico era posible predecir su futuro comportamiento, el futuro comportamiento de todo lo existente.

Es conocido como en el siglo XIX el marqués de Laplace deliberó que el universo era completamente determinado por leyes físicas inalterables. “Laplace sugirió que debía existir un conjunto de leyes científicas que nos permitieran predecir todo lo que sucediera en el universo,

con tal de que conociéramos el estado del universo en un instante del tiempo” (Hawking, 1988, p. 81).

Este espíritu, el ideal de dominio y el avance tecnológico sirvieron como plataforma para que la idea de progreso prevaleciera en la cosmovisión de la edad moderna, por esto Laszlo (1993) menciona: “Los avances tecnológicos de la primera revolución industrial inspiraron gran euforia y el concepto de progreso histórico como lineal, es decir, continuo, suave y seguro, pareció altamente plausible” (p. 102).

La tecnología, derivada de la artesanía tradicional, implicaba que el conocimiento, por la ciencia, y el dominio de los recursos irían siempre en aumento. La modernidad no solamente era una nueva época, sino que era un tiempo histórico que superaba a todas las demás épocas, ser moderno era ser mejor que cualquier tiempo pasado, y por eso había que desear modernizar todo, había que extender los pseudópodos de la modernidad a cualquier región del mundo.

Con el paso de los años las teorías científicas se ajustaron más y más a este tiempo lineal. Robert Nisbet (1979) menciona:

Los principales filósofos del progreso social –pensadores como Condorcet, Comte, Spencer, Hegel y Marx- fueron también los principales filósofos de lo que llamamos evolucionismo. Pues todos y cada uno de estos hombres veía la realidad del progreso fundamentada en la supuesta realidad del proceso evolutivo: del cambio operando inexorablemente desde dentro. (p. 48)

Y con la ciencia y la tecnología también la economía, y por ende la política, adoptaron esta visión progresista del universo y los métodos de la ciencia experimental fueron aplicados a la tecnología que inspiró la transformación de los medios de producción existentes. Así se comenzó a gestar la Revolución Industrial.

El desarrollo del capitalismo juega en estos sucesos un papel preponderante, éste marca el contexto de la economía social de la edad moderna. Si el mundo era una maquina, también lo era el hombre, y podía ser explotado para conseguir una producción deseable.

Al respecto Roger Bartra (1973) define el capitalismo de esta forma: “la unidad de unas fuerzas productivas altamente desarrolladas que le imprimen básicamente un carácter social a la producción con unas relaciones de producción basadas en la apropiación privada de la plusvalía” (p. 110).

El capitalismo, como forma de producción, se basa en la primacía de la explotación del proletariado a manos de la burguesía, pues la plusvalía implica una ganancia que el propietario de los medios de producción se atribuye como excedente de lo ya producido.

Pero este excedente no es posible si no es por el aumento de la jornada de trabajo o, y esta es la estrategia más usada, por el aumento de nueva y más eficaz maquinaria que resulta en bajos costos de producción.

La tecnología al servicio de la economía capitalista es el punto crítico de la idea de progreso, pues la acumulación de capital y la plusvalía se convierten en símbolos que aseguran la prosperidad futura, por lo menos para los dueños de la industria.

Los cambios en el sistema capitalista permitieron, a su vez, que la industria se transformara de manera radical, sobre este punto Bernal (1981) menciona:

...el movimiento en conjunto estuvo mucho más estrechamente identificado con el desarrollo y la transformación interna del sistema económico del capitalismo, que paso de la fase dominada por los comerciantes y los pequeños manufactureros, a la fase de dominio de los financieros y los empresarios de la industria pesada. (p. 481)

Algo parecido dice Ashton (1970) sobre el mismo tema:

La revolución industrial fue un asunto no sólo de tecnología sino también de economía: consistió en cambios en el volumen y en la distribución de la riqueza, a la vez que en los métodos por los cuales dicha riqueza se dirigió hacia fines específicos. (p. 99)

El que el conocimiento científico creciera, conjugado con una expansión de la economía y una conciencia colonizadora de las principales naciones e imperios de la época, fueron posibles en parte por la seguridad de desarrollo absoluto, de progreso, y por la confirmación de que dicha evolución era posible, se formaba así una relación dialéctica en donde el progreso creaba la ilusión de progreso.

### **2.3 El individualismo**

El desarrollo de tales factores, la razón y el progreso y sus consecuencias políticas, económicas y científicas, transformaron la concepción del hombre sobre sí mismo. En la edad media el sujeto era ambiguo, su relación estaba en función del medio, la relación materna que sostenía con su comunidad y con el universo le impedía el desarrollo de una identidad propiamente diferenciada, el sistema del yo era impreciso.

Pero la irrupción del padre, de sus símbolos poderosos y de sus instituciones, lograron que el hombre se separara de la naturaleza con la cual estaba confabulado, ya se ha explicado esto, y con la que no necesitaba una identidad propia, pues su ser se confundía con la madre.

A propósito de esta confusión del hombre con el medio Fromm (1983) señala: “No se habían desarrollado [en la edad media] todavía la conciencia del propio yo individual, del yo ajeno y del mundo como entidades separadas” (p. 65). Así estaba configurado el narcisismo primario de la edad media, cuya cosmovisión se ha discutido en el capítulo anterior.

En la edad moderna esta óptica cambia, tal vez radicalmente. El que el padre irrumpa en el entorno psíquico del ser humano lo obliga a descubrir un mundo que no había observado antes lo que le permite crearlo, o más bien adoptar cierta identidad a través de la cual diferenciarse de los otros, y de lo otro para así comenzar a conocerlos.



En lo que concierne a la cosmovisión Touraine (2002) apunta:

Lo que nuestra modernidad quebranta no es un mundo que se encuentra a merced de las intenciones favorables o desfavorables de fuerzas ocultas, sino un mundo a la vez creado por un sujeto divino y organizado de conformidad con leyes racionales. (p. 205)

El desencantamiento del mundo significa, entre otras cosas, la separación del sujeto del orden objetivo al que se encontraba atado. El hombre con la naturaleza se transforma en el hombre y la naturaleza, es decir, nace la conciencia de que hay un orden implícito en la construcción del universo, no obstante este orden es accesible sólo por medio del ejercicio de la razón, y es un impedimento, de la acción de conocer, la confusión con el mundo ya que únicamente se puede indagar en lo que está afuera, por lo menos esto es así en el pensamiento científico moderno.

La continua expansión de la sociedad, en sus esferas científicas y político – económicas, la ascensión del mecanicismo como forma de imaginar el cosmos, además del crecimiento industrial, configuran a un sujeto que funcionaria como modelo de la sociedad capitalista.

Las doctrinas radicalmente individualistas, como el liberalismo, conformarían dicho sujeto de la manera que Macpherson (2005) lo caracteriza:

I) Lo que hace humano a un hombre es ser libre de la dependencia de las voluntades ajenas.

II) La libertad de la dependencia ajena significa libertad de cualquier relación con los demás salvo aquellas en las que el individuo entra voluntariamente por su propio interés.

III) El individuo es esencialmente propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad. (p. 257)

Más adelante, Macpherson (2005) enuncia otros supuestos que completan lo que él llama: *el sujeto posesivo*. Pero por lo pronto los tres primeros puntos ilustran muy bien lo que aquí se quiere argumentar.

En la edad moderna el ideal de libertad empieza a crecer de tal forma que se vuelve un presupuesto en cualquier forma de concebir al ser humano. La libertad se convierte en un atributo de la esencia de la especie y en su característica predominante ante las formas obtusas de la naturaleza que parecían contener en su sustrato las cadenas que tanto el hombre desdeñaba.

Esta idea de libertad implica no únicamente un desarraigo del medio natural, sino también de los otros, de los semejantes, como figuras subjetivas. Los otros únicamente tienen valor como herramientas de los intereses del yo en cuestión, se transfiguran en objetos.

Este distanciamiento de los otros tiene un papel simbólico importante, pues al alejarse el hombre de sus semejantes, le sucede igual que con las cosas, se diferencia de ellos y adopta para sí mismo una identidad, la cual encontrará, para su disposición, en las instituciones que sustentan a la sociedad.

Pero a pesar de esta separación de la naturaleza y de sus semejantes, la representación del hombre moderno se encuentra sumamente imbuida de los caracteres sociales, de ellos toma el papel con el que se desenvolverá en la sociedad en la que se halla y con la que tiene lazos que lo atan al poder de sus instituciones.

“El sujeto significa el paso del ello al yo” (Touraine, 2002, p. 207), sin embargo, el olvido de la conciencia natural, es decir, de que en el yo está lo universal, y el llamamiento de la cultura occidental moderna a que las cosas existen fragmentadas, deja al hombre sin asideros en los cuales sostener su situación ontológica, justo lo que sucedió en el renacimiento, y lo obliga a tomar una nueva resolución, sostenerse del *ethos* social.

Lejos de ser, el sujeto moderno, un ser egoísta y cínicamente centrado en sí mismo, las relaciones sociales, más bien dicho, los grupos formaron el común denominador de la época

alrededor, por ejemplo, de la revolución industrial. Esto lo afirma Ashton (1970): “En verdad los intereses, tradiciones o aspiraciones se expresaron de forma corporativa...” (p. 113) y más adelante dice: “Las compañías no eran por lo general negocios individuales, sino más bien consorcios en los cuales cada miembro había traído al haber común sus dones particulares...” (Ashton, 1970, p. 113).

El ideal de sujeto es entonces absorbido por el poder social y transformado en una libertad esclavizante, valga la paradoja, pues la libertad del individuo lo obliga a someterse a la necesidad de la defensa de la misma. “El sujeto [...] impulsa al individuo o al grupo mediante luchas sin fin contra el orden establecido y los determinismos sociales” (Touraine, 2002, p. 209).

El nacimiento del individuo como ser libre y separado, invoca también a la necesidad del mismo por mantener el orden en su campo de acción. Dice Touraine (2002): “Era necesario construir al hombre interior, al hombre psicológico dicen, para que el control penetre en mayor medida, para que se apodere del corazón, el espíritu y el sexo...” (p. 210).

En la relación del sujeto con la sociedad la razón cobra suma importancia porque ésta marca el límite del individuo con el mundo anterior, perteneciente al *ello*. La razón se convierte en un medio de control de los instintos y de las pulsiones, y el yo emergente se ve, tal vez muy pronto, subyugado ante la figura superyoica de las instituciones sociales.

La modernidad libera al hombre de la relación diádica que sostenía con el mundo natural, crea al individuo fragmentándolo, y con la secularización del mundo lo escinde del orden natural de las cosas y lo transporta al espacio de la libertad, del conocimiento activo y de la autoconstrucción. Luego de esto vienen los aparatos de control, el estado, la democracia, la libertad y los roles sociales a los que el individuo se ve sometido.

Con todo esto la imagen del hombre libre, diferente a los otros, porque cuenta con una identidad, prevalece en el imaginario popular, y es objeto de angustia cualquier ataque abierto contra esta figura. También es el principal llamamiento en épocas de crisis, cuando se trata de

infundir valor en los corazones, la apelación a la individualidad no deja indemne a ningún hombre, porque sigue siendo una parte importante en la conciencia social.

Por supuesto que la idea de un individuo que puede conocer el mundo no es nueva, y es curioso que la individualidad surja a partir de la dualidad, artificio de los filósofos modernos para explicar el mundo y dejar de explicarlo a su vez.

Como teoría liberal el individualismo se remonta a hasta Thomas Hobbes, “ya que Hobbes infirió los derechos y las obligaciones políticas del interés y la voluntad de individuos disociados” (Macpherson, 2005, pp. 13-14), y es que el tiempo de Hobbes lo enfrento a una gran disyuntiva, la prevalecía del estado o del individuo, dice Xirau (1995) que en esta época, el siglo XVII, “Dos fuerzas estaban en lucha [...] por un lado los reyes [de Inglaterra] [...] por otra, los puritanos, que apoyados en la clase media y en el sistema parlamentario [...] querían limitar el poder real” (p. 221).

Para Hobbes el derecho fundamental es el derecho de la supervivencia, esto se logra a través de “el derecho a buscar la paz y el derecho de defendernos por cualquier medio que sea” (Xirau, 1995, pp. 224-225).

De esto se desprende una consecuencia lógica, pues para Hobbes el hombre era un ser destructivo por naturaleza, su función natural era la guerra contra los otros. Si el individuo deseaba sobrevivir entonces tendría que buscar la forma de reprimir sus instintos.

Así funcionaba el contrato social, el hombre al saberse peligroso para sí mismo, abdicaba el poder de su persona a un estado que ofrecía el control de las pulsiones básicas; esta forma de pacto respondía perfectamente al derecho natural del hombre que buscaba la supervivencia de su propia especie.

Las diferencias entre el individualismo de Hobbes y el de otros filósofos como John Locke estriba en la predominancia del sujeto como actor, para Locke por ejemplo “El pacto es bilateral y se aplica tanto a los ciudadanos como a los legisladores y al rey que es ciudadano

como los demás” (Xirau, 1995, p.227), hasta cierto punto esta teoría no se define entre el colectivismo y el individualismo, entre la primacía del individuo o la hegemonía del estado, pero si queda claro que lo que importa es que hay un sujeto dueño de un yo y responsable del mismo.

La angustia del hombre ante la sociedad jugará un papel importante en el posterior desarrollo del hombre, pues sus deseos crean paradojas que a veces han parecido irresolubles, al menos en el mundo mecanicista de la modernidad, pero estas paradojas cobran nueva vida en el mundo relativista de la posmodernidad y funcionarán como parte de una lógica antinómica que se desprenderá de la huida del hombre ante la cultura prometeica.

## **2.4 La cultura prometeica**

Dice Laplantine (1979) que “toda cultura nace de una paradoja inaudita [...] la cultura nos “acultura”, es decir, no enseña a renunciar [y] nos promete lo imposible: la felicidad absoluta y la reconciliación total” (p. 59).

La cultura nace como una herramienta que despoja al individuo de su demanda de amor infinito, de tranquilidad, de paz, de ese sentimiento oceánico del que también habló Freud, despoja al hijo de la unión con el símbolo al que siempre tratará de regresar, la madre. Le quita al hombre todo ese placer con el propósito de poder funcionar correctamente en un medio social preestablecido, lo moldea hasta el punto en que es capaz de desenvolverse con sus semejantes y aportar algo a la supervivencia del sistema institucional.

En esta parte resuena aquella ideación freudiana referente a la “horda primitiva”. En un brevísimo estudio previo sobre una obra de Herbert Marcuse se hace referencia a esta hipótesis y se presenta un buen resumen.

Este individuo, el padre, se impuso a los otros, y a fin de garantizar la cohesión de la horda, organizada en la dominación, impuso una serie de restricciones: monopolizó a las mujeres –es decir, el placer- y establecían en consecuencia unos tabúes y unos deberes hacia la comunidad –fundamentalmente el deber del trabajo a fin de satisfacer las

necesidades del grupo-. Pero los hijos se rebelaron contra los tabúes que impedían la obtención del placer y contra los deberes penosos; la rebelión culminó con el asesinato del padre, que fue sustituido por el clan fraterno, pero este, a fin de asegurar la cohesión del grupo, mantuvo las prohibiciones, los tabúes que el padre había implantado. (Marcuse, 1983, pp. 7-8)

De esta forma nace el *super ego* y con ello la civilización tal como se le conoce. Marcuse (1983) agrega que: “El recuerdo de los impulsos y las acciones prehistóricas sigue persiguiendo a la civilización” (p. 69).

Esta parte se identifica claramente con la conciencia moderna, el paso del mundo materno al paterno significa la asunción de nuevas reglas de comportamiento, leyes estrictas que requieren del sacrificio de la conciencia unitaria y del principio de placer.

Freud (1990) también dice: “Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver...” (p. 185).

El acto de devorar al padre indica, luego Freud lo recalca, la identificación del clan fraterno con el poder de la figura paterna, lo cual es la manifestación de la introyección de las características del padre y la garantía de la posterior reproducción de sus formas de control.

El hombre moderno aunque subyugado ante las instituciones de la sociedad, reproduce el poder del padre en el constante crecimiento y expansión de las diferentes esferas que conforman su singular cosmovisión, es decir, el racionalismo, el progreso y el individualismo de los que ya se ha hablado.

Esta época y su afán de control del medio natural llevan al sujeto a una sobreidentificación con la figura paterna, lo que trae como consecuencia cierta actitud emparentada con el padre-dios, en otras palabras, el hombre aspira, en la sociedad occidental moderna, a más grandeza de la que es capaz de soportar.

Para ejemplificar lo dicho es posible retomar varios mitos de las religiones antiguas, podría servir como ejemplo el caso de Adán. En la Biblia Yahvé prohíbe a sus hijos primigenios comer del árbol que se encuentra en el centro del jardín del Edén. La serpiente convence a Eva de que no sufrirá daño si lo hace, y luego Eva convida a Adán del mismo fruto. Entonces Yahvé, que es omnipresente, interroga a sus hijos y encuentra que han comido del árbol prohibido.

El hombre que ha comido del árbol prohibido ha accedido a una dimensión de conocimiento que lo asemeja a Dios, pero el hombre es solamente un hombre y su atrevimiento lo confronta con la realidad, con la expulsión del paraíso.

Este mito es útil, pero además existe otro mito que ha de ilustrar más ampliamente la ambición del hombre por el poder exagerado del padre-dios, el mito de Prometeo.

Prometeo era hijo de Yapeto y de Climena, hija de Océano. Entre sus hermanos se encontraban el gran Atlas, Meniteo y Epimeteo. Hesiodo (2004) caracteriza a Prometeo como “sagaz y astuto” (p. 13), luego cuenta: “...cuando los dioses y los hombres mortales disputaban en Melona, Prometeo mostró un gran buey que adrede había repartido, queriendo engañar al espíritu de Zeus” (Hesiodo, 2004, p. 14).

Prometeo había recubierto los huesos con la grasa del animal para que así fueran, los restos, más apetecibles para Zeus y la carne se la pudieran quedar los hombres, no obstante Zeus era muy sabio y descubrió la treta, aun así siguió el juego de Prometeo sólo para poder darle un justo castigo a la humanidad.

Y desde aquel tiempo, acordándose siempre de ese fraude, rehusó la fuerza del fuego inextinguible que brota del roce de los maderos de encina a los míseros hombres mortales que habitan sobre la tierra.

Pero todavía le engaño el hijo excelente de Yapeto, robándole una porción esplendida del fuego inextinguible, que oculto en una caña hueca. (Hesiodo 2004, p. 14)

La nueva ofensa no hizo sino enfurecer más al gran Zeus que le deparó un cruel castigo que Hesiodo (2004) describe así:

Y sujetó Zeus con cadenas sólidas al sagaz Prometeo, y le ató con duras ligaduras alrededor de una columna. Y le envió un águila de majestuosas alas que le comía su hígado inmortal. Y durante la noche renacía la parte que le había comido durante todo el día el ave de alas desplegadas. (Hesiodo, 2004, p. 13)

Este castigo ejemplar fue acompañado con la liberación de las calamidades que Pandora desató sobre los hombres. Por ahora no importa si Prometeo fue liberado por Heracles y recibió gloria posteriormente, lo que interesa es que Prometeo desafió a los dioses y fue castigado.

El individuo de la modernidad tomó el rol de Prometeo cuando se planteó la posibilidad de analizar y controlar el mundo por medio de su razón, basándose primordialmente en el método científico, desechando a su vez cualquier otro tipo de conocimiento o concepción del mundo, es decir, olvidando con esto el peso de sus mitologías. Si en la Biblia el fruto es el conocimiento, en el mito griego el fuego representa el poder del padre, y el acto de usurparlo y engañarlo es el acto de soberbia máximo.

En la antigua Grecia tal acto de soberbia era conocido como *ubris*. Sobre este tema Eduardo Nicol (2004) dice: “La *ubris* es, en efecto, la desmesura por exceso que nosotros designamos con el nombre que le dieron los romanos de *superbia*. El ser-más que se dispara hacia el demasiado” (p. 105).

Este aspecto del padre es clarificado cuando se nota que el fuego, el poder, invoca la responsabilidad, cosa que el hombre desdeña repetidamente, “El éxito alcanzado en el desarrollo tecnológico fue acompañado por una deshumanización profunda, se produjo una pérdida de sentido de vida y una depredación generalizada de los recursos naturales del planeta” (Gallegos, 1999, p. 4).



La mitología de un pueblo enmarca, entre otras cosas, los límites morales de éste, le indica al mismo que puede y que no puede transgredir, e imputa graves castigos para quien se atreva romper las reglas preestablecidas. Un mito puede cambiar si es necesidad del pueblo que así se haga, pero tal cambio requiere grandes sacrificios.

Los rituales del hombre moderno, más que implicar un denotado sacrificio, fueron una clara muestra de un olvido negligente del antiguo pensamiento mítico, y aunque este tipo de pensamiento se siguió manifestando aun no se ha retomado con la seriedad que se debería. Por lo tanto, los límites son difusos y los excesos contra el medio se vuelven constantes.

La colonización de nuevas tierras llevo a la sociedad a observar la explotación desmedida del medio como algo cotidiano, y la explotación del hombre por el hombre se creyó necesaria para el progreso de la civilización.

La soberbia de poder produjo una sociedad en donde el anhelo de modernidad reestructuró la percepción del mismo individuo. El aspecto social se volvió sumamente rígido, la moral menosprecio aspectos del hombre que consideraba impropios, tales como la sexualidad y la locura, y si la ilustración convirtió al mundo y al hombre en maquinas sujetas a análisis, la revolución industrial convirtió al ser humano en objeto de explotación, en un ser alienado de su propia naturaleza.

La objetivación y la alineación fueron el precio que pago el Prometeo moderno en su empeño por obtener el fuego inextinguible, el sujeto fue devorado por el complejo paterno y recibió su castigo.

En la película *1492: La conquista del paraíso*, del director Ridley Scott (1992), se narra la hazaña del descubrimiento del nuevo mundo, que es símbolo del arribo de la modernidad. El protagonista es, por supuesto, Cristóbal Colón, que es interpretado por Gérard Depardiu. Colón tiene una idea, que es la de dar la vuelta al mundo para poder abrir rutas comerciales con el oriente, él recuerda los viajes de Marco Polo y basa su hipótesis en los cálculos de Toscanelli, sin

embargo, la iglesia y sus representantes se oponen férreamente a tal idea, pues la conciben execrable.

Hay que recordar que en la época tratada el consenso dictaba que la tierra era plana, y que más allá de la orilla existía un vacío en el que los hombres se perdían, compárese dicha noción con el mundo del neonato en donde no existe un mundo externo.

Pues bien, la corona española, necesitada de recursos, decide apoyar el proyecto de Colón, y aunque éste sabe que la distancia será mayor de lo que había previsto se embarca en una de las tres carabelas y zarpa hacia el oriente.

El viaje, los motines, el cansancio, la desesperanza son parte de la leyenda, Colón después de poco más de dos meses llega con su tripulación a una tierra desconocida, llega al paraíso, y la imagen que verá quedará grabada en su recuerdo hasta el final de sus días.

Dejando atrás el dramatismo de la película, este film funciona bien para mostrar varios aspectos de lo que se ha venido comentando.

La travesía hubiera sido imposible en otras épocas, pero las necesidades económicas propiciaron que los barcos se alejaran cada vez más de la costa, además la brújula y el astrolabio, venidos del oriente y del oriente medio respectivamente, mejoraron la seguridad de los viajes y propiciaron la precisión en los mapas.

La oposición por parte de la iglesia fue saldada con el poder de la monarquía, y quedó como un debate clerical que podía, o no, ser tomado en cuenta. Y sobre todo, la figura de Colón histórico es emblema del hombre moderno, ya que Colón representa al hombre, al individuo que es capaz de generar una idea que parece insensata, pero que lo trasladará a una gran aventura, a la fama, a la fortuna y a cambiar al mundo.

Después vino la explotación económica, humana y de los recursos naturales, esto es otro aspecto de la modernidad. Cristóbal Colón es una de las encarnaciones de Prometeo, cuyo orgullo

lo lleva a la grandeza, pero también lo sume en el resultado de su soberbia. En la película Colón es destituido de todo cargo político, es ridiculizado y su papel de descubridor es relegado, y es que Colón no se conformo con la gloria obtenida posterior al descubrimiento, su ambición lo llevo a querer ser el virrey de todo lo conquistado y a buscar establecer una utopía de libertad, eficacia y justicia. Todo esto lo arruino en vida.

La sociedad moderna intento una empresa prometeica y recibió múltiples reveses, ya en la ciencia, ya en la economía, ya en la política. Y en un afán de alcanzar un progreso ideal negó todo vínculo con la sociedad medieval, calificándola de oscura, con ese simple acto enterró el estadio materno del que provenía; pero lo que se relega a un lugar oscuro tiende a manifestarse de formas destructivas, se vuelve sombra.

Por supuesto, este ha sido un panorama muy general de lo que fue la modernidad, no todo fue el ensalzamiento del racionalismo, ni la búsqueda del progreso, ni la defensa del individualismo, también hubo periodos como el romanticismo en que estos valores fueron altamente criticados, y durante la historia de la modernidad hubo individuos, como Rosseau y luego los trascendentalistas, por ejemplo, que no creyeron en los valores circundantes. Pero en cierta medida la sociedad mecanicista fue el eje rector de la época y las consecuencias de su ideología se dejaron ver muy pronto.

El narcisismo del hombre medieval fue sustituido por la cultura prometeica, que lo obligo a abandonar gran parte de su repertorio pulsional, a olvidar el *eros* que lo había creado, la figura materna de la que provenía, pero esta amnesia respecto a lo femenino planteaba lo imposible: el crecimiento unilateral de la sociedad, y la sombra enterrada hubo de alimentarse con el poder de lo inconciente y al final de la modernidad aquello que había sido relegado tomo una nueva forma.

La sociedad se enfrenta ahora a las dificultades que resultaron de su propia lógica, a la incertidumbre, el relativismo, la individualidad exacerbada, la disolución de antinomias, la fragmentación del discurso moral, al peligro de la tecnología y otros fenómenos del contexto de la civilización occidental, todo esto es llamado hoy posmodernismo y su situación asemeja a una naciente cultura de la esquizofrenia.

### 3. El surgimiento de la sombra.

*Haré que de tu propia casa  
se alce el mal contra ti.  
2 Samuel XII, 11*

*El justo no es inocente  
de los hechos del malvado.  
Khalil Gibran*

Hasta ahora se ha visto como la sociedad occidental ha transitado de una etapa en donde la cosmovisión era primordialmente femenina, materna, hacia una etapa en donde los valores eminentemente masculinos prevalecieron sobre los anteriores. Sólo así, por oposición, la edad moderna pudo sostener su cauce por el intrincado derrotero del progreso y la eficacia. Tal hecho ha sido comparado con la relación que el individuo, en etapas tempranas, mantiene con su entorno parental, primero el niño es miembro de una relación diádica que lo protege y lo mantiene seguro, bajo una identidad compartida con la madre, correspondiendo este hecho a la edad media de la civilización occidental, después la irrupción del padre comprende un cisma necesario para que el sujeto construya una identidad propia y diferenciada, lo cual conlleva un no poco doloroso proceso en que el hijo repartirá su energía libidinal en los objetos del entorno, integrándose de esta manera al mundo que lo rodea, descubriéndolo, tal como sucedió con la cultura en la modernidad.

C. G. Jung (1970) caracteriza a lo materno-femenino como:

La autoridad mágica de lo femenino, la sabiduría y la altura espiritual que esta más allá del entendimiento; lo bondadoso, protector, sustentador, dispensador del crecimiento, fertilidad y alimento; los sitios de transformación mágica, del renacimiento; el impulso o instinto benéficos; lo secreto lo oculto, lo sombrío, el abismo, el mundo de los muertos, lo que devora, seduce y envenena, lo que provoca miedo y no permite evasión. (p. 91)

De esta figura el individuo ha de separarse con ayuda de lo masculino. Sin embargo tal separación no debe resultar en el menosprecio de lo femenino, Bachofen (citado en Monick, 1994) dice:

La madre es anterior al hijo. Lo femenino tiene prioridad, mientras la creatividad masculina sólo aparece después como fenómeno secundario. La mujer viene primero, pero el hombre “se hace” [...]. La mujer es primordial, el hombre es sólo lo que sale de ella. En resumen, la mujer existe primero como madre, y el hombre existe primero como hijo. (p. 55)

Por lo tanto, lo esencial siempre es femenino y el viaje del hombre hacia la individuación tendrá que ver con la separación del mismo de este estadio, lo cual requiere mucha fuerza psíquica, pero con la ayuda de otros hombres, es decir de lo social, logrará transitar por la senda del autodesarrollo de buena o de mala manera.

La última afirmación deja entrever una consideración importante, pues pareciera que al hablar del hombre pudiera incurrirse en la distinción genérica, esto no es así. Lo femenino y lo masculino constituyen dos dimensiones psíquicas del ser humano como especie, independientemente del género, las cuales se manifestarán en los diferentes miembros del conglomerado a través de las atribuciones sociales que rigen el mismo. En otras palabras, el ser humano está constituido por la totalidad de sus funciones que se fragmentan entre sus constituyentes para un mejor funcionamiento social. Cuando se habla del hombre se habla de la especie en general y de su trayectoria en particular.

Volviendo al tema, Eugene Monick (1994) retoma un argumento de Erich Neumann y habla sobre el concepto del doble falo, del cual menciona:

El falo inferior está atrapado en los infiernos –un lugar oscuro, vegetativo y animal-, encadenado a los caprichos orgiásticos de la *magna mater*. El falo superior vuelve la espalda a este sino, “repudiando” [...] a la gran madre, e ingresa al reino de lo masculino

solar, donde los ojos puede ver, donde abunda la luz del sol, donde la conciencia tiene libertad para crear. (p.62)

Compárese la descripción de los infiernos con lo que la anterior cita de Jung sobre lo femenino, y luego la descripción de lo masculino con lo que se ha venido diciendo sobre la modernidad (sobre todo en el segundo capítulo). Así se tiene una idea, de nueva cuenta, de los contrastes y similitudes en este ejercicio de analogías.

El falo infernal es el origen de todo lo creado, es el *pleroma* (la plenitud) de donde todo surge y que acompaña al individuo por su travesía; luego el falo solar se opondrá a esta forma materna para establecerse, con dicha oposición, como individuo por cuenta propia.

Monick critica la posición de Neumann, ya que piensa que el desarrollo de su teoría deviene en una degradación de lo femenino, como si el falo infernal no fuera más que una trampa de la que el individuo debiera escapar para poder crecer. En cambio ambos estadios son más configuraciones semejantes de un mismo fenómeno y no tienen porque verse como antinomias, sino como complementos.

La época moderna, por su parte, actuó de una manera semejante a la que denuncia Monick en cuanto al trabajo de Neumann. Lo materno quedó completamente relegado, y la denigración de lo femenino fue patente en los órdenes superficiales de la cultura. La naturaleza fue explotada, el papel de la mujer quedó sobajado a un rol inferior al del hombre, se dio primacía a lo masculino, eficacia y producción, y el pensamiento mágico de antaño fue desprestigiado a través de la emergencia de la razón como único centro del pensamiento.

Todo lo femenino fue atacado, y quizás debía serlo, pero además de todo se le trato de olvidar y se le desterró a las simas profundas de la cultura, y por simetría también a lo más hondo de los confines psíquicos individuales.

Un buen ejemplo de toda esta feminidad soterrada se distingue en la constante mutación del lenguaje, en el hundimiento de la cultura narrativa y en el alzamiento de la cultura científica.

Jean-Francois Lyotard (2004), uno de los principales ideólogos de la posmodernidad, argumenta que en la sociedad moderna conviven al menos dos tipos de discursos sobre el saber: un saber narrativo y uno científico.

El saber narrativo corresponde a los relatos, mitos y fábulas que se refieren entre los habitantes de cierta comunidad que forma una cultura homogénea. “Esos relatos cuentan lo que se puede llamar formaciones (*Bildungen*) positivas o negativas [...] o bien dan su legitimidad a instituciones de la sociedad (función de los mitos)” (Lyotard, 2004, p. 46). Es decir, el saber narrativo sustenta por medio de relatos míticos y de personajes fantásticos la ética que rige las encrucijadas de la socialización, poniendo dichos elementos como ejemplos fiables.

Otro punto importante en este tipo de saber es que en su digética se encuentra su pragmática, o como lo dice Lyotard (2004): “Lo que se transmite en los relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituye el lazo social” (p. 48). En la misma narración se instruye al oyente para que él mismo sea alguna vez narrador, de esta manera el saber narrativo se legitima a sí mismo y perdura, también lo hacen sus reglas, a través del tiempo sin menguar, acaso, la fuerza de su discurso.

Por otro lado, un tipo de discurso relativamente nuevo lo constituye el saber científico, que prevalece, como tanto se ha repetido, en el imaginario de la cultura moderna. Aquí las reglas del destinador, referente y destinatario cambian radicalmente.

“Primero el destinador se supone que dice la verdad a propósito del referente [...]. Después el destinatario se supone que puede dar validamente su acuerdo (o negarlo) al enunciado que se ocupa” (Lyotard, 2004, p. 51).

El problema surge en el referente, pues en el saber científico éste tiene que ser demostrado y si eso es posible, debería ser necesario que la demostración fuera a su vez demostrada. Esto plantea ya un proceso *ad infinitum* del que la ciencia no se puede responsabilizar, pues su mayor grado de verificabilidad consiste en el consenso y hasta ahí alcanza su dimensión, “Todo

consenso no es indicio de verdad; pero se supone que la verdad de un enunciado no puede dejar de suscitar consenso” (Lyotard, 2004, p 52).

Es importante recalcar que el saber científico necesita que “científicos” sean educados de tal modo que se conviertan en miembros legitimadores de sus propias reglas, lo cual requiere una pragmática especial que no será necesario discutir, basta con notar el proceso fragmentario que implica lo científico, en donde los actores separados del referente luchan arduamente por controlarlo y legitimarlo, a diferencia del saber narrativo que forma un todo integrado en donde cada parte legitima a la otra.

Así mismo, el saber científico como forma dominante del discurso acerca de la verdad, desprecia y descalifica al saber narrativo, “Los clasifica en otra mentalidad: salvaje, primitiva, subdesarrollada, atrasada, alienada [...]. Los relatos son fabulas, leyendas, mitos, buenas para mujeres y niños.” (Lyotard, 2004, p. 56).

Esta disociación de lenguajes es suficientemente clara para mostrar que el saber narrativo comprende y se identifica con los mitos (un lenguaje femenino), populares o no, y el saber científico comprende todo el discurso racional (un lenguaje masculino) naciente en la época moderna; así este último tacha la falta de seriedad del primero buscando la obliteración del lenguaje mítico.

Ernesto Sabato (2004) preocupado por tal situación afirma inquietado: “El mayor empobrecimiento de una cultura es el momento en que un mito popularmente empieza a definirse como una falsedad” (p. 52).

El mito, como una función de la cultura, es algo que las sociedades ancestrales conocían de manera vivida, era su forma de entender el mundo y explicarse su estancia en él; implícitamente los mitologemas organizaban y daban una guía flexible sobre el papel de cada individuo en el grupo social.

Sabato (2004) también señala:



Todo eso, me dirán, no son más que leyendas, cosas que se creían antes. Sin embargo cuando el pensamiento y la poesía constituían una sola manifestación del espíritu que impregnaba desde la magia de las palabras rituales hasta la representación de los destinos humanos, desde las invocaciones a los dioses hasta sus plegarias, el hombre pudo indagar el cosmos sin romper la armonía con los dioses. (p. 50)

La armonía entre el hombre y el cosmos constituyen el principal atributo del mito, que le permite al individuo conocer al universo a través de la revelación que le proporciona su intrínseca unidad.

Pero el pensamiento racional, que excluye el carácter mítico del mundo, se sobrepone a fuerza de omisiones y preconiza su conocimiento del mundo a través de la reducción de las complejidades del mismo, a través, también, de fragmentar al objeto de estudio, y con la consigna rígida de que lo que no pueda ser verificado es de existencia imposible.

Sin una guía clara y equilibrada el hombre queda confuso ante aquello que no puede explicarse.

Si el héroe, en vez de someterse a todas las pruebas de la iniciación, se ha precipitado a su meta por medio de la violencia, de la estratagema y de la suerte, como Prometeo, y ha entregado al mundo la gracia que deseaba, es posible que las fuerzas que ha desequilibrado reaccionen duramente y sea castigado en forma interna y externa (Campbell, 1984, p. 41).

Y al propósito Sabato (2004) menciona: “Hoy no tenemos una narración, un relato que nos una como pueblo, como humanidad, y nos permita trazar las huellas de la historia de la que somos responsables” (p. 50).

El sentimiento de orfandad que caracteriza al sujeto posmoderno surge de esta indiferencia hacia la dimensión mítica, pues no hay camino que seguir ni pasado que trace una línea visible de acción para configurar el futuro.

Empero, lo que es desterrado de la dimensión conciente de la sociedad no puede mantenerse lejano mucho tiempo. Habrá de sobreponerse a los límites impuestos y regresará con un misterio que resulte estremecedor para lo que funge como real en el mundo. El desequilibrio provocado por la obnubilación hacia un componente del todo social, desatará y dará poder a lo que comúnmente es conocido como la sombra.

### **3.1 La sombra social**

Daryl Sharp (1997) conceptualiza a la sombra como los “Aspectos ocultos o inconcientes de uno mismo, tanto positivos como negativos, que el ego ha reprimido o nunca ha reconocido” (p. 187).

Más en contacto con el inconciente freudiano, la sombra es un arquetipo que representa lo que es exilado del plano conciente de la psique humana, aquello que ha sido relegado a la obscuridad del inconciente.

Connie Zweig (en Zweig y Abrams, 2004) dice:

Hoy en día la sombra se refiere a aquella parte del psiquismo inconciente contiguo a la conciencia aunque no necesariamente aceptado por ella. De este modo, la personalidad de la sombra, opuesta a nuestras actitudes y decisiones concientes, representa una instancia psicológica negada que mantenemos aislada en el inconciente donde termina configurando una especie de personalidad disidente. (p. 35)

Lo reprimido por la conciencia no es reconocido por el ego, pero mantiene una existencia subterránea y no puede ser eliminado para siempre de la sustancia mental que constituye a lo que

es humano. Cabe mencionar que lo reprimido es variable de cultura en cultura y de época en época.

Así los aspectos positivos, que la cultura dicta, son alimentados y alabados por el *statu quo* circundante de una cultura determinada, no obstante lo que no es reconocido muta a causa de las energías que saturan el lugar del inconciente, aunque esto sólo alcanza límites extremos en casos aislados, del que la sociedad contemporánea constituye uno de dichos casos como se argumentara en el siguiente capítulo.

En un sistema normal la sombra es comunicada al ego a través del mecanismo de la proyección. El sujeto únicamente puede ser conciente de las manifestaciones de su sombra, ya como alter ego que se ha desarrollado paralelamente su personalidad iridiscente, o como los desagradables defectos que éste observa en lo que lo rodea.

Como miembro de un grupo hay cierta necesidad de reprimir algunos aspectos que harían la convivencia ardua y desfavorable, el superego o lo que Jung llamara la persona, plantea límites y restricciones que ciertas conductas no pueden franquear; sin embargo hay un problema cuando el ser humano deja de contactar con su sombra, porque ésta además de contener favores también resguarda calamidades, así la represión de la sombra obliga a la misma a manifestarse de maneras sumamente violentas para la psique humana.

Afín a esta idea Baudrillard (2002 a) afirma: “el secreto es indestructible. Entonces será demonizado y atravesará los instrumentos utilizados para eliminarlo. Su energía es la energía del mal, la que proviene de la no unificación de las cosas” (p. 42). Este mal también es el inconciente y el caos.

El ejemplo más socorrido dentro de la literatura es acaso el viejo cuento de Stevenson del que la sola mención ya sería una obviedad. Por lo gastado de esta alegoría resultará conveniente ejemplificar la dinámica de la sombra con otro cuento, tal vez un poco menos conocido, pero igual de rico en metáforas.

Ciertamente Lovecraft renovó el cuento de horror después de que la tradición de Poe parecía insuperable. Precisamente uno de sus cuentos de juventud sirve perfectamente para ilustrar el fenómeno que aquí corresponde. El cuento se llama *La maldición que cayó sobre Sarnath* y narra justamente la historia de la ciudad de Sarnath, que fue construida por pastores que se aventuraron a lo más profundo de la tierra de Mnar. Vecina a la ciudad naciente de Sarnath existía una ciudad más vieja de lo que algunos lograrían imaginar, poblada por seres extraños y desagradables a la vista, ellos habitaban la antigua ciudad de Ib de la que se dice bajo de las nieblas de la luna junto con el lago entero adyacente al lugar en el que la ciudad se había de asentar.

Los pobladores de Ib realizaban cada cierto tiempo “cuando la luna gibosa mostraba su doble cuerno” (Lovecraft, 2003 b, p. 178), un ritual compuesto de oscuras danzas en honor del gran dios saurio Bokrug. Sin embargo un día los habitantes de la joven Sarnath se armaron de valor y de desprecio y decidieron acabar con la inmundicia especie de Ib; y así lo hicieron, arrasaron con todos los seres que ahí habitaban y destruyeron completamente la ciudad que a la postre fue hundida en el lago. Tiempo después la ciudad de Sarnath prospero gracias a los metales preciosos que inundaban la región y su poderío se hizo grande, formaron ejércitos y un día hubo un trono ocupado por un rey que gobernó entera la tierra de Mnar.

Únicamente un incidente oscurecía la prosperidad de esta nación y era la antigua profecía que alguna vez el sumo sacerdote Taran-Ish escribió con su sangre, antes de morir, cuando la estatua de Bokrug desapareció, la cual se componía de la única palabra: Maldición.

Siglos sobrevinieron y el esplendor de Sarnath siempre iba en aumento hasta que un día, en una de las acostumbradas celebraciones de la caída de Ib, una niebla verde cayó sobre el palacio donde todos los nobles se congregaban, y el pánico cundió por la ciudad, algunos vieron criaturas extrañas que se apoderaban del lugar, empero nunca nadie pudo afirmar esto con seguridad, lo único cierto es que la ciudad fue destruida en el transcurso de un sólo día. “La maldición había caído sobre Sarnath” (Lovecraft, 2003 b, p. 185).

Igual que los habitantes de Sarnath, el hombre moderno relega a las sombras de un lugar desconocido, es decir el inconciente, a todas las criaturas que atentaban contra su esperanza de orden lógico: la magia, los mitos, aquello que no alcanzo alguna vez a comprender por medio de la razón, y así creyó destruirlos, tal como a las criaturas de Ib.

Es curioso que las criaturas monstruosas provinieran de la luna, un símbolo eminentemente femenino en la actualidad, y que su culto, igual que los cultos antiguos, remanentes de las tradiciones paleolíticas, haya suscitado horror en los nuevos hombres.

Los habitantes de Ib representan en este relato a los instintos inconcientes, las pulsiones básicas que buscan aflorar para su rápida satisfacción, pero también representan la parte oscura de la psique, que es tan bruna sólo porque la luz de la conciencia se ha negado a siquiera mirarla.

El yo conciente, el ego de la estructura psíquica junguiana, como mediador entre el inconciente y el conciente, con el fin de cumplir su tarea, reprimirá los remanentes básicos que son dañinos para la convivencia del hombre con su medio, luego la máscara que implica la persona, subyugará aun más a los instintos básicos y así estos quedarán eliminados de la estructura conciente del individuo, pero no serán destruidos sólo permanecerán latentes.

El hecho es que el que no sean reconocidas las partes indeseables de la vida individual y social implica el verdadero problema ante la sombra. Conocer lo negado es requerido para un proceso de individuación completo y es, muchas veces, uno de los primeros pasos dirigirse hacia esa fracción negada.

Las más de las ocasiones la sombra no puede ser conocida directamente, únicamente es discernible cuando se presenta en proyecciones y desata emociones ocultas antiguamente. La proyección es un recurso por el cual el inconciente se comunica con el ego a propósito de ser interpretado, de dar un mensaje, esa es una función de los mitos y los sueños. Ante esto hay que notar algo que Jung (1997) dice: “uno no hace la proyección: la encuentra hecha” (p.23), esta frase significa que las proyecciones no son efectivamente acciones concientes sino que suceden a

pesar del ego, inmediatamente después Jung (1997) menciona: “El resultado de la proyección es un aislamiento del sujeto respecto del entorno” (p. 23).

El sujeto que se proyecta cubre con el manto de su proyección a los objetos que lo rodean e interactúa ya no con un mundo objetivo sino con el mundo subjetivo. Esto no se puede evitar. Sin embargo, el hombre moderno descrea de esta afirmación y se hechiza a sí mismo pensando en la objetividad de la realidad, al respecto Baudrillard (2000 c) dice:

Otras culturas han sabido gestionar esta ilusión metafísica, haciéndola circular, encargándose cada una de ellas de la vida de la otra al hilo de los rituales y de las generaciones. Mientras que nosotros, obsesionados por la realidad objetiva, descargamos nuestra ilusión de ser sobre la técnica. (p. 60)

La cultura occidental ha olvidado como afrontar la dimensión mítica de la realidad, la única que no le está vedada, y en su afán de positividad, progreso y eficacia, el mal del mundo ha sido disimulado, no obstante, igual que los habitantes de Ib, la sombra está siempre al acecho del ego, y de la persona, y espera su debilidad para manifestarse.

La manifestación de la sombra en el sujeto responde a una compensación, el bien, como única forma aceptable de la sociedad, no sólo es un problema ético, va más allá, es también un problema epistemológico, como lo ha demostrado el afán de la modernidad por controlar el mundo a través de la razón. El mal en este ámbito es la ración incognoscible del mundo, aquella dimensión que pertenece a un orden no lógico y que no puede ser categorizada de manera común, el bien sería entonces todo lo que cabe dentro del ámbito de lo racional y que es por lo tanto discernible a los ojos del ser humano.

Otro mito emparentado al mitologema del que nace el cuento de Lovecraft, es el de los “Animales de los espejos” referida por Borges (2003). La leyenda cuenta que en los tiempos en que el Emperador Amarillo reinaba la antigua China, el mundo especular y el mundo de los hombres no estaban comunicados y convivían en una magnífica diversidad de formas y colores que variaban de un reino a otro. Mas una ocasión el reino de los espejos invadió la tierra, pero las

artes del Emperador Amarillo eran grandes y prevalecieron en contra de los invasores. Los seres del espejo fueron castigados y obligados a permanecer en los espejos imitando a los seres humanos. Un día, sin embargo, se percibirá en el fondo de algún espejo la figura de un pez, de un color y una forma nunca antes vista y el letargo mágico habrá terminado, y dice Borges (2003): “Romperán las barreras de vidrio o de metal y esta vez no serán vencidos” (p. 25).

En la modernidad varias y diferentes caras del mismo fenómeno fueron reprimidas por el consenso general, el caos, lo femenino, el mal, la brujería, la alquimia y otras tantas mascaradas de lo oscuro de la realidad quedaron aisladas a los confines del inconciente, lo cual constituyó un medio adecuado para el término de un equilibrio que sólo se concibe cuando se considera al universo como una unicidad.

“Los pueblos antiguos creían que las fuerzas del caos y el orden formaban parte de una tensión inestable, una armonía precaria” (Briggs y Peat, 2005, p. 19). Y los pueblos antiguos no se equivocaban, cuando este equilibrio se rompe la sombra toma posesión del sujeto, en este caso de la sociedad, ya que ante el carácter emocional de lo oscuro se puede decir que “la emoción no es una actividad sino un suceso que a uno le sobreviene” (Jung, 1997, p.23), una posesión tal como se le imagina en las antiguas leyendas de las cuales las más cercanas al mundo occidental son las relatadas por la tradición judeo-cristiana.

En el individuo el arribo de la sombra supone un duro camino hacia el autodescubrimiento, este paso lo confronta contra las fuerzas inconcientes que no ha querido concebir de ninguna manera, es un trance moral, pero también es un trance existencial que lo obliga a ser lo que no ha querido, y esta es su destino, ser. En la cultura sucede lo mismo, y la sombra social revela lo que la sociedad en turno ha querido ocultar. Un par de ejemplos podrían ser de gran ayuda para observar como la sombra ha revelado atisbos de su poder casi al término de la época moderna, en el desarrollo de la sociedad, primero la crisis científica de principios del siglo XX y después la crisis filosófica que supuso el arribo del existencialismo, cuyo corto auge reveló las consecuencias angustiantes de la existencia humana.

### 3.2 El universo transformado

El paradigma Cartesiano – Newtoniano (así lo llama Capra, 1992) tenía, a finales del siglo XIX, control absoluto del concepto de verdad, sin embargo tal como lo dice Marilyn Ferguson (1994):

Poco a poco, los pensadores occidentales iban atacando los cimientos mismos del pensamiento occidental. Éramos ingenuos al esperar que la ciencia mecanicista pudiera llegar a explicar los misterios de la vida. Esos portavoces de una más amplia visión del mundo señalaban como nuestras instituciones estaban violando la naturaleza, como nuestra educación y nuestra filosofía habían dejado de valorar el arte, los sentimientos, la intuición. (p. 52)

Muchos pensadores como Cantor, Boltzmann, Poincare, Riemman, etc. se habían dado cuenta del papel opresivo de una ciencia mecanicista y habían pugnado por un giro en el pensamiento clásico sobre el universo, que era a la vez limitante y paradójico

La voz era débil ya que la ciencia sustentaba con hechos los postulados teóricos del mecanicismo, no había razones para pensar que esto debería ser diferente, incluso científicos como Laplace llegaron a sostener que era cuestión de tiempo para que el hombre tuviera conocimiento absoluto de las leyes del universo. Podría explicarse así desde el movimiento de una hoja hasta las orbitas de los planetas.

Pero el *ubris* científico no tardo en ser acallado por los más nuevos avances en la física. Capra (1992) relata que en 1905 “Einstein publico dos artículos que dieron pie a dos tendencia revolucionarias en el pensamiento científico. En el primer articulo exponía la teoría general de la relatividad, y en el segundo [...] trataba una manera de concebir la radiación electromagnética” (p. 81).

La teoría de la relatividad como medio de explicación del movimiento de los planetas descarto las leyes de Newton como absolutas e introdujo al pensamiento en un derrotero que era



inconcebible unos cuantos siglos atrás. Hasta el siglo antepasado se creía que el universo estaba constituido de tal forma que era geoméricamente descriptible, por lo menos desde una geometría puramente euclidiana. Einstein refutó esta afirmación señalando que el universo es susceptible a la deformación y sólo es posible describirlo a través de una geometría no euclidiana, como la de Riemann que describía con precisión fenómenos tales como la gravedad y la curvatura del espacio – tiempo.

El tiempo, antes visto como un fenómeno absoluto e imperturbable, también fue contradicho. Einstein comparo la dimensión del tiempo con las dimensiones espaciales y llego a la conclusión de que espacio y tiempo son un mismo tejido y que esta urdimbre es perturbada por las fuerzas gravitatorias que los cuerpos ejercen sobre dicha tela espacio – temporal.

El hecho de que el tiempo y el espacio fueran ya no absolutos sino relativos convirtió a la teoría de la relatividad general de Einstein es un idea difícil de digerir ya que se contraponía a toda la experiencia cotidiana y sobre todo a la experiencia científica que tan bien cimentada se creía. Pero no fue la única idea revolucionaria, ni la más extraña.

La materia, desde los griegos, se creía formada por pequeños cuerpos llamados átomos, los cuales se unían para formar cuerpos más y más complejos. La luz, creían los partidarios de la teoría Newtoniana, estaba formada también por estos corpúsculos mínimos, no obstante había científicos como Maxwell que entendían a la luz como un conjunto de ondas. Las dos teorías fueron comprobadas, las dos eran correctas.

Max Planck descubrió que ciertas características de la forma en que la luz es emitida eran sólo concebibles si estas eran expresadas en forma de paquetes de un tamaño fijo, a los cuales denomino *Cuantos*. Mas tarde Einstein explicará el efecto fotoeléctrico demostrando la existencia de los fotones como corpúsculos gracias al concepto de cuanto.

La luz, entonces, no era solamente una onda sino también una partícula. A esta doble naturaleza de las partículas cuánticas, que sobra decir contradice la noción de la realidad, Bohr la llamo principio de complementariedad.

Bohr también descubrió que las partículas cuánticas no se movían como la física clásica enunciaba. “En la física clásica, el movimiento parece un concepto bastante simple [...] un objeto [...] viaja del punto A al punto B [y] toma cierta cantidad de tiempo en ir del uno al otro” (Zohar, 1996, p.29).

En el mundo cuántico el movimiento no es lineal, es discontinuo, las partículas saltan literalmente de una a otra órbita.

Bohr declaró que los posibles niveles de energía de un átomo son “cuantificados”, es decir, fijos y discretos [...] absorbe (el electrón) o despiden un paquete (cuanto) de energía y brinca de un surco al otro como un conejo desapareciendo y reapareciendo continuamente. (Briggs y Peat, 1998, p. 43)

Así, la nueva física afirmó con pruebas rotundas que existe bajo el manto de la realidad un mundo indeterminado, no hay que olvidar el famoso principio de incertidumbre de Heisenberg que aclara que no es posible conocer variables conjugadas de cualquier partícula, es decir de cualquier fenómeno de la realidad.

Y en este mundo cuántico no es posible separar al sujeto de la dinámica del objeto, ya que es necesario contemplar a la conciencia como un elemento en la creación del mundo al efectuarse la pregunta de ¿qué hace que una partícula sea corpúsculo u onda? ¿Qué la hace ser lo que es cuando se le observa? Como en la paradoja de gato de Schrödinger, la partícula es onda y corpúsculo a la vez, pero cuando se le estudia se hace notar u onda o partícula, así como el gato está vivo y muerto antes de que se le reconozca en un estado determinado.

Las anteriores posturas han hecho notar que la posición mecanicista es ya un recurso incierto porque los nuevos descubrimientos científicos son enérgicamente contrarios a la visión cartesiana – newtoniana del mundo. Ahí donde la conciencia era sólo un recurso metafórico, esta cobra una importancia clave en la explicación de los fenómenos que la nueva ciencia atestigua.

Esto fue únicamente el comienzo, el mundo se encuentra ahora en un camino dificultoso hacia una nueva racionalidad, con más y más nuevos descubrimientos e hipótesis fuera de la lógica común, lo que Maryilin Ferguson llama conocimientos liberadores o lo que David Peat y John Briggs (1998) han llamado ciencia del espejo, por su aparente falta de concordancia con la realidad. Gallegos (1999) menciona algunos de ellos:

El modelo holográfico del cerebro de Kart. H. Pribram, la teoría del caos de Ilya Prigogine, la resonancia mórfica de Rupert Sheladrake, la hipótesis de Gaia de James Lovelock, el orden implicado de David Bohm, la economía ecológica de Larry Dossey, entre otros. (p. 8)

Esto sólo para tener un panorama muy general de los últimos atisbos en la ciencia del espejo, teorías y teóricos que postulan una realidad diferente dentro de la realidad común, que con pruebas se han alzado contra el cientifismo, pero que lamentablemente aun no han sido escuchados por la mayoría. La explicación de estas teorías sería exhaustiva, y no es ese el propósito, basta decir que este nuevo paradigma ha dado grandes pasos.

De esta forma la ciencia y su método racional de conocimiento han sido puestos en duda por las nuevas teorías científicas, que han distinguido acaso una nueva faz en la estructura del universo, un matiz en el que la incertidumbre y el caos cobran nuevo sentido, siendo ya no excepciones sino la forma general del mundo.

La sombra, tal como si jugara con la sociedad, ha esperado el momento oportuno y ha emergido trastocando todo el aparato que suponía la ideología científica, y aunque aun se acude al recurso de la autoridad científica, la validez de ésta ya no es el edificio invulnerable que hasta hace un par de siglos se podía creer.

Baudrillard (2000 c) menciona a propósito de este panorama de incertidumbre en la ciencia: “Se ha insistido mucho sobre la alteración del objeto por el sujeto en la observación. Pero nadie se ha planteado el problema de la alteración inversa y su efecto de espejo diabólico” (p. 81).

Esta alteración inversa es la de la sombra que con su seducción invierte los parámetros de la realidad, mostrándolos no como son, sino como parecen ser. Líneas después Baudrillard (2000 c) se pregunta: “cabe que el más listo no sea el que pensamos, y ¿si fuera él, el objeto, quien nos descubriera en toda esta historia? ¿Si fuera él quien nos inventara?” (p. 81).

La sombra es el objeto, pues en la ciencia la subjetividad del mundo se toma como una hipótesis grotesca, y la emergencia de la sombra-objeto ha dado un giro a la concepción del universo y al mismo tiempo ha cambiado la idea que tenía el hombre sobre sí mismo.

### **3.3 El existencialismo y la crisis del sentido**

En paralelo a los sorprendentes descubrimientos científicos, durante la primera mitad del siglo XX, se gestó una de las revoluciones más hondas en el pensamiento filosófico; en el periodo más estruendoso, el de las dos guerras mundiales, cuando el mundo se derrumbó literalmente para muchos, la incertidumbre existencial cundió como una epidemia en la conciencia axiológica de la aun no vislumbrada aldea global.

El existencialismo es una corriente filosófica que responde a las necesidades existenciales, valga decir, de una civilización en plena crisis. No sólo las guerras, sino también las continuas recesiones económicas y un nuevo panorama de la posición del hombre sobre su maltrecho planeta, harían que cierta melancolía cayera sobre los hombres que vivieron aquel cruento periodo.

Como corriente filosófica se puede hablar de sus antecedentes y de su ideología, de sus exponentes y del hecho de su diversidad, no obstante aquí se quiere comprender cómo este pensamiento se inserta en lo que será la futura conciencia del hombre posmoderno, cómo el existencialismo antecede la esquizofrenia del sujeto más reciente en la sociedad occidental, en las postrimerías del siglo XX e inicios del siglo XXI. Para ello una manifestación de esta filosofía ha de funcionar como el eje rector principal: la literatura existencialista.

Tal vez la premisa clave para designar al existencialismo es la idea que Jean-Paul Sartre (1998) recalca: “la existencia precede a la esencia” (p. 10). Esto en clara contraposición a las doctrinas escencialistas, como los idealismos, que se ocupaban más de indagar los elementos *a priori* de la existencia descuidando peligrosamente el papel mundano del hombre, el cual, cabe decir, es el único con el que en realidad tiene contacto fidedigno.

“El hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define” (Sastre, 1998, p. 12). El ser humano surge como proyecto, su existencia es lo primero de lo que está seguro, aludiendo al *cogito* cartesiano, luego viene su conciencia que es dirigida hacia los objetos que lo rodean, incluyéndolo a él mismo, y con esto se revela todo el repertorio de atributos que hacen al hombre una especie singular.

La angustia del mundo surge de esta conciencia de la soledad y de la responsabilidad, pues el hombre que se sabe sin esencia está al tanto de que es responsable de su propia existencia y de lo que resulte de ella, “un hombre es siempre presa de sus verdades” (Camus, 2002, p. 47), y el sufrimiento vive en clara correspondencia con ese atributo difuso que es la libertad.

Sartre utiliza la palabra angustia para referirse a aquel sentimiento que ha tenido todo ser que es conciente de una responsabilidad. De esta postura que aparenta, y sólo eso, ser pesimista, se desprende una reflexión amplia y febril sobre la importancia del individuo como dueño de su propio mundo y no ya del hombre como símbolo del conglomerado que supone la especie. Por supuesto que una teoría que enarbola el estandarte del individualismo no podía ser bien recibida, o completamente entendida, en una época que exigía que el ser humano echara mano de su sentido de solidaridad para afrontar las vicisitudes que colmaban la época.

En aquellos tiempos una corriente que ensalzaba al individuo e implicaba cierto bagaje de introspección en su concepción, era seguramente muy sospechosa. Sin embargo, Sartre defendió el sentido de la doctrina que encabezaba y argumento a su favor un componente humanista en el existencialismo, el cual lejos de ser un pensamiento egoísta estaba fundado en la base de una alteridad radical.

Por ejemplo, Sartre (1998) decía: “Sólo hay realidad en la acción” (p. 25), lo cual idealiza el sentido de responsabilidad individual, pero aunado a esta frase Sartre (1998) también apuntaba: “al elegirse [el hombre] elige a todos los hombres” (p. 13), es decir, que la individualidad pura no existe, cualquier acción es universal de alguna manera, por lo tanto lo que un individuo hace es de una importancia infinita, ya que su acción implica a una esfera de labor que lo excede.

La literatura existencialista eleva los valores de esta filosofía y los ejemplifica mejor que cualquier panegírico dirigido al tema, y muestra, al mismo tiempo, los componentes sombríos de la angustia humana.

Por ejemplo, *El extranjero* de Albert Camus (1996) expone a Mersault, el prototipo del héroe existencial, como un hombre parco, desinteresado, hastiado del mundo y del sentido. Al principio de la novela recibe el aviso de que su madre ha muerto y su reacción sorprende desde la primera línea de la novela: “Hoy a muerto mamá. O quizá ayer. No lo sé” (Camus, 1996, p. 7).

Los personajes de Camus son individuos en los que la falta de sentido del mundo los ha obligado a guarecerse en los confines de la locura y la desesperación, límites que se infiltran en el campo de la indolencia. Lo que el autor llama el absurdo, la confrontación del hombre con el mundo, pesa sobre los protagonistas de sus textos literarios y los obliga a conocer de otra manera al universo.

Siempre el cansancio es una prueba de que el absurdo ha hecho acto de aparición. En el *Calígula* de Camus (1984), el emperador ha vagado tres días en busca del consuelo por la muerte de su amada Drusila, al volver, Helicón lo recibe a solas y después de un sardónico saludo le dice: “pareces cansado” (Camus, 1984, p. 16), y Calígula responde: “He caminado mucho” (Camus, 1984, p.16), luego Calígula afirma que ha encontrado una verdad y que quiere compartirla con el mundo, esa verdad es el sinsentido de la existencia al cual el emperador se opone rotundamente, al final tal oposición ha de constituir su desgracia.

El sentimiento del absurdo se instala en los personajes de la novela existencial como si fuera un padecimiento, no algo elegido sino un destino; en *La Nausea* de Sartre (1960) se lee en

las primeras palabras urdidas por el protagonista: “Algo me ha sucedido, no puedo seguir dudándolo. Vino como una enfermedad, no como una certeza ordinaria, o una evidencia. Se instaló solapadamente poco a poco; yo me sentí algo raro, algo molesto nada más” (Sartre, 1960, p. 17).

Este sentimiento tiene como contexto la crisis de la que ya se ha hablado, en un mundo que vanagloria los atributos masculinos, la fuerza, el progreso, la razón, la eficacia, pero que ahora se derrumba por la reversión de esos mismos atributos, sólo la desesperanza y la sin razón ofrecen consuelo a los desamparados de sentido.

El existencialismo prefigura así la carga de un hombre para el que la sombra social ha cobrado una presencia clara y profunda en su vida. El desastre de la guerra y de la crisis económica responden a las fuerza moderadoras de los opuestos, el exceso de progreso y producción debe de repararse con la destrucción.

Pero el ser humano al verse invadido por la sustancia de su incoherente no ha de responder de manera cordial a esta verdad que lo atrapa, considerará ilógica su dinámica con el medio periférico.

Este punto se observa de patente en la obra de Frank Kafka que sin pertenecer al movimiento existencialista intuyó muchos de los motivos pertenecientes a la literatura y filosofía existenciales.

En *El Proceso* (Kafka, 1999), Kafka retrata un sistema institucional que raya evidentemente en lo irracional. Joseph K. despierta una mañana únicamente para verse inmediatamente sometido a escrutinio por causa de una acusación condenatoria. Nadie sabe en sí de que se le acusa, cada vez que pide la revisión de su caso se enfrenta a procesos absurdos llenos de reglas sin sentido. Lo kafkiano corresponde a este sentimiento de impotencia ante reglas desconocidas, ante lo inesperado, como la sucesiva transformación de Gregorio Samsa en un insecto en *La metamorfosis*.

Los personajes de Kafka se agobian, sufren y se desesperan ante la angustia de estar en medio de la incertidumbre, no consiguen que sus nociones lógicas acostumbradas resuelvan el nuevo mundo que ante ellos se presenta, lo que les supone una carga enorme que únicamente hasta el final son capaces de asumir.

El asumir lo absurdo es un final común en este tipo de novelas, por ejemplo en *Molloy* (Beckett, 1999) de Samuel Beckett, ambos protagonistas, Molloy y Moran, son testigos de su propia transformación, aunque nunca se dan cuenta de que ellos mismos se han transmutado en la figura que originalmente era su objetivo. Sobre todo el personaje de Molloy es un ser decadente, mentalmente mermado y físicamente exiguo, aun así una fuerza interior lo hace seguir actuando en un mundo que ya se ha olvidado de él.

El valor de los héroes existencialistas reside en la confianza que tienen hasta el final en una forma lógica de los sucesos, ellos siguen viviendo a pesar de que los hechos fuera de ellos sean ilógicos, un pedazo de cordura se resguarda en sus frágiles cuerpos y les permite avanzar con una dignidad casi imposible.

En Kafka es de notar una característica de sus personajes: la naturalidad. Ante una miríada de hechos incontrolables, ante el desastre y lo absurdo, la reacción de los protagonistas es siempre de una calma y una tranquilidad pasmosas, como si lo cotidiano no se viera afectado por el giro dramático. Empero, esta naturalidad obliga al lector a poner más énfasis en el tema de la tragedia, pues la tragedia es más evidente cuando la paucidad de las emociones no oblitera el discurso axial.

La tragedia en Kafka es la impotencia ante un hado que irrumpe en la conciencia individual, por otro lado, en Beckett lo angustiante es la falta de sentido aun del protagonista, los personajes no están seguros siquiera de su existencia y esto los hace enfrentarse constantemente al vacío, como si cierta vacuidad del mundo fuera simétrica con la propia, y como si el microcosmos se repitiera en el macrocosmos.



La respuesta a la pesada tarea de existir tiene múltiples matices en las diferentes obras y en los diversos autores, aunque a pesar de la evidente desesperanza inherente en los argumentos hay una explicación que tiene que ver con lo que se ha mencionado sobre Sartre.

El hombre que vive la decepción, la angustia de vivir, es capaz de responsabilizarse de su propia existencia. Hay en las obras mencionadas un breve resquicio de invocación a Dios, no obstante éste es un dios perverso, ilógico, que acaba siendo rechazado a veces desde el principio, pues su reinado no es de este mundo, o al menos no pertenece al campo de acción del individuo, que se encuentra hambriento de sentido.

El rechazo a la figura del dios cristiano, tal como se le pensaba desde hace varios siglos, es una contraposición que marca el desprendimiento del hombre de la cultura patriarcal moderna, pero también se contrapone a la conciencia femenina, pues el destino se ve reemplazado por el concepto de responsabilidad individual.

Con la nueva conciencia individual producto del rechazo de las antiguas ideas, la identidad del sujeto moderno alcanza un nuevo afianzamiento, el existencialismo alabo un individualismo responsable, pero la sombra no se resolvió, solamente se evadió en nuevas prohibiciones, el nuevo individualismo jugaría entonces un papel decisivo en la conciencia del hombre posmoderno.

El existencialismo predica la conciencia de un hombre para el que el mundo exterior ha perdido casi todo rastro de sentido, se siente solo, huérfano hasta de sí mismo. La naturalidad y la sumisión ante la aplastante realidad predicen un retraimiento hacia los confines del propio ego, como forma de escape de lo tempestuoso. La sombra asusta al sujeto y este, creyéndola un fantasma ajeno, se retrotrae a un estado de mayor seguridad, involucrena hacia sí mismo.

El héroe existencial no asume en realidad al absurdo, escapa de él usando la indiferencia como vía. Desde entonces la conciencia social ha de utilizar el escape como ruta máxima del sentido, el héroe existencial antecede en grado al hombre posmoderno, cuya condición esquizoide

se ha fraguado a través de un proceso de crecimiento que ha dado por resultado a la civilización occidental tal como se le conoce en los tiempos actuales.

### **3.4 La necesidad de la parte maldita.**

La sociedad moderna se caracterizó por una positividad casi extremosa, los valores clamaban exclusivamente por su lado más virtuoso, la eficacia, la razón, la vida honesta eran los principios en los cuales se basaba toda regla de convivencia. Como se ha visto, el mal quedó relegado a una esfera muy estrecha y lo femenino, que se identificó con todo lo maligno, sufrió un destino igual de cruento. Pero la sombra es imposible de disuadir y su poder se hace evidente aunque no se le reconozca.

Precisamente el mal proporciona el movimiento necesario para que el universo no abandone su dinámica. Lo oscuro es el motor de todo lo posible y el asumirlo es una respuesta sabia ante el problema que produce su presencia. La religión judeocristiana se ocupó de zanjar el terreno del mal, de ocultarlo y darle preferencia a lo positivo, también la ciencia con su tecnología dio preferencia a lo positivo y pocas veces se atrevió a vislumbrar el verdadero potencial de la sombra.

En su ensayo sobre *La Parte Maldita* George Bataille (1987) enunció una teoría pseudoeconómica, que implica singularmente la parte oscura de la realidad. En ese trabajo Bataille, que es más reconocido por su obra literaria, recurre a un elemento económico poco estudiado: la noción de gasto.

Este autor indica: “si bien es verdad que la producción y la adquisición, [...] introducen una variable cuyo conocimiento es fundamental para la comprensión de los procesos históricos, ambas no son, sin embargo, más que medios subordinados al gasto.” (Bataille, 1987, p. 31).

Ante la producción y el consumo como categorías máximas del estudio de los procesos económicos, la noción de gasto se inserta como el eslabón faltante de un proceso que tiene amplias repercusiones no sólo en la economía, sino en todos los fenómenos concernientes a la

naturaleza de la energía. El gasto es el fin de todo proceso productivo y, es más, también constituye su principio.

Bataille (1987) indica:

El organismo vivo, [...] recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía (riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema [...]. Si el sistema no puede crecer más, [...] hay que perderlo necesariamente, gastarlo. (p. 57)

Al contrario de la modernidad y la conciencia ascética del capitalismo, que por otro lado Weber explico ampliamente, la noción de gasto propone que la energía constantemente es brindada a los organismos en múltiples formas y que su aprovechamiento tiene un límite dentro de la estructura de cualquier sistema orgánico o inorgánico. El excedente deberá, por lo tanto, ser desechado para su perdición en forma de un lujo, de desperdicio sin miras a la producción.

Por supuesto que esta teoría va en contra de todo lo inculcado por la cultura prometeica de la modernidad, para la cual la miseria impera dentro de todo aquello que existe, por eso la acumulación es tan importante, pues es la única vereda por la cual el organismo puede sobrevivir y progresar.

La propuesta de Bataille promueve el resquebrajamiento total de la antigua noción de economía, basada en la indigencia de los organismos, por un paradigma asentado en el exceso de los recursos y en donde el principal móvil se encuentra en el gasto no lucrativo de dichos recursos, siendo el lujo su principal manifestación.

El movimiento general de exudación (de dilapidación) de la materia lo anima y él [el hombre] no lo pudo parar. Incluso hallándose en la cima, su soberanía del mundo vivo lo identifica con ese movimiento, el cual lo lleva, de un modo privilegiado, a la operación gloriosa, al consumo inútil. (Bataille, 1987, p.59)

En este último párrafo se observa que el autor privilegia al hombre como el más complejo de los organismos, pero asociada a tal complejidad hay una necesidad superior en él por arrojar a la actividad dilapidadora; ya que sus necesidades implican un mayor consumo de energía también su derroche ha de ser el más grandioso de todos.

El acto de derrochar tiene aquí un efecto compensatorio, mantiene el equilibrio en los sistemas, lo que capacita a que sus procesos potenciales se desplieguen lo más naturalmente posible. En otras palabras, el lujo promueve la estabilidad y la supervivencia.

En la novela, de sobra conocida, *El lobo estepario*, Herman Hesse (2004) plantea algo similar a lo que se ha tratado de explicar. Hesse (2004) dice:

Es innegable que este ser asustadizo y débil [el burgués], no puede sostenerse [...]. Sin embargo, vemos que, aunque en tiempo de los gobiernos de naturaleza muy vigorosa el ciudadano burgués es inmediatamente aplastado contra la pared, no perece nunca, y a veces se nos antoja que domina el mundo. (p.67)

El pretexto de la argumentación lo constituye esa extraña afirmación, ya que Hesse ve en el mundo un lugar dominado únicamente por los débiles, por los burgueses que han optado por un estado intermedio de existencia, un lugar entre la animalidad y la santidad, pero sin alcanzar ninguna. El burgués del que habla este autor se identifica con el hombre moderno y su ideal de actuación es totalmente positivo, pues los extremos ya implican un exceso, un vicio. La pregunta entonces gira en torno a cómo la sociedad se ha sostenido con una base tan endeble.

La respuesta que Hesse (2004) da es la siguiente:

En verdad la fuerza vital de la burguesía no descansa en modo alguno sobre las cualidades de sus miembros normales, sino sobre las de los extraordinariamente numerosos *outsiders* que pueden contener aquella, gracias a lo desdibujado y a la elasticidad de sus ideas. (p. 67)

Traduciendo esta idea podemos alegar que cuando Hesse habla de los *outsiders* como aquellos que contienen la energía, se refiere a que ellos la moldean permitiendo seguir su causa natural, ellos son la senda por la que la energía transcurre a través de la sociedad; se entiende por *outsiders* a los marginados por el núcleo social, los que no cumplen las expectativas de normalidad y que forman así el alter ego sombrío de la civilización.

Puede decirse que de alguna manera los vicios y no las virtudes son las responsables de mantener la estabilidad mientras la civilización continua con su desarrollo. Empero, si la energía no es desechada en los procesos suntuarios el organismo no será capaz de asimilar tal exceso, tendrá que buscar la forma de gastar aquel sobrante.

El desconocimiento no modifica en absoluto la salida final. Podemos ignorarla, olvidarla, pero el suelo en el que vivimos no es más que, cualquiera que sea, un campo de destrucciones multiplicadas. Nuestra ignorancia solamente tiene ese efecto incontestable, obligarnos a *sufrir* lo que hubiéramos podido, de haber sabido, *operar* a nuestro antojo. (Bataille, 1987, p. 59)

Los vicios son una de las formas en que el desperdicio se lleva a cabo, pero no es la única, el gasto ha de cumplirse de cualquier manera, aunque el hombre no lo prevea, pues la dinámica que implica el desperdicio se ubica en una esfera de acción mayor a la del individuo, tiene que ver con todo lo existente, con todo lo que rodea al ser humano y del que él es solamente una manifestación más, implica al universo entero.

El gasto se llevará a cabo a pesar de los impedimentos que se le pretendan asignar, no hay límites que la sombra no pueda zanjar para poder manifestarse como su naturaleza lo requiere y si el curso natural de la sombra es mantener el equilibrio, la homeostasis, del sistema en el que radica, lo hará de la manera que le sea posible.

Esto en sí es una amenaza, porque si la sombra, el mal, el exceso, es limitado y su presencia es evitada, entonces se presentará de manera catastrófica; alejada de su propósito surgirá de manera demonizada.

Bataille (1987) asevera que: “la existencia del excedente (en ciertos puntos) ha llevado siempre a numerosos seres humanos y grandes cantidades de bienes útiles a la destrucción de las guerras” (p. 60). Y es que las guerras son la forma máxima del desperdicio en el nivel humano. De este modo a la congestión de la energía, de lo que el organismo ya no puede contener, resulta una explosión que corresponderá en nivel a la acumulación de la misma.

El desastre de la guerra y las tragedias que ésta conlleva (masacres, contaminación, desgaste de recursos), son la última táctica que el exceso tiene para poder paliar su acumulación, de por sí imposible; es una herramienta que se expresa a pesar del huésped en cuestión y que le destinará, seguramente, un grave sufrimiento; en este punto se puede conjeturar que quizás también otros desastres que implican la muerte, punto culminante del exceso, funcionan como manifestaciones del derroche suntuario y que quizá ésta sea la forma más terrible de la sombra en la esfera natural.

Afín a la idea antes expuesta, Baudrillard (2001 b) afirma:

En una sociedad que a fuerza de profilaxis, de eliminación de sus referencias naturales, de blanqueamiento de la violencia, de exterminio de sus gérmenes y de todas las partes malditas, de cirugía estética de lo negativo, sólo quiere vérselas con la gestión calculada y con el discurso del Bien; en una sociedad donde ya no existe ninguna posibilidad de nombrar el Mal, éste se ha metamorfoseado en todas las forma virales y terroristas que nos obsesionan. (p. 90)

Las formas virales y terroristas son todos los miedos que acusan al hombre moderno y que le causan pesar. No obstante, de acuerdo a la teoría de la parte maldita, no son sino caminos que la fuerza vital ha tenido que abrirse ante la negativa del hombre de asumir el mal, la sombra, como algo natural en él. Los límites impuestos a lo negado son saldados con el terror de la parte maldita.

“La producción ininterrumpida de positividad tiene una consecuencia terrorífica. Si la negatividad engendra la crisis y la crítica, la positividad hiperbólica engendra, a su vez, la catástrofe, por incapacidad de destilar la crisis y la crítica en dosis homeopáticas” (Baudrillard, 2001 b, p. 115).

De nuevo se comprueba que el mal es una fuerza incontrolable, Bataille nomina a su teoría “La parte maldita” porque sabe muy bien que el exceso y el gasto son temas difícilmente acogidos entre los valores preponderantes de la sociedad capitalista, acostumbrada a lo positivo, a lo productivo. La misma cultura occidental execra la noción de gasto ya que no cumple con los lineamientos de su estructura basada en el progreso infinito.

Dos filmes retratan de manera clara la dinámica de la sombra y servirán como ejemplo para todo lo que, sobre la misma, se ha venido escribiendo. El primero es una película del director canadiense David Cronenberg (2006) llamada *Una historia violenta*. En esta obra se cuenta la historia de Tom Stall, un residente de un pequeño pueblo, su vida cambia cuando dos asesinos entran a su negocio y tratan de amagar a los ahí presentes, Tom en un arranque de valentía mata a ambos individuos. El cine de Cronenberg se caracteriza por poner énfasis en la psicología de los personajes y por enfrentar a estos a los lados más oscuros de su personalidad. Las mutaciones psíquicas son un común denominador en las cintas de este director. En *Una historia violenta* sucede lo mismo, el personaje principal es implicado en un pasado lóbrego del que nadie parece tener conocimiento, salvo algunos individuos y él mismo, la violencia es el elemento desencadenador de la sombra del personaje que a pesar de mantenerse contenido pronto descubre que su naturaleza oculta es indefectible. Por lo tanto, la misma violencia deberá constituir su propia redención, pues si algo deja claro esta película es que el mal es sólo comprensible desde el propio mal y que por ello es una parte inalienable del individuo.

Otra película que juega con elementos parecidos es *Sympathy for Mr. Vengeance* del director coreano Park Chan-Wook (2003). La cinta comienza con la historia de un hombre que busca desesperadamente un órgano para su hermana enferma, la trama le tiene deparado un desarrollo en la que cada uno de sus esfuerzos terminará en tragedia. El film está repleto con el tema de la venganza, el personaje con que inicia busca a quienes lo engañaron y le robaron un

riñón, el personaje con quien termina busca al hombre que secuestro a su pequeña hija y la dejó morir. La venganza es el motivo de ambas búsquedas y, como el motor principal, la violencia es su forma apoteótica. El mal desplegado por estas personas es tal que no es posible quedar impávido ante cada hecho sangriento, sobre todo porque los mismos personajes no caen en el estereotipo del hombre vicioso, acostumbrado a la violencia, sino que son personas normales a las que el destino ha llevado por caminos tenebrosos. Es una historia que habla de como las personas buenas a veces también se ven envueltas en la más oscura malicia.

Algo que la sociedad moderna y la sociedad posmoderna no han estado dispuestas a asimilar es esto que Lipovetsky (2000) asevera: “la venganza, lejos de ser lo que hay que frenar, es a lo que deben ser obligados imperativamente los hombres” (p. 177). Y es que el mal únicamente puede ser tratado desde el mal, así como los sueños sólo se comprenden desde los sueños. Además, cuando se habla de venganza se habla de una violencia que funciona como un lujo y, por lo tanto, como una manifestación más de la energía sombría.

Ahora, sí la sombra ha cobrado la fuerza de la catástrofe en esta época es porque la sociedad ha pretendido que su presencia no es necesaria y las consecuencias se han agudizado, la positividad del mundo y una nueva revolución individualista han trastocado la psique del hombre y de la sociedad. Escribe Eduardo Nicol (2004): “En medio de tantos evadidos el diablo anda perdido, sin hallar un interlocutor. Nadie lo escucharía, aunque clamase que sin el mal no hay bien” (p. 64).

La parte maldita es necesaria, pues su utilidad consiste en distribuir la energía a través de los diferentes componentes de cualquier sistema. El impulso vital se expande a través del espacio existente por medio de los cuerpos físicos y, en el hombre, continua un camino a través del despliegue tecnológico, la religión, el arte, el deporte, etc. Su paso es continuo y la única forma de afrontarlo es dejándose consumir por él, no obstante la sociedad posmoderna parece no asumir aun ese destino y su fragmentación se ha hecho cada vez más evidente.



## 4. La esquizofrenia de la sociedad contemporánea

*Hendido el suelo, se arremolinaban  
desquiciadas auroras  
Sobre las estremecidas ciudadelas del hombre*

*Nyarlathothep, H.P. Lovecraft*

La sociedad occidental ha trascendido a través de pasos intrincados y vereds incognoscibles, hasta ahora se ha ensayado una posible interpretación de sus componentes históricos, haciéndolos coincidir (con los problemas que esto implica) con el símil humano dictado por la psicodinamia individual. De una cosmovisión totalmente cerrada, truncada en sí misma, pero dueña de un simbolismo terrible, se ha dado un salto a una cosmovisión abierta, aventurada, pero estéril en su relación con los fenómenos irracionales.

La sociedad moderna, en su afán de progreso y racionalidad sin fin, sumió al individuo en una conciencia prometeica de sí mismo, obligado por la superioridad de las instituciones a cargar con el peso de deberes castrantes y de promesas fatuas. Deberes orientados al progreso infinito y al consumo masivo, que al final cerraban las pocas puertas habidas para la espiritualidad y la comunión mística. Y promesas basadas en la esperanza de una felicidad verdadera que sería el resultado del esfuerzo inhumano, del sudor, de la sangre, idea fundamentada en la proposición religiosa del cielo eterno, cuyo camino había sido demarcado por la ética protestante.

La sombra entonces surgió en la forma de las grandes guerras de la desesperanza existencial y del caos en el ámbito científico; de acuerdo a la teoría de la parte maldita, la energía recorrió los caminos oscuros que la conciencia del hombre moderno se había empeñado en soslayar y se hizo manifiesta.

Desde el periodo de entreguerras el espíritu de la modernidad parecía estarse agotando, sumido en críticas y admoniciones, la confianza del hombre en la técnica poco a poco sucumbía, las promesas no se habían cumplido y el panorama era desolador. Quizás dos filmes clásicos puedan dar más luz acerca de la forma en que el hombre, en las postrimerías de la modernidad, concebía su propio papel en un mundo dominado por la técnica y el progreso.

El primero, y el más antiguo, es la obra magna del director alemán Fritz Lang (2001), *Metrópolis*. Estrenada en 1927, cuenta un episodio crítico en una ciudad futurista homónima al título de la película. En esta ciudad conviven dos clases sociales dispares en cuanto a funciones y derechos, una clase alta que tiene el control sobre la maquinaria compleja y una clase baja que sirve para el mantenimiento del buen funcionamiento de la urbe. Fredersen es el líder de la clase dominante y dirige con mano dura a los obreros que para él laboran, su hijo Freder, por otra parte, es dueño de un pensamiento humanista y clama por la igualdad de las castas; un día conoce a su contraparte en la clase baja, una hermosa mujer llamada Maria y así comienza la revolución en *Metrópolis*. Se puede inferir el contexto socialista en que se desarrolla la trama, sin embargo esta utopía negativa refleja otros fenómenos acordes al tema aquí tratado. Además de denunciar la desigualdad social, pone en tela de juicio el papel protagónico del progreso, pues la técnica sin moral arriesga, casi al final, la vida de toda la ciudad, a ricos y pobres por igual. Se puede decir que *Metrópolis* es una alegoría del progreso técnico llevado a cimas que aun ahora no se han alcanzado, al final todo desemboca en desastre pues el factor humano permanece humillado ante el afán de progreso.

En otro film, *Tiempos modernos* de Charles Chaplin (2003), un trabajador de una factoría se enfrenta, bajo la estela del humor característico del cine de Chaplin, a la vida cotidiana de cualquier fábrica de producción en serie. Es clásico el momento en que Charlot, el protagonista, es tragado por la maquinaria después de luchar afanosamente por seguir el ritmo de producción. Se retrata así la desesperación ante la monotonía de la industria, la alienación del trabajador frente a su trabajo, la prioridad de la maquina ante el hombre. La vida burguesa de ese tiempo se configura con miras al consumo cáustico de recursos y de productos, pero la base de esa vida esta estructurada sobre lo que en los tiempos modernos se denomina clase obrera. Se ridiculiza así el invariable ritmo de la tecnificación, en donde el tiempo y la eficacia son los máximos pilares con miras al resultado comercial. También se distingue claramente que a la homogeneización de las tareas industriales sobreviene la igualación de los hombres que están detrás de dichas obras, transformando al sujeto, proteico por naturaleza, en parte de la masa informe que constituirá, años después, a la sociedad global.

La modernidad se fundó sobre el desencantamiento del mundo, quitándole el matiz mágico y holista a las interacciones del hombre con el medio y con sus semejantes, a esta desilusión sobreviene la decepción del mundo tecnificado, de la cultura de la eficacia. Las nuevas generaciones desconfían de sus tradiciones, de su pasado, ahora lo nuevo es lo que emerge tan rápido como desaparece, y el hedonismo comienza a configurarse como el eje rector de una sociedad naciente, de un nuevo modo de asentir al llamado del mundo social. La posmodernidad inicia, allende a la crisis, su desarrollo como sucesor del pensamiento patriarcal moderno.

Antes de continuar es debido hacer una aclaración, hablar de la posmodernidad es sin duda una empresa muy arriesgada, pues no hay una definición clara y unitaria del término en sí, lo que existe son una variedad de posturas que se entremezclan y debaten de acuerdo al pensamiento de los muchos autores que reflexionan sobre el tema. Cada autor se ocupa de aspectos particulares de la posmodernidad y a veces las definiciones se colisionan de tal manera que la disputa es infranqueable.

Se piensa que la dificultad estriba en que lo posmoderno es un contexto caótico y heteróclito que desvela una a una las posiciones paradójicas de la realidad. La misma naturaleza ambigua del término no sería sino un reflejo de la multifacética estructura que compone a esta singular época. Por lo tanto, y teniendo en cuenta las dificultades antes expuestas, el concepto de una sociedad posmoderna en este trabajo no cesará de retomar diversas posturas teóricas pero seguramente el resultado será una muy personal óptica del fenómeno en cuestión.

Pues bien, aunque la posmodernidad es un concepto turbio se pueden encontrar algunas premisas aceptadas por todo estudioso del tema. Lo posmoderno es lo que sucede a lo moderno, la modernidad basaba sus leyes de acción en la oposición de su cultura hacia la cultura clásica, lo moderno significa lo nuevo, la vanguardia, y la modernidad se veía en la necesidad de crear a la modernidad, en un esfuerzo constante por superarse a sí misma, este arrojó alcanzó su mayor nivel a principios del siglo veinte cuando desde las artes hasta la técnica se vieron impulsadas por la moda de la creación constante.

Gianni Vattimo (1990) dice: “La modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno se convierte en un valor determinante” (p.73). Debido al discurso progresista el hombre prometeico dirigía su esfuerzo a la consecución eficaz de las fuerzas que sostenían a la modernidad, toda su mirada envolvía la esperanza del futuro prometido. El discurso de emancipación sustentó durante mucho tiempo el campo de acción del sujeto.

A su vez, el discurso de emancipación, el cual promete el progreso y la felicidad, tiene una base aparentemente sólida en el pensamiento historicista. Touraine (2002) define así esta idea: “El historicismo afirma que el funcionamiento interno de una sociedad se explica por el movimiento que la lleva a la modernidad. Todo problema social es, en última instancia, una lucha entre el pasado y el futuro” (p. 67).

La historia no es más que una construcción del pensamiento humano, una elaborada urdimbre de hechos dispersos que adquieren coherencia cuando se les acomoda en un marco común. El marco común de la modernidad lo formaban el progreso y la salvación, por eso es posible hablar de un discurso emancipatorio, pues como dice Walter Benjamin (2001) “en la idea de felicidad late inalienablemente la idea de salvación” (p. 43).

De esta forma la historia tiende a concebirse a sí misma siempre en movimiento y con una disposición única y homogénea, no obstante como construcción que es, su forma no deja de responder a las necesidades políticas del contexto social en que se funda. Por lo tanto, la idea de una historia única se desmorona cuando se tiene en cuenta que la historia no es un movimiento independiente del afán de categorización humano. Benjamin (2001) además menciona: “La naturaleza de esta tristeza [por adueñarse de la verdad histórica] se esclarece cuando se pregunta con quien se compenetra el historiador historicista. La respuesta suena inevitable: con el vencedor” (p. 45).

La historia moderna es aquella que escriben los vencedores o como dice Vattimo (1990): “Lo que narra la historia son los avatares de la gente que cuenta, de los nobles, de los monarcas, o de la burguesía cuando se convierte en clase de poder: los pobres, sin embargo, o aquellos aspectos de la vida que se consideran bajos no hacen historia” (pp. 75-76). Pues lo que en

realidad nos lega la historia no es la memoria de los hechos en su conjunto, sino la recordación enfocada en los sucesos relevantes, que se consideran como tales de acuerdo al criterio de la clase en el poder.

Sin embargo, a partir de cuestionamientos tales como los de Benjamin acerca de la validez del ejercicio histórico, la forma única de la historia se ha desgajado hasta parecer casi obsoleta. Este proceso no podía haberse llevado a cabo sin el gran auge de los medios de comunicación. Al respecto Touraine (2002) señala: “El posmodernismo corresponde a la experiencia de nuestros contemporáneos que recorren el espacio y el tiempo mediante los viajes, las visitas a museos, la lectura de libros, el arte, la audición de discos y de *cassettes*” (p.189).

La proliferación de los *mass media* y su poder estridente permitieron el avance del hombre hacia la masificación de la cultura, hecho que determino la formación del pluralismo cultural, que se opone al universalismo propio de la ideología moderna. El mundo se convirtió, con el avance de la técnica aplicada a la comunicación, en una red interconectada pero a la vez dotada de un carácter heterogéneo. Las muchas culturas que antes habían sido aplastadas por la ilusión de la cultura única, ahora podían expresarse y emerger del mar mediático, presionando para ser escuchadas y tomadas en consideración. Demostraban así que la historia lejos de ser un componente global, es en sí misma una trama compleja que no tiene, posiblemente, un centro que explique su esencia.

El posthistoricismo representa el alzamiento de las culturas locales o, como diría Vattimo, de las racionalidades locales. “En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades “locales” –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra” (Vattimo, 1990, p. 84).

Con la consolidación de las pluralidades culturales, la idea de una historia integra se torna incoherente, y lo que la sustituye es una historiografía ambigua y displicente con los fenómenos generales, lo global moderno muta en un tornasol caótico que se desprende en nihilismo, pero también en una coherencia nunca antes conocida.

Ante este aparente cambio de paradigma otros conceptos claves de la modernidad sucumben a similares efectos de desgajamiento. Y es que si no hay un camino único en la historia, si la unidad tan rebuscada resulta ser ilusoria, tampoco tiene un fin claro la idea de progreso.

El principio de progreso se sustentaba en el historicismo y constituía la clave del movimiento humano, el progreso daba valor a la historia del hombre y esta misma servía de contexto a la delusión del progreso, formando así una perfecta mancuerna argumentativa.

Empero, si en realidad existen múltiples senderos por los que la vida humana transita, el progreso ya no es el único objetivo del hombre, sino uno de tantos derroteros que al sujeto le es posible retomar. Porque la posmodernidad no rechaza los elementos modernos, los reconfigura y se los apropia hasta que son casi irreconocibles.

El fin del progreso como meta es también consecuencia del cataclismo que dejó entrever el periodo de guerras mundiales, puesto que la técnica podía ser utilizada además para la destrucción del mismo hombre. Los avances técnicos fueron usados para el genocidio y en muchos casos lo justificaron. A la sazón, la crítica ante el progreso cobró un auge desmedido, pues la prodigiosa meta parecía cada vez más oscura y destructiva, la gran promesa se tornaba ahora en una gran contrariedad.

Concatenada a esta serie de sucesos la razón científica también presenció su propio desprestigio. En este caso, y como en el capítulo anterior se anotó, la fuente de su mutación se originó en el seno de la propia investigación científica. Los avances en las teorías físicas descubrieron al hombre la profunda complejidad del universo, lo obligaron a adentrarse en el mar inexplicable de fenómenos que la materia, antes "sólida", ahora le descubría insondables. La razón científica tuvo que aceptar de algún modo su incapacidad para explicar ciertos fenómenos de la creación y aunque aun ahora los investiga afanosamente, allende a esta búsqueda sobreviene la certeza de que el universo es en sí un fenómeno impenetrable, al menos a través de los métodos epistemológicos actuales.

Muestra del desencantamiento de la cultura científica es su tergiversación en un sin fin de artículos de consumo llamados también pseudociencias y en el auge del esoterismo comercial. El auge de las pseudociencias no es nuevo, pero en la cultura posmoderna se tornan en una plétora de opciones que el hombre común confunde con la ciencia ortodoxa.

Las *mancias* descubren un apogeo en los tiempos en que la ciencia sufre de descrédito e indiferencia, astrología, cartomancia, quiromancia y otras tantas desviaciones del espíritu se vuelven tremendamente populares y constituyen el acercamiento a la cultura por parte de las masas, atraídas hacia su caudal por proposiciones infantiles y a causa de la ausencia de seguridad en el aparato racional de la sociedad. Por otro lado, las pseudociencias, desde el biomagnetismo a la ufología, gozan de una credibilidad que roza en el fanatismo, debates las defienden y acusan a sus detractores de conspiraciones sin fundamento. Ideologías como la dianética y el creacionismo y campos de investigación no probados como la criptozoología, la grafología, la numerología, incluso técnicas como flores de Bach, homeopatía, *feng shui*, acupuntura y otras tantas, se convierten en el recurso místico de existencias desesperadas.

El dogma espiritual de la cultura de la *New Age* adopta el lenguaje y la promoción de lo científico, pero lo destroza de tal modo que la nueva forma es un discurso ambiguo, pueril y simplificado de lo que en campos serios ha sido una investigación ardua y complicada. Ejemplo claro se encuentra en la gran popularidad de filmes como el estrenado en el 2004 [\*What The Bleep Do We Know\*](#), en donde a través de un supuesto fundamento científico se justifican los preceptos esotéricos predicados por figuras tales como Ramtha, una mujer supuestamente poseída por el espíritu de un guerrero de hace 35,000 años.

Estas ideologías son hábiles también en deformar los supuestos espirituales más provechosos y loables, la búsqueda de la comunión mística, la meditación, el afán religioso encuentran en la cultura de la *New Age* su conversión al mundo del consumismo beligerante.

La caída de la razón a estos abismos responde claramente a su incapacidad para dotar al medio de una forma precisa y controlada, aquella forma que en sus inicios se encargó de vaticinar

y que nunca fue capaz de cumplir de una manera sostenida. El afán explicativo de la sociedad se sacia con la deformación pseudocientífica porque la ciencia rara vez despeja las dudas de quienes a ella acuden en busca de respuestas, y porque si las hay son transmitidas en un lenguaje hermético y sobre-especializado.

Al parecer, en la posmodernidad todos los antiguos supuestos acerca del funcionamiento de la sociedad se convierten en respuestas a la falta de resultados de dichos ideales. El individuo, sorpresivamente, ante este panorama, no se comporta como si de un gran desastre se tratara, el vacío existencial lo ha colmado, y la razón ya no es un buen asidero. Dice Lipovetsky (2000 b): “En el horizonte del desierto [posmoderno] se perfila no tanto la autodestrucción, la desesperación definitiva, como una patología de masas, cada vez más banalizada, la depresión, el “estar hartos”, el *flip*” (p. 46).

El hecho de que la historia y el progreso se hayan relativizado desencadenó un fenómeno posiblemente imprevisto: la ausencia de un objetivo compartido, e incluso personal, a largo plazo. Viktor Frankl (1999) habla sobre la palabra “fin” y explica: “El vocablo *finis* tiene dos significados: final y meta a alcanzar. El hombre que no podrá ver el fin de su “existencia provisional” [se refiere a la vida en el campo de concentración], tampoco podía aspirar a una meta última en la vida” (p. 104). La finalidad de la sociedad moderna tampoco era diáfana, no obstante existía como utopía y el camino tenía como límites a la razón y al progreso.

En esta nueva época caótica es difícil encontrar un colofón al cual recurrir y por el cual sacrificarse, lo que es más, los conceptos de meta y sacrificio se hacen extraños para los implicados en el desarrollo de la sociedad posmoderna. Sin un fin preciso el hombre es incapaz de concebir un sentido para la existencia, y al cabo el hecho de vivir se convierte en no otra cosa que una simple contingencia.

Tal vez el área que más ha resentido este nuevo comportamiento es el de la ética. En la edad media la ética tenía fundamento en el espíritu religioso, con el alzamiento de la ilustración el deber se secularizó pero se puso al servicio del desarrollo social. En cambio en la época posmoderna el deber se desocializa y por fin la secularización parece completa. Lipovetsky (2000



a) afirma: “por primera vez esta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando los deseos inmediatos” (p. 12).

Surge de esta manera un deber individualizado. Ya no es dios, ni la sociedad las que empujan al hombre a dotar de sentido a su existencia, sino que el individuo se convierte en el centro de toda reflexión, de todo acto. Aun así, ante el decremento de los valores modernos, uno de ellos simula retomar el poder de los otros y se eleva hasta cúspides inusitadas, el valor de la individualidad se magnifica en la época en que casi todo carece de significado.

Los tiempos posmodernos se caracterizan por estas y otras eventualidades, tal vez todas se resuman en el hecho que Lyotard (2004) observa.: el fin de los grandes relatos. Se habló brevemente del discurso narrativo y científico en el capítulo anterior, sin embargo, es menester recalcar la función de los relatos en particular.

El saber se transmite a través de la narrativa de los pueblos, cuentos, fabulas y toda variedad del lenguaje mitológico, este saber está estructurado por los ítems culturales a partir de los cuales toda sociedad ha de crear su propia variedad de cultura. La diégesis mitológica tiene la virtud de proporcionar una saber cosmogónico que se sustenta a sí mismo, que es circular en su argumentación y en su comunicación. Empero, en la edad moderna este discurso fue confrontado con un discurso racional y sistematizado, también llamado científico.

Explica Lyotard (2004):

En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. [...] Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía. (p. 9)

Luego Lyotard (2004) explica que al recurrir dicho metadiscurso a un relato como la hermenéutica del sentido o la emancipación del trabajador, se conforma éste ya como un relato

moderno, pues su propósito se encuentra en la legitimación del metarrelato de la sociedad en turno.

Lo posmoderno exterioriza un despecho creciente hacia los grandes relatos, por causas tales como las que anteriormente se han esbozado. Ante la falta de sentido el individuo se desentiende parcialmente del discurso de la razón y la eficacia, y se inmiscuye en una nueva existencia caracterizada por la vacuidad y lo efímero.

Sólo así es posible que irrumpa lo que Lipovetsky (2000 b) llama una “sociedad posmoralista”, la cual define así:

...entendemos por ella una sociedad que repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo y, paralelamente corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad. Sociedad desvalijada en su trasfondo de prédicas maximalistas y que sólo otorga crédito a las normas indoloras de la vida ética. (p. 13)

En una sociedad así todo metarelato entra en el universo del descrédito, los grandes valores modernos se abandonan o se transforman, la razón se desvirtúa, la historia se fragmenta, el progreso se disuelve. Ante estas revoluciones del sentido lo social claudica y sólo entonces surge el individuo.

Efectivamente, el afán individualista surgido en la modernidad, y tan limitado durante ese tiempo por los deberes hacia las instituciones, en la posmodernidad se ve libre de trabas morales. Deviene así una era hedonista, enfocada en la satisfacción de los deseos y desinteresada en los procesos sociales.

Pero esta observación ha de tomar lugar más adelante en este capítulo, por ahora se ha tratado de conceptualizar a la posmodernidad como un proceso trascendente a la modernidad, como una respuesta social hacia los valores modernos. En principio la posmodernidad es un fenómeno estético, no obstante como modelo, es adecuada para configurar el análisis del crecimiento social.

Quizás Fredric Jameson (1991) diga mejor esto que se trata de explicar:

Una de las inquietudes que a menudo despiertan las hipótesis de periodización histórica es que tienden a pasar por alto las diferencias y a proyectar una idea del periodo histórico como una homogeneidad compacta. [...] Sin embargo, esto es lo que precisamente me parece fundamental para captar el “posmodernismo”, no como un estilo, sino más bien como una pauta cultural. (pp. 15-16)

Se ha visto como la civilización occidental ha pasado por un momento holista como lo fue la edad media, luego por un periodo racional, es decir, la edad moderna o, desde un punto de vista psicológico, se puede decir que ha transitado de un estadio materno a uno paterno. Así que queda por definir a cual de esos polos corresponde el periodo posmoderno, para después argumentar el porque se le ha catalogado como esquizofrénico.

Acerca del punto a tratar Morris Berman pone de relieve el estudio sobre historia que hiciera famoso a Pitirim Sorokin. Berman (2003) expone:

Sorokin argumenta que la civilización en general cae en dos categorías fundamentales, las cuales etiqueta como “ideacional” y “sensorial”. Las culturas ideacionales, asevera, son de naturaleza espiritual ascética [...] mientras que las culturas sensoriales, como la nuestra, son materialistas. (p. 128)

Después, Berman (2003) alude a una tercera posición cultural en el trabajo de Sorokin, que se denomina “idealista”, esta se caracteriza por sintetizar los cánones de los dos anteriores paradigmas y revolucionar sus estructuras claves.

Sobre el mismo autor Capra (1992) reflexiona:

En el modelo de Sorokin, el cambio de paradigma actual y la decadencia de la era industrial son un periodo de maduración y decaimiento de la cultura sensata. [...] El lento decaimiento de estos periodos ideacionales e idealistas en los siglos XV y XVI provocó la

aparición de un nuevo periodo sensato en los siglos XVII, XVIII y XIX [...]. Hoy estos valores se hallan de nuevo en una fase decadente. Ya en 1973 Sorokin había previsto los cambios de paradigma y las revueltas sociales de la actualidad como signos del ocaso de la cultura sensata. (p. 34)

La civilización occidental ha pasado por dos periodos ya, el siglo XX marco tal vez el final de la cultura sensata, cuyos valores se han analizado en capítulos anteriores. Así que la posmodernidad daría un paso ulterior al antiguo paradigma y conformaría, en ese sentido, un nuevo estadio de la civilización.

Ya no es la cultura matriarcal, en donde la magia y los mitos imperaban, ni tampoco la cultura patriarcal en donde la razón dominaba el actuar del hombre. En esta nueva era se ha llegado no a una síntesis, sino a una dispersión de todos los valores, en ella todos conviven y son posibles, dice Lipovetsky (2000 b):

La cultura posmoderna es descentrada y heteróclita, materialista y *psi*, porno y discreta, renovadora y retro, consumista y ecologista, sofisticada y espontánea, espectacular y creativa; el futuro no tendrá que escoger una de esas tendencias sino que, por el contrario, desarrollará las lógicas duales. (p. 11)

En el pensamiento de Carl Jung el hecho de que exista una tercera pauta es un símbolo de la síntesis de los contrarios originales, Jung (2003) lo expone de la siguiente manera:

El uno tiene un lugar privilegiado [...]. Dos es el primer número debido a que con él se establece una separación y un aumento [...]. Pero el “uno” trata de conservar su calidad de uno y único, en tanto que el “otro” aspira a ser precisamente otro frente al uno. [...] Toda tensión de esta índole busca una salida, de la cual resulta el tercero. (pp. 236-237)

La triada es el símbolo de la perfección, pues la disputa entre los contrarios se salda al configurarse un mediador, en la religión cristiana este hecho está simbolizado en la santísima trinidad, en donde el uno es el padre, el dos es el hijo y el tres es el espíritu santo que representa

la sumisión del segundo al primero, pues “Tres es el “uno” vuelto perceptible” (Jung, 2003, p. 237).

La síntesis no ha sucedido como tal, o si lo ha hecho, ha sido de una manera poco clara, sin embargo si ha acaecido un afán al parecer sintetizador, al menos en un aspecto de la sociedad, ya que como se ha venido anotando, esta tercera forma de la civilización occidental, la que corresponde a lo contemporáneo, tiene como principal actor al individuo, que se ha visto libre de los obstáculos sociales que le impedían manifestar un narcisismo que ahora se podría nominar como salvaje.

La secularización de las costumbres en la edad moderna, no hizo sino descubrir el valor subjetivo latente en la sociedad medieval. En la edad media el sujeto estaba en función de Dios y era casi desconocida la noción de individualismo. La edad moderna rompe con ese lazo y lo sustituye por los deberes hacia lo social. Touraine (2002) afirma: “La secularización no es la destrucción del sujeto, es su humanización. [...] crea una creciente distancia entre las diversas caras del hombre, su individualidad, su capacidad de ser sujeto, su ego y el sí mismo que construyen desde afuera los roles sociales” (p. 228).

Acaso el rasgo de mayor importancia en la modernidad no fueron los valores encaminados a la emancipación, sino el derecho del individuo, su libertad, la defensa constante contra el instrumentalismo, contra su objetivación. En la posmodernidad el individuo libertado de las presiones autoritarias, tanto de lo religioso como de lo racional, se manifiesta de manera singularmente egoísta, en el uso amplio del término, y con él vienen nuevas e interesantes tribulaciones.

#### **4. 1 Del narcisismo secundario a la esquizofrenia**

Lypovestky (2000 b) nota que cada época se caracteriza por su identificación con algún personaje mítico: Prometeo, Sísifo y hasta Fausto para la modernidad, Edipo como valuarte del dogma dramaturgico y lema universal, sin embargo el personaje que caracteriza a los tiempos

posmodernos es nada menos que Narciso, aquel contemplador de sí mismo. La sociedad posmoderna sienta sus bases en el eje de la individualidad.

Dicha identificación va acompañada de un profundo resentimiento hacia las normas modernas que implicaban el sacrificio de las pulsiones ante el beneficio del sistema grupal. El hombre ahora trata de desatar sus impulsos y satisfacer cierto hedonismo que regularmente ha de irrumpir en alguna dimensión de la oscuridad.

Lipovetsky (2000 a) afirma:

En pocas décadas, hemos pasado de una civilización del deber a una cultura de la felicidad subjetiva, de los placeres y del sexo: la cultura del *self-love* nos gobierna en lugar del antiguo sistema de represión y de control dirigista de las costumbres, (p. 49)

Se trata de la segunda revolución individualista. Después de la defensa del sujeto que la sociedad vivió en los años posteriores a la edad media, los principios humanistas, la democracia y hasta el consumismo, el hombre posmoderno se ve ceñido a la apoteosis de dicho proceso. Lejos de las antiguas normas y de los objetivos modernos, el ser humano se convierte a sí mismo en la meta a alcanzar por medio de la actividad subjetiva.

La miseria se torna eje rector de un *ethos* que ha conocido la simbiosis de varias formas posibles, primero ante lo místico y luego ante lo tiránico. Como respuesta parece ser la única avanzada que consigue la aceptación cotidiana. Por supuesto, el individualismo de los tiempos que transcurren no es la única base posible para el comportamiento social, pero sí es la pauta dominante ante una cultura que determina la felicidad por medio del grado, ambiguo claro está, de libertad de sus ciudadanos.

Desde ahora “La cultura de la felicidad desculpabiliza la autoabsorción subjetiva, pero al mismo tiempo arrastra una dinámica ansiosa por el propio hecho de las normas del mejor-estar y mejor- parecer que la constituyen” (Lipovetsky, 2000 a, p. 55).

La felicidad tampoco ha sucumbido al cambio cultural posmoderno, únicamente su lugar como utopía ha mudado de dirección, mientras que en la modernidad su ubicación se encontraba en el futuro y en un lugar lejano, en la posmodernidad la felicidad únicamente es posible en el presente y en el cuerpo de la misma persona. El campo de acción posmoderno es el individuo.

Y aunque pareciera que aun hay valores dirigistas heredados de la modernidad, estos no hacen otra cosa que girar alrededor de la exaltación del individuo. Mientras que la economía se organiza en torno a la eficacia y al merito del trabajo y la especulación, la política se esfuerza por obtener la igualdad y los objetivos de la democracia. Sin embargo, estos dos fragmentos de la cultura no doblegan el modelo dominante basado en la satisfacción hedónica de la persona, sino que funcionan de tal manera que alimentan tal estructura y obtienen de ella su validez moral.

Ninguna acción política se populariza si su blanco manifiesto no es la defensa de la libertad y la justicia, no de la sociedad, sino del ciudadano en particular. El esfuerzo solamente es digno si con ello el individuo crece en su gama de placeres, su disfrute es siempre mejor que su sacrificio.

Lipovetsky (2000 b) dice: “el narcisismo resulta del cruce de una lógica social individualista hedonista, impulsada por el universo de los objetos y los signos, y de una lógica terapéutica y psicológica elaborada desde el siglo XIX a partir del enfoque psicopatológico” (p. 53).

Es decir, el crecimiento de las psicologías y su inmersión en el plano cotidiano, acrecientan y ejemplifican el modelo neoindividualista, la hipótesis de un inconsciente relativiza el papel del ambiente en el desarrollo de la persona y descarga la fuente de sus angustias en las experiencias alojadas en el interior de la mente.

El crecimiento individual cobra importancia cuando la producción deja de ser primordial, y aparecen entonces todo tipo de variantes de los principios psicológicos: “yoga, psicoanálisis, expresión corporal, zen, terapia primal, dinámica en grupo, meditación trascendental...”

(Lipovetsky, 2000 b, p. 54), a lo que se podría agregar todo tipo de terapias breves, rolfiing, biofeedback y un sin numero de alternativas enfocadas a lograr la salud mental.

Incluso el deporte se ve afectado por la incursión individualista, dice Christopher Lasch (1991) que “la degradación del deporte no consiste, pues, en que se lo considere con demasiada seriedad, sino en su trivialización” (p. 141). El deporte juega un papel ritual entre los espectadores y los jugadores, su fuerza proviene no de lo lúdico sino de lo sagrado, lo lúdico es únicamente un simbolismo de un proceso trascendente al plano terrenal, justo como los jugadores de pelota prehispánicos (*Tlachtli*), los deportistas moldean las energías sociales y las ofrendan a dioses que son desconocidos.

Al trivializar el deporte, el hombre termina con aquella dimensión cosmogónica del juego, lo desacraliza y lo convierte en mero divertimento, si hay un dios que se sirva de ese ritual exangüe ese es el individuo, la nueva potestad posmoderna.

Así, cada actividad humana poco a poco se rinde ante el poder que el neonarcisimo despliega de forma fastuosa y discreta a la vez, pues sus caminos parecen llamar a la desocialización paulatina, no obstante su tiranía es un modo de socializar inédito en la cultura occidental, en donde el individuo siempre ha sido la meta, aunque nadie lo supiera.

Esta revolución individualista, ya se ha insinuado, responde al proceso moderno de sacrificio y abdicación a los poderes institucionales, ante la tiranía la rebeldía hedonista surge como transgresión de lo patriarcal. Tal como Lipovetsky (2000 b) lo declara:

Aquí como en otras partes el desierto crece: el saber, el poder, el trabajo, el ejercito, la familia, la Iglesia, los partidos, etc., ya han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos y tangibles y en cierto grado ya nadie cree en ellos, en ellos ya nadie invierte nada. (p. 35)

Tal deserción de las masas hacia la intimidad del yo se manifiesta en la desconfianza creciente de las jóvenes generaciones ante las instituciones que dictan el *ethos* social.



No es de extrañar esta actitud y Alexander Lowen explica parte del trasfondo de dicho ensimismamiento. Lowen (1991) menciona: "...*terror* denota un miedo intenso que en cierta medida se prolonga y puede referirse a peligro imaginarios o futuros. *Horror* conlleva un sentido de conmoción y espanto." (p. 120). Párrafos después continúa: "El horror no es una emoción porque no hay ningún movimiento asociado con él. Por otra parte, en el terror hay una fuerza motora real o potencial" (Lowen, 1991, p. 121).

Por lo que se deduce que mientras que el terror es causado por un evento físico real o potencial, el horror se manifiesta ante una situación traumática incomprensible cuyo campo dañino está en la mente del individuo.

El hombre que experimenta el horror no encuentra una explicación coherente para su pasmo, la única salida que tiene es la introversión de sus energías, pues la protección psíquica requiere un retraimiento completo de la atención. Se traslada, el sujeto, del mundo exterior impactante al mundo interior controlable.

Por esa causa las instituciones han perdido la atención de los ciudadanos, ya que no fueron capaces de evitar los múltiples horrores que enfrenta la cultura moderna, lo inexplicable, la sombra social. Lo paterno falló y sólo ofreció su ausencia, y si esto aconteció en el plano social, en el individual no fue diferente.

Robert Bly (1992) afirma que la masculinidad a partir de la década de los 60's sufre una transformación importante, el hombre ante los espantos de la guerra empieza cuestionar el papel de lo masculino en la cultura. "A medida que empezaron a examinar la historia y la sensibilidad de las mujeres, algunos hombres empezaron a notar lo que se llama su lado "femenino" y a prestarle atención" (Bly, 1992, p.13).

El problema de este "nuevo" hombre es que su fuerza vital se encuentra mermada por la inseguridad de su propio papel en la familia, su masculinidad suavizada es un buen nicho para los

valores armoniosos, para la conciencia ecológica, para los dogmas espirituales, y sin embargo la fuerza masculina no se hace patente, convirtiéndolo en un ser de voluntad disminuida.

Además, el padre, como figura de las últimas décadas, está acostumbrado al trabajo fuera de casa, herencia de la edad moderna, y dice Lasch (1991): “La producción industrial saca al padre del hogar y disminuye el papel que desempeña en la vida consciente del niño. La madre intenta suplir la pérdida del padre, pero suele carecer de práctica en la crianza” (p. 217).

Bly (1992) complementa así esta idea: “si el niño no ve lo que su padre hace [...], se producirá un vacío en su psiquis que será llenado por “demonios” que le dirán que el trabajo de su padre es nefasto y que el padre también lo es” (p. 37).

La figura masculina ausente y debilitada refleja el derrumbe de las instituciones modernas, si hay signos de inconformidad con las políticas de estado y con los sucesos tecnológicos es porque la sociedad patriarcal moderna se mantuvo ausente del desarrollo del hombre, y no es que no haya estado ahí para preocuparse por el progreso y la eficacia, sino que su uso excesivo de racionalidad le impidió darse cuenta de la dimensión emocional del ser humano. Ante esta indiferencia el hombre no tiene otro camino que el replegamiento hacia sí mismo, el congelamiento emocional, el uso de la misma indiferencia de la que fuera presa. La sociedad posmoderna busca el placer, pero se inmuniza contra todo despliegue de emociones, contradicción que no dejará de suscitar la evolución de la misma conducta.

Esta nueva actitud individualista, que se ha dado por llamar narcisismo, recuerda al proceso narcisista que surgió en la edad media, en aquel entonces el individuo no existía como tal, el replegamiento libidinal constituía el sino de la existencia. Semejante suceso ocurre, a nivel psicodinámico, en el recién nacido, y se le ha nombrado narcisismo primario, de este hecho se hablo en el primer capítulo. Hoy en día, ocurre algo diferente, el hombre ha conocido el mundo y se ha retirado de él, el fundamento de esta actitud no está lejos del narcisismo primario y, es más, se establece como una mutación del mismo fenómeno.

En su *Introducción al narcisismo* Freud (1973 b) se pregunta “¿Cuál es en la *esquizofrenia* el destino de la libido retraída de los objetos?” (p. 9), la respuesta a esa cuestión la da líneas después: “la libido sustraída al mundo exterior ha sido aportada al yo, surgiendo un estado al que podemos dar el nombre de narcisismo” (Freud, 1973 b, p. 9).

Freud (1973 b) nombro al narcisismo del *yo*, narcisismo secundario, para diferenciarlo de la primera fase narcisista necesaria para el desarrollo del niño. En este narcisismo es preciso que se produzca una dinámica por la cual la catexia de los objetos retorne e invista al yo con la libido sustraída. Por lo tanto, el pasaje al narcisismo secundario supone una tendencia continua.

De acuerdo a Freud (1973 b) el sujeto concentra sobre un objeto su energía sexual parcial que hasta entonces actuaba bajo un modo autoerótico; la libido envuelve al objeto, mientras la primacía de las zonas genitales aún no se ha instaurado. Más tarde, esta catexia retorna sobre el yo. La libido, entonces, toma al yo como objeto.

En el niño el mundo exterior no existe, porque no es conciente de él, pero en las personas con algún trastorno narcisista grave, que implique la reinversión de la libido, el mundo exterior existió, sin embargo a causa de algún suceso traumático, toda esa energía libidinal, que antes estaba extendida en los objetos de su medio se retrae hacia el *yo* y se comprime. Es decir, “mientras que para niño el mundo exterior todavía no apareció como real, para la persona demente dejó de ser real” (Fromm, 2003, p. 72).

Esta retracción de la libido no es algo extraño en la vida cotidiana, de hecho se lleva a cabo de forma común. En el caso de una lesión, de un dolor agudo, de una afección estentórea, el propio cuerpo retrae la libido hacia el foco de perturbación con el propósito de acelerar la autocuración. También al dormir, la libido queda totalmente recogida hacia la persona y en casos como la hipocondría la libido se enfoca en la parte del cuerpo que está probablemente afectada.

No obstante, el narcisismo secundario constituye una perturbación en el proceso de reconocimiento “normal” del mundo, es una defensa que expone el débil papel que el ser humano juega ante lo que en su vida cotidiana sucede. Se podría alegar que la sociedad posmoderna sufre

un trastorno parecido, un narcisismo a destiempo, pero como se ha visto en los anteriores párrafos, la naturaleza del narcisismo secundario precede y acompaña a esa patología tan difusa que es la esquizofrenia.

La inversión libidinal al núcleo yoico corresponde a un desapego anormal del individuo hacia el medio, una defensa que trastorna el contacto del sujeto con los objetos del mundo y con otros sujetos. En palabras de R. D. Laing (1999): “Tal persona no es capaz de experimentarse a sí misma “junto con” otras o “como en su casa” en el mundo, sino que, por el contrario, se experimenta a sí misma en una desesperante soledad y completo aislamiento” (p. 13).

“La psicosis es un estado de narcisismo absoluto, en que el individuo rompió toda conexión con la realidad exterior y convirtió a su propia persona en el sustituto de ella. Está totalmente lleno de sí mismo, llegó a ser “dios y el mundo” para sí mismo” (Fromm, 2003, pp. 73-74).

Ante estos conceptos es necesario precisar que el narcisismo, en su etapa patológica, no es de ninguna manera un ejercicio de amor propio, y si lo intenta ser, falla en dicho intento, tornándose en un infierno secreto. En afinidad Fromm (2003) nota: “La leyenda griega indica claramente que este amor a sí mismo es una maldición, y que en su forma extrema termina en autodestrucción” (p. 76). Lowen (1991) también observa algo curioso en la tragedia del mito de Narciso, y es que su maldición sucede únicamente después de rechazar el amor de la ninfa Eco, así se puede conjeturar que el narcisismo resulta de la incapacidad de profesar amor, es decir, empatía o capacidad de relación con el otro.

La incapacidad para relacionarse, para concebir la alteridad, denota el sentimiento de auto-aversión que caracteriza al narcisismo secundario, al nivel social Lipovetsky (2000 b) dice: “El narcisismo se nutre antes del odio del Yo que de su admiración” (p. 73).

Uno de los temas esenciales en la naturaleza humana es la capacidad inherente en el individuo para el acto de socialización, al respecto Adam Schaff (en Roguinski, 1966) menciona: “las relaciones sociales, debido a la interpretación de la conciencia social

predominante, forman al individuo que nace y vive dentro de una sociedad dada [...] las relaciones sociales crean al individuo” (p. 102), y páginas después continúa: “la personalidad del hombre, justamente porque posee un carácter social, no es dada, sino que se hace: es un proceso” (p. 110).

En términos psicodinámicos se podría decir que el hombre es un proceso que es posible solamente gracias a la invariable reivindicación que obtiene al contacto con sus semejantes, pues los demás funcionan como prototipos constantes que le devuelven la mirada necesaria para el autoconocimiento y, por lo tanto, para el desarrollo personal. Si el sujeto rompe su contacto con el medio circundante, se enfrenta entonces a un movimiento cáustico que paulatinamente da paso a la fragmentación interna.

Concuerda con este planteamiento una observación más de Lipovestky (2000 b):

Narciso ya no está inmovilizado ante su imagen fija, no hay ni imagen, nada más que una búsqueda interminable de Sí Mismo [...]. El neonarcisismo no se ha contentado con neutralizar el universo social al vaciar las instituciones de sus inversiones emocionales, también es el Yo el que se ha vaciado de su identidad, paradójicamente por medio de su hiper-inversión. [...] El yo pierde sus referencias, su unidad, por exceso de atención: El Yo se ha convertido en un “conjunto impreciso” [...] es la *desubstancialización*, última forma de la extrapolación, lo que dirige a la posmodernidad. (p. 57)

La larga cita entreve el asunto clave para describir a la sociedad posmoderna: la sociedad en donde el individuo es incapaz de concebir al otro como un proceso semejante, termina por destruirse a sí misma, pues si el otro es un reflejo del yo observante, cuando el mundo pierde su presencia dinámica, el yo, que se nutre de las relaciones, no encuentra otra manera de existir que de forma rígida y cosificada. La desubstancialización del yo resulta de la inversión de la energía hacia su núcleo.

Y entonces se cierra un ciclo patológico que tiene como resultado el ascenso de la esquizofrenia en la vida del individuo, y en este caso de la sociedad. Dicho mecanismo se

caracteriza por una disminución drástica de la relación entre el yo del sujeto y los objetos del medio circundante. Freud (1973 b) insiste en una diferencia fundamental entre las neurosis y la esquizofrenia:

También el histérico o el neurótico obsesivo pierden su relación con la realidad, y, sin embargo, el análisis nos muestra que no han roto su relación erótica con las personas y las cosas. Las conserva en su fantasía [...]. El parafrénico se conduce muy diferentemente. Parece haber retirado realmente su libido de las personas y las cosas del mundo exterior, sin haberlas sustituido por otras en la fantasía. (p. 8)

Asimismo Jung (1990) dice:

Cada neurótico lucha por el mantenimiento y la supremacía de su conciencia del yo y por la subyugación de las fuerzas inconcientes. Un paciente que se deja llevar por la intrusión de contenidos extraños desde el inconciente, un paciente que no lucha, que hasta se identifica con los contenidos mórbidos, inmediatamente se expone a una sospecha de esquizofrenia. (pp. 94-95)

Cuando el contacto con el mundo se torna débil, el yo es incapaz de mantenerse equilibrado, puesto que necesita al medio social para subsistir y continuar con el intercambio libidinal, del que el individuo es sólo un medio. Si el flujo catéxico no es posible, el yo se ha de convertir en un aparato exangüe, incapaz de mantener la coherencia interna necesaria para el desarrollo de la identidad. Por supuesto, el yo que se encuentra en la fase extrema de narcisismo presente en la esquizofrenia, sufre estos avatares y se caracteriza por su estructura lábil.

Freud (1973 a) aclara, continuando con las diferencias entre la neurosis y las psicosis: “la neurosis sería el resultado de un conflicto entre el yo y su ello, y, en cambio, la psicosis, el desenlace análogo de tal perturbación entre el yo y el mundo exterior” (p. 146). Sin embargo, el límite entre ambos conjuntos de psicopatologías no siempre es tan estricto como parece, Jung (1990) dice: “No pocas de las neurosis clásicas [...] se manifiestan, con tratamiento, como psicosis latentes, que a veces pueden pasar a manifiestas” (p. 117). La falta de fundamento en la

realidad como situación constante es la diferencia clásica entre las neurosis y las psicosis, empero el cimio de lo real siempre es más frágil de lo que comúnmente se vislumbra.

De esta manera, en la esquizofrenia, el yo del individuo se torna frágil, y, como consecuencia, su contacto con la realidad conciente también se ve deteriorado. El yo cumple, como órgano psíquico, una función mediadora entre el inconciente y el exterior, sin embargo, ante las circunstancias expuestas, es incapaz de hacer frente a los contenidos del mundo, razón por la cual se mantiene retraído, pero, y aun si es capaz de esta hazaña, de ninguna manera le será posible emprender la huida de una fuerza psíquica de magnitudes casi inconcebibles y que, desde la perspectiva junguiana, constituye la potencia invasora en toda esquizofrenia, dicha influencia proviene del inconciente colectivo y se manifiesta como un remanente de la sombra personal.

A la fragmentación y debilitamiento del yo Jung (1990) la denomina *Abaissement du niveau mental* la cual describe, en su avance, de esta forma: “este *abaissement* comienza con un aflojamiento de la concentración o atención. A medida que decrece el valor de las asociaciones, estas se vuelven superficiales” (p. 110). Luego se ven comprometidas las reacciones motoras y cognitivas, dicho fenómeno, característico del sueño, en la esquizofrenia aparece como un síntoma común aun en la etapa de vigilia.

Este debilitamiento del yo, explicado a través del trastorno narcisista, tiene en las ideas de Jung un componente más que deja entrever las magnitudes de las energías de los hombres. Una vez que el yo ha sucumbido ante el aplomo de su propia libido, ya no es capaz tampoco de fungir como mediador de las energías del inconciente, y éstas acaban por desbordarlo, lo desbaratan y se apropian de su autonomía, emerge la sombra y devora a las estructuras concientes.

Jung (1990) menciona: “La esquizofrenia ofrece, sobre todo, una cantidad inmensa de símbolos colectivos; las neurosis en cambio mucho menos” (p. 100). Los símbolos colectivos a los que Jung hace referencia son aquellos que en su teoría él denomina arquetipos. En realidad los arquetipos sólo se manifiestan en forma simbólica como medio para comunicarse con las criaturas concientes, el terreno de los arquetipos es el inmenso e intrincado orbe del inconciente colectivo, y ellos mismos no son sino patrones instintivos de comportamiento heredados a través

del correr de las generaciones de la especie. Si en la esquizofrenia pululan los temas de este talante, mitológicos y oníricos, es señal de que el inconciente, cual marejada, ha sobrepasado los límites de las estructuras concientes.

“Desde el punto de vista primitivo está absolutamente claro que el inconciente, por propia voluntad, ha tomado posesión del yo. Según esta opinión, no es el yo el que se debilita, sino que el inconciente se fortalece por la presencia de un demonio” (Jung, 1990, p. 100). Así que la sombra no se ha tornado superior de manera independiente sino que se ha alimentado de la energía inconciente aprovechando el olvido y la reclusión al que el individuo, y la sociedad, la condenaron. La mente primitiva aflora, pero sus manifestaciones son incomprensibles y despiadadas, y por lo tanto arduas, e incluso imposibles, de asimilar para la razón lógica.

El arribo de la sombra, tema que se trató en el tercer capítulo del presente trabajo, concuerda con la desestructuración del individuo posmoderno, aunque las consecuencias aun no se han hecho del todo palpables, se podría decir que la esquizofrenia posmoderna es una característica en progreso de la sociedad actual. Y todo lo reprimido por la sociedad ha servido para nutrir esta energía invasora que busca, como último propósito, únicamente el equilibrio entre las fuerzas psíquicas.

El yo se ha fragmentado, la sombra se ha fortalecido, el terreno básico para el carácter esquizofrénico se ha vuelto fértil a través de todos los factores enumerados hasta ahora; la psicodinamia de la sociedad occidental contemporánea sufre una mutación clave en su marcha fluctuante, es debido decir que aun si el trastorno social no es igual al individual, las semejanzas psicodinámicas pueden ser argüidas, acudir a los síntomas de la posmodernidad ayudará a profundizar en el planteamiento de la hipótesis aquí desplegada. Dicha enumeración de síntomas no implica un orden de aparición específico, más bien son parte de la integridad desintegrada del todo social contemporáneo.



### 4.1.1 Los avatares del cuerpo

En la era moderna una distinción clave al conceptualizar al ser humano era la hipótesis siempre conflictiva de la dualidad del mismo. Esa división tajante entre cuerpo y alma que tanto se identifica con el pensamiento de Descartes, en la edad posmoderna se torna problemática por la razón de que el hombre, incapaz de adaptarse al entorno hostil y degradado que la cultura ofrece, busca la inmersión de su atención hacia el interior de sí mismo. En esta operación repite los patrones modernos, cosifica al cuerpo para poder controlarlo, así como petrifica al mundo externo para sentirse seguro.

Laing (1999) afirma: “La persona encarnada tiene el sentimiento de ser de carne, sangre y huesos, de estar biológicamente viva, y de ser real en el mismo sentido: sabe que es sustancial” (p. 63). Normalmente la persona se identifica con su cuerpo, sabe que es un matiz de sí del que se procura sustento y relación, no sucede así con el esquizofrénico para el cual su cuerpo es ajeno a él mismo, en palabras de Laing (1999) “Se siente el cuerpo más como un objeto entre objetos, en el mundo, que como la medula del propio ser del individuo” (p. 64).

El cuerpo, para este yo no-encarnado, es una herramienta útil de la que se vale para ciertas actividades, pero no es pieza de su propia persona, no se responsabiliza de las acciones de éste y lleva una relación desapegada con todo aspecto somático de su ser. “Sus funciones son las de observación, control y crítica de lo que el cuerpo está experimentando y haciendo” (Laing, 1999, p. 65).

Un ejemplo pertinente de esta actitud característica en las esquizofrenias, se puede encontrar en el filme del director Mary Harron (2001), *Psicópata Americano*, retrato fiel de la sociedad posmoderna, en donde Christian Bale personifica a Patrick Bateman, un joven ejecutivo dueño de una furia y una crueldad desmedidas, motivado siempre por la competitividad, la moda y el poder sobre los demás. Con el siguiente diálogo da inicio la travesía brutal de Bateman:

Vivo en el edificio American Gardens de la calle west 81 en el onceavo piso. Mi nombre es Patrick Bateman, tengo 27 años. Creo en cuidar de mí mismo, en una dieta balanceada,

en una rigurosa rutina de ejercicios. En las mañanas, si mi cara se hincha un poco, me pongo una bolsa con hielos mientras hago abdominales. ¡Ya puedo hacer mil! Cuando me quito la bolsa con hielos me aplico una crema limpiadora. En la ducha uso un gel que se activa con el agua, después con un estropajo bañado en una crema de miel con almendras, exfolio todo mi cuerpo y en el rostro aplico un gel dermolimpiador. Luego me aplico una mascarilla facial de menta y la dejo por diez minutos mientras me preparo para el resto de mi rutina. Siempre uso una loción para después de afeitarme sin alcohol, porque el alcohol seca tu piel y te hace ver más viejo, después un humectante y un bálsamo antienviejecedor seguido por una loción humectante protectora.

Existe una idea de Patrick Bateman una clase de abstracción, pero no hay un verdadero yo, sólo una entidad algo ilusoria y aunque puedo esconder mi fría mirada y estrechar tu mano y sentir mi piel asiendo la tuya y quizá llegue a sentir que nuestras vidas son comparables... simplemente no estoy ahí.

Los tiempos actuales imbuyen en la vida diaria de las personas una apología fría y desencantada por el cuidado del cuerpo, los *mass media* promueven con entusiasmo el último producto que hará del ente esa máscara fastuosa que ayudará al individuo a realizar sus más ansiadas fantasías. El hombre ya no es un cuerpo, ahora es el propietario de un cuerpo, vive desencarnado y apartado de las intimidades, su mirada sobre su propia sustancia es superficial y desgarradora, y es que un límite duro ha caído sobre su ser confinándolo a la soledad de la mente.

Por otra parte, el cuerpo se convierte en un objeto, eso ya se dijo, no obstante este objeto habla de alguna manera de la persona en el interior del mismo, así como un automóvil, un traje o cualquier signo fastuoso, el cuerpo se vuelve un artículo de lujo al que hay que cuidar, mantener, estilizar y preparar para los deseos hedónicos del individuo.

Sin embargo, la distinción entre cuerpo y mente no es clara como en la modernidad, es, al contrario, difusa, pues como dice Lipovetsky (2000 b): “el cuerpo ya no está relegado a un estatuto de positividad material en oposición a una conciencia cósmica y se convierte en un espacio indecible, un objeto-sujeto, una mezcla flotante de lo sensible y lo sensible” (p. 62).

A pesar de que el sujeto ha objetivado al cuerpo, su propio escape interior lo vuelve víctima de tal esfuerzo, al cosificar al mundo circundante y a su propio cuerpo, él mismo no encuentra otra salida que proveerse de identidad a través de lo petrificado, por lo tanto, su identificación con los objetos lo convierte también en una cosa. El cuerpo-objeto, expresa, de esta manera, al individuo desmaterializado y falto de identidad coherente.

Dice Laing (1999): “El yo no-encarnado se vuelve hiper-conciente” (p. 65), ya que gran parte de la atención se emplea en revisar y comprobar la apariencia del cuerpo. Muestra de esto es la cultura de *body building*, que impele a la construcción de un cuerpo perfecto, desde pastillas reductivas y dietas hasta patologías como la anorexia y la vigorexia. El embellecimiento físico deja de ser algo genérico y comienza a utilizarse como modo de vida en la presentación de la persona en la escena cotidiana.

Empero, el cuidado excesivo y la construcción paulatina del cuerpo no hacen sino recalcar el papel del mismo como mercancía alienada del ser que lo ocupa. En el fisicoculturismo, por ejemplo, ya no se trata de tener un cuerpo musculoso, sino que se plantea la expectativa de un cuerpo “musculado” cuyo inerme caparazón hace frente a las amenazas del sentido exterior, el cuerpo como defensa y armadura sirve de límite y como forma de intercambio. Otro ejemplo se encuentra en la moda del metrosexual, individuo generalmente masculino que emplea gran cantidad de tiempo, esfuerzo y dinero en mantener una apariencia adecuada y conforme a los estándares de la moda, hombre cosmopolita que vive una existencia despreocupada, comúnmente pudiente y que engloba los ideales del hedonismo posmoderno.

Este nuevo cuerpo-objeto, aunque quiera parecer una muralla, es más bien una muestra de la debilidad del propio yo que lo controla. Dice Lipovestky (2000 b): “Paralelamente a la dessubstancialización del Yo, hay una dessubstancialización del cuerpo. [...] El narcisismo, por la atención puntillosa hacia el cuerpo, por su preocupación permanente de funcionalidad óptima, desmonta las resistencias tradicionales y hace al cuerpo disponible para cualquier experimentación” (p. 63).

El cuerpo esquizofrénico se vuelve exangüe, la energía deja de circular de manera uniforme y como afirma Lowen (1985): “la musculatura está tensa, los músculos profundos presentan un estado espástico y todo el sistema muscular se encuentra segmentado y falto de coordinación, su estructura corporal no da la impresión de unidad” (p. 353). Todo esto como símbolo de la fragmentación corporal y psíquica.

Además, si el cuerpo es una mercancía, incumple con la necesidad de reemplazo de la sociedad consumista. Por lo tanto, es necesario conservarlo todo el tiempo que sea posible, es decir, mantenerlo joven y con apariencia renovada. Dice Lasch (1999): “Una cantidad cada vez mayor de disciplinas científicas y seudocientíficas se halla hoy específicamente preocupada del problema del envejecimiento y la muerte: la geriatría, la gerontología, la tanatología, la criogenia, el “inmortalismo” (p. 251).

La decrepitud se vuelve fuente de temor ya que despoja al individuo de su objeto de culto, desprende de él la careta vigorosa y límpida que le permite presentarse ante el mundo, la vejez confronta al hombre con su propia y verdadera apariencia, por eso en la época posmoderna es preferible evitarla y relegarla a la marginalidad.

La vejez enfrenta al sujeto con la infranqueable realidad de ser el mismo el cuerpo que ostenta, además evoca la inestabilidad y la finitud que hacen del género humano la especie mortal que es. Rompe, esta etapa de la vida, con el ideal de consumo imperecedero que sostiene a la sociedad posmoderna, le expone un fin y un territorio inextricable que escapa a sus medios de control. En otras palabras, la conciencia de la decrepitud impide al hombre mantener las fuerzas irrealas que lo adhieren a los ideales contemporáneos

Lasch (1999) lo dice de esta forma:

Como el narcisista cuenta con tan pocos recursos internos, mira hacia los lados para validar su propia noción del Yo. Necesita ser admirado por su belleza, su encanto, su celebridad o su poderío: atributos que habitualmente se desvanecen con el tiempo.

Incapaz de alcanzar alguna sublimación satisfactoria en el amor o en el trabajo, cuando la juventud lo deja de lado descubre que cuenta con muy poco para sostenerse.

Lo anterior recuerda un fragmento de un poema de Fernando Pessoa (1997), *Tabaquería*:

Hice de mí lo que no supe.

Y lo que podía hacer de mí no lo hice.

El dominó que vestí estaba equivocado.

Me conocieron en seguida por quien no era y no lo desmentí, y me perdí.

Cuando quise quitarme la máscara,

Estaba pegada a la cara.

Cuando me la quité y me vi al espejo, ya había envejecido. (p. 233)

El hecho imperturbable es que el hombre envejece con el paso del tiempo, y no hay remedio para este fenómeno natural, el miedo a la vejez es quizás un temor natural fundado en la necesidad de perpetuarse, aunque sin duda es cierto que en la época actual el temor a la vejez está basado en componentes sociales de gran relevancia. “Al devaluar la experiencia vivida y conceder tanta importancia a la fuerza física, la destreza, la adaptabilidad y la habilidad de aportar nuevas ideas, la sociedad define la productividad en formas automáticamente excluyentes de los “ciudadanos mayores” (Lasch, 1997, p. 253).

Así, parte de la ominosa actitud hacia la ancianidad deriva de las transformaciones sociales y culturales que la civilización ha adoptado, ser anciano significa no poder cumplir con los estándares mínimos que suponen los deberes de un ciudadano común, devaluando con esto el antiguo papel del viejo sabio. Además, esta etapa de la existencia remonta las imaginaciones de la persona a dimensiones temporales que están fuera del ideal posmoderno. Se dijo bien, que la posmodernidad había terminado con la esperanza hacia el futuro, característica de la modernidad, pero esta exclusión de lo postrero conlleva a su vez una execración de lo pasado. “El narcisista no se interesa en el futuro, en parte debido al poco interés que tiene en el pasado” (Lasch, 1999, p.17).

El momento presente abarca toda la atención del hombre, el cuerpo no es la excepción. El sujeto narcisista trivializa el pasado y por lo tanto su futuro se vuelve incierto, teme la vejez y a la muerte, porque representan al futuro, por eso vive el ahora, no tiene planes, no tiene proyecto, sólo es dueño un inmenso vacío por exceso de oportunidades y por falta de propósitos fehacientes.

El miedo a la muerte también implica el miedo al cambio, por eso se prefiere el estatismo y la seguridad, los placeres controlados, el hedonismo a la carta, el riesgo no se propone como una posibilidad. La posmodernidad, al centrarse en el presente, defiende el cambio controlado, que es otro sinónimo de la inmovilidad, y ensalza la delusión de la inmortalidad.

Quizás hasta hace algún tiempo la idea de un hombre inmarcesible no era sino una argucia sin una base firme, no obstante con el fluir de los años, el sueño de tener control sobre la propia muerte y sobre el cuerpo parece cada vez más cercano a la realidad. En la actualidad las posibilidades de que una persona llegue a ser inmortal son cada vez más próximas, con los avances médicos e higienistas, los índices de vida se han elevado a edades antes inconcebibles, la manipulación genética pronto dará el paso para altear las formas en que el organismo interactúa para programar la muerte, la criogenia y la clonación son dos ejemplos de tal esfuerzo.

Si bien la criogenia aun no involucra resultados consistentes, el ideal que le da orientación es totalmente coherente con la negación de la finitud de la vida, con la búsqueda del ser sempiterno. Más avanzados aun son los estudios genéticos enfocados en la clonación, posible ya en animales y pronto en órganos humanos. “Dolly, quizá la oveja más famosa de toda la historia es el primer mamífero que ha sido clonado con éxito a partir de células adultas. La clonación fue llevada a cabo por Ian Wilmut y sus colegas del Roslin Institute, Edimburgo, Escocia, en marzo de 1997” (Baudrillard, 2002 d, p 73).

La clonación significa la incursión del ser humano en un ámbito que antes le aparecía vedado, no obstante la posibilidad de duplicarse lo hace semejar a los seres primitivos de los que desciende. Existen organismos que efectivamente no pueden morir, no porque hayan llegado a una etapa de inmortalidad, sino porque no han alcanzado la etapa de la mortalidad. La mayoría

de estos organismos son unicelulares, los cuales no mueren por causas biológicas, únicamente son muertos a través de la destrucción de sus cuerpos; en cierto momento se pueden dividir para reproducirse pero no queda ninguna forma de despojo yerto, el organismo sigue vivo en dos o más formas diferentes. Resulta curioso que entonces la muerte haya arribado a la evolución como una herramienta exclusiva para los organismos avanzados.

En la esquizofrenia el sujeto retrae su energía y se convierte en un ser humano primitivo, ya que involuciona a estadios que debían estar superados para ese entonces. La sociedad posmoderna con su impulso cosificador del cuerpo, retrocede a estadios que la evolución había dejado atrás. El ser humano que se auto-replica se puede comparar a su vez con aquella extraña patología que implica signos semejantes a los del actual ser dividido, el cáncer.

En el cáncer la célula olvida la función evolutiva de la muerte y su crecimiento resulta contranatural al medio que la rodea, fagocita el espacio y a las células que a su alrededor se encuentran, y se multiplica hasta la autodestrucción, ya que la muerte de la persona conlleva el desabastecimiento del sustento del que su vida depende. El ser humano al emular dicho proceso, se multiplicará, valga esta hipótesis, incesantemente y llenará los rincones del espacio real, se expandirá cual metástasis y sólo el futuro dirá cual será el resultado de su fragmentación indiferente. Fragmentación cuyo origen se encuentra en las instancias psíquicas en otro tiempo génesis de la segmentación. Hay que llenar con el cuerpo el espacio vacío exterior, pues el vacío y la soledad interior son inexpugnables, por eso, por compensación, el hombre se multiplica.

#### **4.1.2 La pérdida de la alteridad y la fragmentación**

El concepto de la alteridad es usado para indicar el hallazgo que el otro implica para el yo, lo que provoca la multiplicación de las imágenes extrínsecas, así como un sentido de relación y una diversificación de las facetas del yo involucrado. Estos matices surgen de la reciprocidad de las imágenes pertenecientes a personas antes desconocidas, diferentes en su superficie y fuentes, todas ellas, de información acerca de otros universos antes insospechados y que, sin embargo, conviven con el individuo en la misma dimensión temporal.

El ser humano paulatinamente obtiene conciencia de sus límites, cosa que sucede gracias al encuentro que tiene con sus semejantes, que le evidencian aquello que está fuera de su campo de existencia. El individuo solo tropieza con la oquedad de su propia persona, él mismo no es sino una imagen vacía y no tiene sentido sin la consiguiente relación con los seres que lo rodean. El encuentro con lo semejante provee al sujeto de una participación verdaderamente humana, vital en esencia y que promueve el crecimiento de las diversas potencialidades ocultas en los caracteres de su personalidad. Él mismo yo es otro para un individuo externo, y con esto completa un ciclo de interrelación que coincide con la dinámica de la creación, que se construye y se desarrolla a través del encuentro de sus partes, en un movimiento dialéctico que nunca ha de cesar.

En la civilización occidental contemporánea la otredad, el sentido del otro, ha caído en un deslustre tal que todas las imágenes exteriores han sucumbido al desamparo de la mismidad. Sartre (1985) dice, en boca de su personaje Garcin: “el infierno son los otros” (p. 186), por supuesto el contexto de dicha obra, *A puerta cerrada*, esta basado en el sistema filosófico del mismo autor, en el cual la exposición ante el otro es motivo suficiente para quedar convertido, al menos en parte, en un objeto perteneciente al campo perceptivo del observador ajeno.

La mutación posmoderna insta no a la convivencia nefasta con el otro, ya ni siquiera ese sufrimiento perdura, ahora la soledad se eleva al estatus de virtud. En palabras de Lipovestsky (2000 b):

El Yo ya no vive en un infierno poblado de otros egos rivales o despreciados lo relacional se borra sin gritos, sin razón, en un desierto de autonomía y de neutralidad asfixiantes [...] No contento con producir el aislamiento, el sistema engendra su deseo [...] Cada uno se exige estar solo, cada vez más solo y simultáneamente no se soporta a sí mismo, cara a cara. (p. 48)

La lógica narcisista equipara el contacto nulo con el crecimiento personal. La eficacia y el placer pueden prescindir de los otros, el semejante se convierte en un obstáculo del que es necesario desembarazarse y del que, según los componentes posmodernos, es posible y aun



deseable provocar su ausencia, vivir en el solipsismo social, el yo se desentiende de sus lazos catexicos.

Al retirarse al interior de la psique, el ego transcurre a través de un proceso en el que ya no se encuentra en relación directa con el universo, en donde su defensa le ha privado del contacto y la relación. Para sobreponerse a esta omisión de la otredad, el yo crea una figura fantasmagórica que desempeña el papel del representante del sujeto, es decir, un falso yo que sustituye al yo en relación al mundo, quedando el verdadero ego asegurado en un recinto intrapsíquico que al esquizofrénico le parece imperturbable.

Pero y como dice Laing (1999):

La sustitución de una interacción con el otro, da como resultado que el individuo pase a vivir en un mundo aterrador, en el que el miedo no es mitigado por el amor. [...] Teme “dar rienda suelta” a algo de sí mismo, teme salir de sí mismo, perderse a sí mismo en cualquier experiencia, etc., porque se verá depauperado, agotado, vaciado, despojado, chupado hasta quedar seco. (p. 79)

El miedo a ser destruido por el otro es una condición clave de la fenomenología del esquizofrénico, corresponde a lo que Laing (1999) ha llamado “inseguridad ontológica”. “El individuo, en las circunstancias ordinarias del vivir, puede sentirse más irreal que real en sentido literal, más muerto que vivo; precariamente diferenciado del resto del mundo [...]. Puede no poseer un sentido contrarrestador de congruencia y cohesión personal” (p. 38). Tal persona no tienen una vivencia de integridad propia, vive escindida de sí y de los demás, su existencia pende de un hilo demasiado delgado por lo que “la persona ontológicamente insegura está más preocupada por preservarse que por complacerse a sí misma: las circunstancias ordinarias del vivir amenazan su débil umbral de seguridad” (Laing, 1999, p. 38).

Así que el esquizofrénico lucha desesperadamente por mantener la coherencia de su ser, y en ese esfuerzo sacrifica la mayor parte de los modos de expresión que lo capacitan para el trato

con sus pares, todo para mantenerse a salvo, pues mientras menos otorgue al mundo su vida corre menor peligro.

Sin embargo, la defensa desplegada contra los demás resulta siempre fallida, pues en el intento de petrificar al mundo el esquizofrénico termina petrificándose a sí mismo, convirtiéndose en un objeto y siendo presa del temor del que pretendía apartarse. Dice Laing (1999): “La persona despersonalizada puede ser utilizada, manipulada, se puede obrar sobre ella [...] el rasgo esencial de una cosa, por comparación con una persona, es que una cosa no tiene subjetividad propia, y, por tanto, no puede tener intenciones de reciprocidad” (p. 72).

Pero en la sociedad contemporánea este hecho no es reconocido y la pretensión inocua de eliminar al otro sobrepasa los lindes personales, estos límites se aproximan a su destitución, bajo tal idea es preciso recordar algo que refiere Martin Buber (1984): “las experiencias solas no acercan el mundo al hombre. Pues el mundo que ellas le ofrecen sólo está compuesto de *esto* y *aquello*, de *El y Ella*, y de *Ella y Ello*. Tengo la experiencia de algo” (p. 9).

El otro, así como el ego, se convierte, en la relación Yo-Ello, en un objeto disperso y sin un centro común, en palabras de Lipovestky (2000 b): “Lo que importa es ser uno mismo absolutamente, florecer independientemente de los criterios del Otro. [...] El Otro, despojado de todo espesor, ya no es hostil ni competitivo sino indiferente, desubstancializado” (p. 70). Aunque quizá la indiferencia es una mera pantalla de algún temor intrínseco en la persona, pues nadie muestra tal violencia ni tales barreras a menos de que el temor tenga algún papel específico en la dinámica existencial.

Un ejemplo ilustrativo del repliegue del yo y la negligencia ante las figuras extrínsecas se encuentra en el argumento de la novela de Peter Handke (2002) *La mujer zurda*, el cual relata un episodio en la vida de una mujer de nombre Marianne. Dicho suceso corresponde al deseo sofocante de la protagonista por quedarse sola, ella dice a su esposo: “He tenido de repente una iluminación [...]. Que te vayas de mi lado, que me dejes sola. Sí, es eso: márchate, Bruno. Déjame sola” (Handke, 2002, p. 19). De pronto, ya no soporta el trato cotidiano con las personas, las mira y no puede sino pensarlas como objetos, extraños móviles que se acercan y se alejan de

su vida, ni siquiera su hijo es más que un mero agregado de su soledad. Es difícil percibir cual es la visión que la protagonista tiene de su momento, pues las reflexiones que el autor pone en su boca son superficiales y límpidas, no hay profundidad metafísica ni tristeza, únicamente indiferencia.

El discurso de la novela es también frío y sosegado, como el de un mero testigo que no intenta socavar en los hechos, como un receptor de imágenes para el cual es imposible la empatía con los sujetos presentes; no el interés sino la curiosidad mueven el trayecto de la obra, lo que se descubre es lo vacío de los rituales cotidianos, la severidad de la lucha por conseguir el aislamiento y el congelamiento de la propia existencia, que resulta al fin en la soledad radical, un placer que se siente como una breve complicidad antes de una augurada catástrofe.

En concreto, el miedo subyacente que lleva al hombre a nulificar su sentido de alteridad tiene que ver con el mismo desprecio que siente ante la sombra que lo refleja, a su vez, la sociedad también se ha esforzado por sanear esta sombra, por volverla pulcra, transparente, pero no asimilándola, sino omitiéndola, intento, está de más decirlo, totalmente infructuoso y sin sentido.

La posmodernidad hereda de la fase moderna, el rechazo intrínseco por lo que tiende a considerarse perjudicial y primitivo. La sombra encaja dentro de estos estereotipos y no deja de ser curioso que este arquetipo, que engloba al mal, suele manifestarse en la proyección del individuo sobre los otros, es decir, en su vivencia de la alteridad.

En la esfera social el desprecio por la sombra se manifiesta en el ideal de igualdad e higiene que empujan a los sistemas económicos y políticos, sobre esto Lipovetsky (2000 b) afirma:

...la erosión de las formas de la alteridad debe achacarse, al menos en parte, al proceso democrático, es decir al impulso hacia la *igualdad* cuya tendencia consiste [...] en reducir todo lo que figura la alteridad social o la diferencia de substancia entre los seres por la

institución de una similitud independiente de los datos visibles. (p.59)

La democracia y las políticas de ayuda humanitaria consiguen igualar al hombre provocando la pérdida de las figuras que representan al otro. Lo *semejante* no es igual a lo *idéntico*, mientras que lo semejante implica diferencias sustanciales entre los miembros de una categoría, lo idéntico rebasa tales diferencias e instaura un contexto homogéneo, en donde los individuos pierden su carácter fraccionario y se transforman en masa. Sólo ante la masa la búsqueda narcisista es posible, “La masa es un ser sin atributo, sin predicado, sin cualidad, sin referencia. [...] No tiene nada que ver con ninguna población real, ningún cuerpo, ninguna agregado social específico” (Baudrillard, 2002 b, p. 112).

Las figuras de alteridad proveen la oscuridad que da volumen al plano social, sin ellas el movimiento es imposible, estas figuras están representadas por todo aquello que es marginado del espacio público, lo que es repudiado: las minorías sociales, el crimen, la contracultura, etc. Todo lo que parezca alterar el orden público debe, en la posmodernidad, ser clarificado, “Por todas partes lo real debe perder su dimensión de alteridad o de espesor salvaje: restauración de los barrios antiguos, protección de los monumentos históricos, mimación de las ciudades, iluminación artificial” (Lipovetsky, 2000 b, p. 74).

Hasta el lenguaje de las nuevas democracias es saneado, todo lo que promueva la diferencia, lo que resalte la deformidad, la hostilidad, lo insensato, es menester trocarlo por un término más suave, los negros son afroamericanos, los parálisis son minusválidos y los ancianos son personas de la tercera edad, el lenguaje repite la obnubilación de lo sombrío, las palabras del hombre posmoderno se transforman en meros eufemismos.

También, poco a poco, la presencia del odio racial se difumina ante la escalada higienista de las costumbres pero no hay que confundirse, el que la sociedad sea más caritativa es un medio que tiene como meta la propia egolatría del individuo, muestra de ello son los espectáculos compasivos que los medios tanto acostumbran a transmitir, no hay caridad sino es televisada, si su promotor no es elevado al pedestal de figura mediática. Incluso la ayuda humanitaria más sincera no es sino la reavivación del racismo y es que si “El racismo busca desesperadamente al

otro bajo la forma del mal a combatir. El humanitarismo lo busca desesperadamente bajo la forma de víctimas a socorrer” (Baudrillard, 2002 c, p. 179). Mientras la búsqueda de saneación en el racismo amenaza con destruir la alteridad, el humanitarismo defiende la diferencia a pesar de las trabas sociales, pero no resuelve el problema racial, y al contrario lo magnifica.

Ante este contexto es difícil explicar el clima político tan arduo de la época actual “Nuestros propios poderes políticos ya sólo son la sombra de su función, pues el poder sólo existe gracias a la fuerza simbólica de nombrar al Otro, al enemigo, a la baza, a la amenaza, al Mal” (Baudrillard, 2001, p. 91). Justo cuando todo parece tender a la igualdad surgen los grandes enemigos, las guerras santas, la lucha entre comunidades y castas. A pesar de la búsqueda democrática y pacifista, el mundo es cruel y heteróclito.

Sucede, en lo social, lo que describe así Lipovetsky (2000 b): “simultáneamente con esa desaparición de la escena social de la figura del Otro, reaparece una nueva división, la del consciente, la separación psíquica, como si la división tuviera que producirse permanentemente” (p. 60). Esta división responde a la necesidad inmanente de producirse ante el otro, y si no es posible la creación consciente del otro, surgirán figuras de alteridad venidas de dimensiones psíquicas desconocidas, inconcientes. El yo se fragmentará para subsanar la pérdida de la alteridad, y en dicho movimiento, también fragmentará al medio del que es parte y viceversa, pues como menciona Laplantine (1979): “Cuando el grupo se deshace también el individuo se deshace, se disgrega” (p. 110).

En la psicodinamia de la esquizofrenia acaece un fenómeno semejante al de la cultura posmoderna y así lo explica Laing (1999):

...el yo trata de convertirse en “una relación que lo vincula a sí mismo con sí mismo” con exclusión todo de lo demás. [...] Una vez escindido el ser del individuo en un “verdadero” yo y un “falso” yo, los yos, verdadero y falso, pierden su realidad [...] también ambos, a su vez, se dividen en subsistemas dentro de sí mismos. (p. 78)

Tal división continúa y en el transcurso el ego va perdiendo la coherencia necesaria para que exista su identidad. El yo se fragmenta o se desubstancializa, multiplicando los pequeños infiernos que ocurren dentro de su interior y haciendo crecer la variedad de figuras de alteridad en el medio adyacente, pero estas divisiones, interiores y exteriores, están invadidas por la sustancia inconciente, por la energía inmensurable de lo oscuro. Así, la nueva violencia es un agresión fría y sin propósito; a pesar de que la justicia cobre temas y figuras diferentes, el otro es un objeto y no se puede ejercer contra él una verdadera hostilidad, sólo un dejo de indiferencia que terminará, muchas veces, en alguna clase de masacre.

Si se retoma el tema de la clonación se puede observar que esta multiplicación, también indiferente, de lo humano pugna por una reconciliación entre la pretensión de seguridad y la necesidad de figuras de alteridad. El clon es el otro congelado, creado a merced del yo. Se puede notar con esto que el ser humano busca siempre la presencia del otro. En la versión de Pausanias, acerca del mito de Narciso, recogida por H. P. Jeudy (citado en Baudrillard, 1990) se relata:

Narciso tenía una hermana gemela a la que se parecía extraordinariamente. Los dos jóvenes eran muy hermosos. La joven murió. Narciso, que la quería mucho, sintió un gran dolor, y un día que se vio en un manantial, creyó al principio ver a su hermana, y esto consoló su pena. Aun cuando supo que no era su hermana la que veía, adquirió la costumbre de mirarse en los manantiales, para consolarse por su pérdida. (p. 68)

Lo anterior recuerda algo que Buber explica: “No hay Yo en sí, sino solamente, el Yo de la palabra primordial Yo – Tú [y] La palabra Yo – Tú establece el mundo de la relación” (Buber, 1984, p.8-9). La relación infinita es una verdadera interacción en la que prevalece la forma denominada Yo – Tú, el hombre en contacto con el otro da y recibe significado en una estructura dialéctica y dialógica. Al decir yo se supone también la existencia de un tú, de algo exterior que se diferencia pero que converge con la mismidad. El hombre siempre está en busca, aunque no lo sepa, del otro hombre.

Dios, en el *Génesis*, instó a Abraham a dejar su tierra, sus riquezas, a las personas que amaba, para irse a una tierra desconocida, Abraham fue un hombre de fe y acató el mandato. Así,

el otro es lo indeterminado, b que obliga al sujeto a disminuir su seguridad, y obrar tal como Abraham implica la asimilación sensata de las figuras de alteridad. Después de todo el otro siempre encuentra la forma de hacerse presente ante el solitario individuo.

### 4.1.3 Saturación y doble vínculo

El mundo de por sí es complejo y paradójico, el hombre lo categoriza para controlarlo, crea la realidad para poder vivir en ella. No es sorprendente, por lo tanto, que la esquizofrenia sea una forma patológica de ese instinto básico por imponer orden. En la fantasía, el ego esquizofrénico se encuentra seguro y protegido, ahí es magnífico y todopoderoso, las barreras construidas contra el exterior resultan prodigiosas. Sin embargo, el intento es ignaro de los estímulos provenientes de fuentes exteriores e interiores.

Cuando el yo se retrae y pierde contacto con el exterior, gradualmente va perdiendo la resistencia natural en contra del caos implícito en su medio. Además, el poderoso inconciente invade las zonas antes conciertas. Es decir, que mientras más defensas desarrolla el yo, bs estímulos provenientes del mundo y del inconciente lo convierten en una presa más vulnerable, poco a poco su debilidad se hace patente y sufre una suerte de saturación de sus medios receptores.

Así, pues, las defensas contra el mundo fallan inclusive en sus funciones primarias: evitar intrusiones persecutorias (implosión) y mantener vivo al yo, al evitar ser captado y manipulado como una cosa por el otro. La angustia penetra más intensamente que nunca. La irrealidad de la percepción y la falsedad de los propósitos del sistema del falso-yo se extienden a sentimientos de estar muerto al mundo compartido en su conjunto, hasta el cuerpo, de hecho, hasta todo lo que es y se infiltra inclusive en el “verdadero yo”. (Laing, 1999, p. 134)

De alguna manera aunque el esquizofrénico parezca ser la cúspide de la insensibilidad, lo cierto es que percibe de modo intenso los estímulos que hasta él llegan, posiblemente sea esta hiper-sensibilidad un factor que lo hace adoptar las posteriores formas de defensa esquizoides.

En la época actual este fenómeno se hace manifiesto en las patologías de la comunicación. Por un lado sucede esto que Laplantine (1979) menciona: “la comunicación contemporánea es funcional y en resumidas cuentas empobrecida” (p. 123); la comunicación pierde creatividad al volverse una mera herramientas de los sistemas productivos, deja de ser importante el diálogo y se impone la instrucción, la calida ventura de la conversación queda contrarrestada ante la fría lógica de la información.

Tal y como el yo retrae su función subjetiva, el acto de comunicar se inclina al ámbito puramente objetivo, en donde lo que importa es la eficacia y la rapidez, no hay tiempo para las tertulias pues no representan una actividad productiva, prevalecen acaso lo debates, que alimentan la egolatría, el acto comunicativo se transforma y pierde su esencia relacional.

Por otro lado, la comunicación objetivada hace surgir el fenómeno social de la saturación, que al igual que en el caso individual, se apropia de los medios perceptivos y los debilita, hasta hacer del hombre una herramienta útil para los fines de la misma comunicación. Dice Baudrillard (2001 a): “Ya no estamos en el drama de la alienación sino en el éxtasis de la comunicación” (p. 18).

Baudrillard utiliza el término “Obsceno” para definir la pérdida de la distancia entre el hombre y la realidad, vacío que fungía el papel de filtro ante los estímulos provenientes de lo exterior, “desde el momento en que existe escena, existe mirada y distancia, juego y alteridad. El espectáculo está relacionado con la escena. Por el contrario, cuando se está en la obscenidad, ya no hay escena ni juego” (Baudrillard, 2002 c, p. 35). La realidad entonces aparece magnificada en sus atributos, hiper-realizada, nunca será como antes de la desaparición de la distancia, ahora brilla como si la bóveda celeste estuviera poblada de millones de soles.

El afán de entender al mundo otorgándole sentido ha llevado al hombre a crear modelos de pensamiento basados en tal propósito, y esos modelos se han convertido en medios de acción que resuelven tal necesidad, es decir, se han convertido en técnicas. Estas técnicas han producido



máquinas y artilugios que hacen la realidad más asequible, y permiten la casi instantaneidad de lo que antes implicaba lentitud.

Empero, este hecho ha llevado a sobre-estimular el campo sensitivo del individuo, alterando la comunicación y el sentido en variadas formas, “Hay una colonización del ser propio que refleja la fusión de las identidades parciales por obra de la saturación social. Y está apareciendo un estado multifrénico en el que empieza a experimentarse el vértigo de la multiplicidad ilimitada” (Gergen, 1992, p. 76).

El consumo y los medios de comunicación ejemplifican bien la multiplicación de las opciones a las que se enfrenta el sujeto posmoderno. Al venirse abajo los marcos coercitivos inflexibles de la modernidad, emerge la socialización suave que ya no implica dirigismo sino una ilusión caótica de opciones. La democracia se basa en esa misma ilusión y la diversifica de tal manera que el hombre ya no puede considerarse libre sino se concibe ante una plétora de opciones, algunas de ellas paradójicas.

El medio seductivo es el artificio que obliga al sujeto a desear y apunta Lipovetsky (2000 b): “la seducción nada tiene que ver con la representación falsa y la alienación [...] es ella quien construye nuestro mundo [...] según un proceso sistemático de personalización que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta” (p. 19).

La alienación caracterizaba a las sociedades rígidas, la distancia entre el hombre y su acción, vista en el producto del trabajo, o la distancia entre el sujeto y el medio social, pero ahora todo está demasiado cerca y en cantidades ingentes, la saturación puebla los espacios que antes eran de la alienación, la saturación es la característica de las sociedades posmodernas.

“Nuestra sociedad no conoce relación, codificaciones definitivas, centro, sólo estimulaciones y opciones equivalentes en cadena. De ello proviene la indiferencia posmoderna, indiferencia por exceso” (Lipovetsky, 2000 b, p. 39). La imagen de la apatía está pervertida de la virulencia de las múltiples opciones, la saturación no hace infeliz al hombre lo hace indiferente, pues ni la infelicidad obtiene un lugar en el embotado sistema sensitivo del individuo.

Y la expresión no es menos caótica, dice Lipovetsky (2000 b): “cuanto mayores son los medios de expresión, menos cosas se tienen por decir [...]. Eso es precisamente el narcisismo, la expresión gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado” (p. 14-15). La comunicación como objetivo propio, sin sentido, está condenada a la reverberación de mensajes desestructurados.

Un ejemplo de la comunicación vacía se percibe en la escalada de las bitácoras personales, conocidas como blogs. Esas páginas de Internet tienen como propósito principal el que el usuario comunique cualquier cosa, no importa el tema o la calidad, el hecho de escribir justifica la forma en que se haga. La proliferación de los blogs en Internet da cuenta del deseo de interacción de la gente, todos tienen algo que decir y por lo regular son cosas banales. La vacuidad termina por envolver el discurso que se observa en las bitácoras, millones de ellas pobladas de mensajes sin propósito; los blogs son una expresión más del hombre esquizofrénico y su realidad sin sentido.

Precisamente Fredric Jameson rescata la tesis lacaniana de la cadena de significantes para explicar la situación posmoderna, afirma Jameson (1991): “el sentido no es una relación lineal entre significante y significado [...], el sentido nace en la relación que liga a un Significante con otro Significante” (p. 63). El proceso mencionado da origen al contenido conceptual de cualquier enunciación, el significado. Sigue diciendo Jameson (1991): “Al romperse la cadena del sentido, el esquizofrénico queda reducido a una experiencia puramente material de los significantes” (p. 64).

De tal modo que el esquizofrénico pierde el sentido de comunicación básico consigo mismo y con los demás, pues su cadena de sentido está escindida y su continuidad se ha perdido, con lo cual se disipa también la unión de su personalidad y la coherencia de su vivencia temporal, pues el tiempo no es sino el encadenamiento de hechos pasados, presentes y futuros a través del ejercicio de unificación de los diversos lapsos en el ejercicio de la memoria y de la anticipación.

...si la histeria era la patología de una puesta en escena exacerbada del sujeto [...], y si la paranoia era la patología de la organización y estructuración de un mundo rígido y celoso, a partir de la promiscuidad immanente y la conexión perpetua de todas las redes en la comunicación de información nos hallamos en una nueva forma de esquizofrenia. [...] el terror característico del esquizofrénico –una excesiva proximidad de todo, una promiscuidad infecta de todo-, que le inviste y le penetra sin resistencia, sin ningún halo, ninguna aura, ni siquiera la de su propio cuerpo, le protejan. (Baudrillard, 2001 a, p. 22-23)

Es posible que este estado no sea un producto sino más bien una característica de fases anteriores al resultado angustiante del que se ha hablado, no obstante en la sociedad posmoderna la comunicación confusa es la manera de interacción predominante, la que con mayor ahínco se manifiesta, tornando al individuo en un objeto transparente y sin límites, a pesar de las defensas que el mismo despliega contra el mundo; y su masa absorbe sin descanso los mensajes cotidianos, la publicidad, el espectáculo, la redes de influencia mediáticas que expanden sus seudópodos hasta en interior de la persona.

En la psicodinamia esquizoide la comunicación patológica se presenta asimismo a través de un concepto estudiado largamente por Gregory Bateson: El doble vínculo. También llamado doble atadura o *“double blind”* consiste en una paradoja en la comunicación que pone a la víctima de la doble atadura en una posición insostenible, en donde todas las opciones posibles tienen un futuro catastrófico. Bateson (1998) menciona los ingredientes necesarios en un doble vínculo, que se resumen de esta forma: Dos o más personas, experiencia repetida, un mandato primario negativo, un mandato secundario que está en conflicto con el primero en un nivel más abstracto, y que, al igual que el primero está reforzado por castigos o señales que anuncian un peligro para la supervivencia, un mandato negativo terciario que prohíbe a la víctima escapar del campo.

En cuanto la persona ha interiorizado la secuencia programática del doble vínculo, basta con que cualquier elemento de la misma aparezca para que la angustia y el terror surjan en el

sujeto. Estas formas de interacción, son, sin embargo, comunes y constantes, en las relaciones humanas.

Un ejemplo que da Laing (1998) sobre la posición insostenible, es de gran ayuda para dilucidar este tipo de situaciones:

Una madre va a visitar a su hijo que acaba de recuperarse de un colapso mental. A medida que él avanza hacia ella

a) la madre abre los brazos para que él la abrace y/o

b) para abrazarlo.

c) A medida que el hijo se acerca, ella se hiela y se pone tensa.

d) Él se detiene indeciso.

e) Ella le dice: “¿No quieres darle un beso a mamita?” Y viendo que permanece sin decidirse

f) Agrega: “Pero, cariño, no debes temer a tus sentimientos”. (Laing, 1998, p 139)

No importa aquí la intención que una persona tenga hacia otra, el modo en que esta actúa, si lleva inmerso el principio de un doble vínculo, terminará por hundir en la confusión al otro. Si se recuerda la teoría del apego, del cual se hablo en el capítulo segundo, se observa que la primera persona a la que el niño ve como medio para resguardarse de los peligros que lo acechan, es la madre. Pero, y como en el ejemplo de Laing, si la madre es la que representa el peligro ¿a dónde huirá el niño?

Las madres que muestran rechazo hacia sus hijos, producen en ellos un apego elusivo, en el cual el niño no cuenta con la convicción de poder obtener abrigo, ni siquiera tiene la certeza de la supervivencia. El apego elusivo es cuna de los trastornos psicóticos y explica muy bien la intromisión de la doble atadura en la interacción madre-hijo en etapas tempranas del crecimiento.

La sociedad moderna no fue menos rechazante y agreste con el hombre de la época, y en la posmodernidad el ambiente paradójico y heteróclito se ha vuelto el contexto común. Acontece esto que Gergen (1992) recalca “La saturación social nos proporciona una multiplicidad de

lenguajes del yo incoherentes y desvinculados entre sí. [...] Esa fragmentación de las concepciones del yo es consecuencia de la multiplicidad de relaciones también incoherentes y desconectadas, que nos impulsan en mil direcciones distintas” (p. 26).

Y es que ante la saturación los lenguajes misceláneos proliferan e inundan al hombre como una miríada de opciones ambiguas; la construcción social debería brindarle cobijo e intimidad, sin embargo, como se ha revisado, el sistema social es el principal responsable de los peligros que amenazan al hombre posmoderno. El único escape de la fragmentación externa es el interior de la psique, en donde se ha de construir una nueva realidad imaginaria.

“El “esquizofrenés”, entonces es un lenguaje que obliga al interlocutor a elegir entre muchos significados posibles que no sólo son distintos, sino que incluso pueden resultar incompatibles entre sí” (Watzlawick, 1997, p. 74). Dicho lenguaje responde a una necesidad de comunicación plena y con significado. Es debido mencionar que lo incoherente del lenguaje esquizofrénico ha de ser situado en un medio adecuado, pues ningún lenguaje surge descontextualizado.

En la posmodernidad el lenguaje se vuelve cada vez más liso y las consecuencias son evidentes en la desestructuración y caótica de la sociedad. El lenguaje social es oscuro y lleno de incongruencias, quizá el problema no sea sólo que el lenguaje esquizoide sea enmarañado, también es posible que el esquizofrénico sea incapaz de percibir las trabas y laberintos propios del lenguaje común.

Dice Bateson (1998): “La peculiaridad del esquizofrénico no consiste en que emplee metáforas sino en que emplea metáforas no rotuladas” (p. 235). Y además menciona: “Los esquizofrénicos también confunden lo literal y lo metafórico en sus propias verbalizaciones cuando se sienten atrapados en un doble vínculo” (p. 239). El lenguaje de tal persona no es patológico en sí, lo perturbador es que es inservible en el medio social, sin embargo, en el medio familiar es posible que todas estas metáforas no rotuladas obtengan un significado coherente.

En la sociedad sucede algo similar, pues las personas se adaptan cada vez más al ambiente, no obstante el ambiente está lleno de fuentes psicopatológicas, así que con el tiempo el lenguaje de los individuos se hace también extraño. Si alguien pasa un largo lapso en situaciones de doble atadura terminará por adaptarse al sistema de interacción del doble vínculo, es decir, a una estructura relacional psicotizante. La sociedad satura al hombre de mensajes ambivalentes y confusos, no es de extrañar que al ser humano occidental contemporáneo se le pueda categorizar dentro del marco de la esquizofrenia.

#### **4.1.4 Delirio, virtualidad e hiperrealidad**

El término “delirio” suele utilizarse para definir un estado de confusión no específico que implica la existencia de varios síntomas, entre los que pueden estar las ideas obsesivas, persecutorias y las alucinaciones. Lo esencial de un trastorno semejante es el desorden que ocasiona en la interacción del hombre con su realidad, pues ésta deja de tener sentido para los que rodean a tal persona aunque para dicho individuo esta realidad subjetiva tenga amplia significación.

Señala Fromm (2003): “En el caso de las alucinaciones [...], los sentidos perdieron su función de registrar acontecimientos exteriores: registran la experiencia subjetiva en categorías de respuestas sensoriales a objetos exteriores” (p. 72).

En el esquizofrénico, la retirada libidinal dirigida hacia su propio yo ocasiona la invención de una nueva faceta de su ego, la cual se encarga del contacto del sujeto con el mundo exterior. “Este despegue del yo significa que el yo nunca se rebela directamente en las expresiones y en las acciones del individuo, ni experimenta tampoco nada espontánea o inmediatamente” (Laing, 1999, p. 76).

La percepción de los objetos por parte del ego hace que estos se vivan como reales, que obtengan un estatuto material confiable del cual es posible asirse para afirmar que lo presenciado es en verdad existente. Sin embargo, en el sistema esquizofrénico un falso-yo ha tomado las riendas de la percepción del individuo, un ego sin carne es el que se enfrenta al universo externo.

Sigue diciendo Laing (1999): “Si el individuo delega todo el trato entre sí mismo y el otro a un sistema dentro de su ser, que no es “él”, entonces el mundo se experimenta como irreal, y todo lo que pertenece a este sistema se estima que es falso, fútil e inane” (p. 77). No es posible, por tanto, a un sistema secundario como el yo-falso proveer a la persona de una experiencia auténtica de la realidad.

El yo verdadero ha huido a los confines de su psique, ha rechazado el trato con lo real pues no ha podido soportarlo, su participación directa con el mundo se ha tornado imposible y como consecuencia las funciones de la percepción y la sensación han quedado a cargo de un yo que no tiene sustancia específica, y que por lo tanto provee una existencia desubstancializada.

“Por su despego, el yo queda privado de una plena experiencia de la realidad y la vitalidad. Lo que podríamos llamar relación creadora con el otro en la que hay mutuo enriquecimiento del yo y del otro (circulo benigno) es imposible” (Laing, 1999, p. 78). La fantasía es el único medio que el yo conserva para poder expresarse. En la fantasía transcurre la vida opaca del yo verdadero, ésta acaba por constituir la única realidad posible para el individuo esquizofrénico.

Lowen (1985) menciona: “La alucinación esquizofrénica se basa en una proyección, que determina la forma y contenido de aquella. La voz que oye el esquizofrénico es la suya propia y, por supuesto, las palabras que escucha son sus propios sentimientos” (p. 354).

En determinado momento las alucinaciones visuales, auditivas o kinestésicas, se pueden dilucidar como proyecciones del ego. El fenómeno proyectivo es común, pero por lo regular las personas saben que la realidad es en parte independiente de lo que en ella se descarga imaginariamente. Ante la esquizofrenia es posible decir que esta distinción es inconsistente, puesto que la realidad ha dejado de existir como sustancia objetiva.

De acuerdo a la teoría bioenergética, las alucinaciones propias de la esquizofrenia responden a un componente somático que ha turbado su propio funcionamiento, pero no se

refiere, claro está, a los componentes de las teorías biológicas de la enfermedad mental. Para la bioenergética el flujo psicoenergético, en el individuo esquizofrénico, está embotado a causa de la configuración corporal, o para ser más precisos, la composición somática ha emulado el desequilibrio psíquico que impide que la energía se encauce normalmente dentro del cuerpo.

Lowen (1985) argumenta: “Esta disociación [esquizofrénica] es producida por el bloqueo del canal por el cual discurren los impulsos agresivos, que de ese modo no pueden llegar a la conciencia” (p. 355). La falta de contacto con el impulso hostil es una de las características propias de esta psicopatología, de ahí que la proyección juegue un rol tergiversado en la expresión del impulso agresivo.

Sigue diciendo Lowen (1985): “En el estado psicótico, el bloqueo de la base del cráneo es tan fuerte, que son pocos los impulsos agresivos que alcanzan el cerebro. Los pocos que lo hacen sólo llegan a los centros subcorticales” (p. 355). Razón por la que las funciones volitivas de la persona decaen a grados mínimos y en ocasiones se tornan tan rígidos como en los casos catatónicos.

Por último, Lowen (1985) habla del destino de los impulsos agresivos: “Cuando la energía de estos fuertes impulsos agresivos alcanza el bloqueo de la base del cráneo es desviada. La mayor parte es desviada hacia atrás, y otra parte pasa a través de los oídos y, en ocasiones, a través de los ojos” (p. 355).

La sobrecarga de energía en los órganos sensoriales provisorios de la vista y el oído, provoca en ellos cierto desfase de su funcionamiento común; perciben, o creen percibir, sensaciones y estímulos desvariados, que no tienen una plataforma en común con la experiencia cotidiana de la mayoría. Son devorados por una vivencia alucinatoria.

Pero tales experiencias, por supuesto, tienen un marco lógico, pues provienen del impulso hostil no resuelto del individuo, dicha energía responde a necesidades propias del sujeto en un contexto específico, y como toda proyección su realidad es en parte verdadera, aunque sea de



forma únicamente subjetiva. El problema viene de que el esquizofrénico toma por objetiva la vivencia subjetiva y no da cuenta del carácter metafórico de la misma

El componente subjetivo es muy importante en este marco psicopatológico, sin embargo, las formas que adoptan las alucinaciones muestran que lo individual es únicamente parte de la dinámica. Desde una óptica basada en la teoría junguiana cobran gran importancia las figuras simbólicas que están presentes en los delirios. Dice Jung (1990): “La esquizofrenia ofrece, sobre todo, una cantidad inmensa de símbolos colectivos [...] Desde este punto de vista podríamos concluir que los estados mentales esquizofrénicos, en la medida en que ofrecen material arcaico, tiene todas las características de un “sueño grande” (p. 100).

Un sueño grande es aquel en el que predomina el material arquetípico, y por lo tanto colectivo, sobre todo es apreciado en comunidades “primitivas” que tienden a ver en ellos mensajes trascendentes para los miembros de la misma comunidad. Se producen en situaciones críticas para el grupo en cuestión y son recibidos con ritos y demás costumbres mágico-religiosas.

Así que en las alucinaciones esquizofrénicas el componente colectivo e inconciente está siempre activo, y es que, como ya se ha explicado antes, el yo ontológicamente inseguro es capturado por los contenidos provenientes del inconciente colectivo, cuya fuerza sombría revela todas aquellas figuras propias de la mitología y de los sueños.

Trasladando este discurso al plano social es necesario hacer caso de una anotación que Laplantine (1979) hace:

Nuestro contacto con la materia y lo concreto se ha tornado por así decirlo inexistente: sólo manejamos palabras, señales que no conducen a ningún signo, pero que forman entre sí un inmenso sistema cerrado, vacío de toda significación. En tales condiciones los límites entre lo real y lo fantasmático se derrumban, las producciones delirantes de los hombres adquieren un poder de autenticidad subjetiva absoluto. (p. 118)

En la civilización actual el desarrollo tecnológico ha presenciado avances de una magnitud nunca antes vista en la historia conocida. El desarrollo de la técnica y de la ciencia ha marchado rápidamente con el fin de proporcionar herramientas útiles para los nuevos propósitos sociales y, de manera casi inédita, también las tecnologías han propuesto la creación de necesidades novedosas.

Vilém Flusser (2004) propone que la historia de la tecnología, desde la técnica antigua hasta las tecnologías informáticas y de la imagen, puede enfocarse observando el grado de separación entre el ser humano y objeto real.

Durante el segundo milenio, a. de C., el hombre llegó a estar igualmente alienado de las imágenes. Entonces, algunos hombres trataron de restituir la intención original de las imágenes. Con este propósito, intentaron destruir la palabra con el fin de abrir nuevamente el camino hacia el mundo. Así inventaron la escritura lineal. (p. 13)

De esta manera la magia perdió su estatus dominante en cuanto al tiempo y la historia lineal por primera vez tuvo lugar, pues la memoria se había trasladado fuera del hombre. También dio lugar al desarrollo del pensamiento abstracto ya que la invención de conceptualizaciones contactaba dimensiones antes vedadas de los fenómenos registrados.

El proceso no culminó ahí, pronto los textos dieron lugar a métodos de conocimiento y después al desarrollo de técnicas específicas. Así, las técnicas por fin se convirtieron en tecnología. Cabe aclarar que este camino no es tan lineal como se insinúa, las vicisitudes estuvieron siempre presentes, el hombre por supuesto olvidó el propósito original de sus textos y se apego a ellos como si éstos constituyeran de verdad el mundo, no obstante los textos sólo representan a las imágenes, no son lo real.

Luego vino la tecnología de la imagen, que produce con sus aparatos abstracciones de los conceptos y los reifica, a todo esto dice Flusser (2004): “las imágenes tradicionales significan fenómenos; las imágenes técnicas significan conceptos” (p. 17). Esto es, hay en cada intento de asir la realidad un alejamiento de la misma. Las imágenes son las primeras en alejar al hombre del

mundo, luego la escritura cree capturar las imágenes en conceptos pero lo que hace es separarse aun más, por último las imágenes técnicas parecen por fin dar un retrato nítido de lo real, sin embargo, ellas no son sino abstracciones de los textos de donde provienen y no reflejan la realidad más que de forma imprecisa.

Las máquinas antiguas funcionaban como herramientas que permitían al hombre transformar el medio para poder aprovecharlo, las máquinas de la actualidad promueven la mutación del modo en cómo el hombre concibe al mundo. Actúan sobre los canales perceptivos e invitan a delirar.

Jacques Derogy (Citado en Virilio, 2003) decía: “Los medios no son un cuarto poder, sino un contrapoder que hace retroceder todo lo que es opaco, secreto” (p.13). El poder de los medios consiste en controlar las tecnologías de información que proveen de imagen a todos los rincones de una sociedad que ha sustituido la imagen real por una tecnificada y moldeable; la imagen técnica es un poderoso recurso de convencimiento.

Giovanni Sartori (2003) habla sobre la diferencia entre la palabra y la imagen, y asevera: “La palabra es un “símbolo” que se resuelve en lo que significa. [...] Por el contrario la imagen es pura y simple representación visual. La imagen se ve y eso es suficiente” (p. 39).

El conflicto surge cuando el individuo toma la imagen técnica por la realidad y se abdicar a ella como si ésta representara al universo de manera clara, no duda de ella, la acepta sin crítica, por esa razón Sartori (2003) indica: “En la televisión el hecho de ver prevalece sobre el hecho de hablar [...]. Y como consecuencia, el telespectador es más un animal vidente que un animal simbólico” (p. 30).

El ser humano delira cuando cree concebir al mundo tal como los medios y las tecnologías de comunicación se lo presentan, cuando no interroga las imágenes que llegan hasta su sentido visual y se instalan en su propia representación de lo real. De esta manera las imágenes técnicas sustituyen la realidad por una realidad mejorada, mediatizada y conforme a consensos que escapan de las manos del espectador.

Además, sucede un fenómeno que Paul Virilio (2003) nota:

El aparato de proyección que pretende reemplazar “ópticamente” al alter ego (el otro yo), haciendo ver como presente al espectador [...] lo que se encuentra ausente [...] elimina, de hecho, el par estereoscópico que hasta allí componía y daba vida al relieve social de lo real. (p. 19)

Las nuevas tecnologías presentan la información con tal celeridad que la distancia entre el espectador y el hecho casi se borra completamente, y si, como se ha dicho, la imagen mediática reemplaza al mundo, entonces se vive una realidad exaltada en sus varios componentes.

Se observa así una disposición a perfeccionar la realidad, a volverla más “real” de lo que en verdad es, Baudrillard (2000 c) observa esta tendencia en algunos aspectos de la experiencia: “...del tiempo (el Tiempo Real), la música (la Alta Fidelidad) el sexo (la pornografía), el pensamiento (la Inteligencia Artificial), el lenguaje (los lenguajes numéricos), el cuerpo (el código genético y el genoma)” (p. 47).

Además Baudrillard (2000 c) afirma: “Vivimos en la ilusión de que lo real es lo que más falta, cuando ocurre lo contrario: la realidad ha llegado a su colmo” (p. 91). El hombre busca afanosamente el sentido del mundo, pero de alguna manera se sabe incapaz de obtenerlo, el mundo se niega a revelarse, por lo tanto se da a la tarea de realizar un mundo asequible, en donde la lógica tenga lugar. Tal es la tarea de las máquinas posmodernas enfocadas en la producción de un mundo accesible.

Hasta el espacio se vuelve homogéneo y surge lo que Marc Augé (2005) denomina los “no lugares”. Basándose en el presupuesto de los lugares antropológicos, es decir, lugares investidos de significación por las personas que ahí moran, y que a la par otorgan identidad a los mismos sujetos, Augé (2005) nota que en la posmodernidad surgen lugares que carecen de tal sentido de identidad. En ellos el individuo no percibe relación ni conciencia histórica, y todos

ellos están orientados a fines específicos de consumo. Ejemplo de no lugares son los aeropuertos, las centrales de autobuses y los centros comerciales.

En este panorama la realidad virtual surge, también, como un buen ejemplo para hablar del delirio social. Este concepto, la virtualidad, es retomado en un neologismo que emparenta a lo cibernético con la realidad virtual naciendo de esto el termino *Cibertualidad* que es definido por su autor de esta manera: “Ámbito artificial creado por medios informáticos, cuya representación de escenas o imágenes de objetos da la sensación de existencia real” (Alatorre, 2006, p. 7).

Desde el punto de vista de Baudrillard (2000 a) “lo virtual es lo que sustituye lo real, es su solución final en la medida en que, a un tiempo, consume al mundo en su realidad definitiva y firma su disolución” (p. 48). Una nueva dimensión comunicativa que elimina el tiempo y el espacio, y que conmina a una sustitución profunda de lo real. Lo hiperreal, de la virtualidad, es lo que eleva a grados inconcebibles los atributos de la ilusión radical, la inmediatez, la eternidad, la demasiada nitidez del universo.

El mundo real es lóbrego y anárquico, su dinámica prohíbe que se le pueda conocer de manera clara. El mundo virtual es, al contrario, un mundo creado a partir de los deseos humanos, un mundo de control, de luz, lleno de verdades, que será el cauce final de las ideas planteadas en los inicios de la edad moderna, un universo real, demasiado real.

Pero, ante todo este exceso de realidad, sucede algo que advertía Pascal (Citado en Virilio, 2003): “Nuestros sentido no perciben nada extremo. Demasiado ruido nos ensordece. Demasiada luz nos deslumbra. Las cantidades extremas son nuestras enemigas. Ya no sentimos, sufrimos” (p. 142). La demasiada realidad termina por confundir al sujeto, lo satura, el hombre no está preparado para tales cantidades de estímulos, por eso descreo, por eso teme, por eso surge la indiferencia posmoderna.

El hombre posmoderno cree vivir en lo real y esa es la más grande ilusión, por eso alucina el mundo, nada mejor para entender lo tratado que este párrafo con el que Octavio Paz (2002) termina su propia obra, *El laberinto de la soledad*:

El hombre moderno tiene la pretensión de pensar despierto. Pero este despierto pensamiento nos ha llevado por los corredores de una sinuosa pesadilla, en donde los espejos de la razón multiplican las cámaras de tortura. Al salir, acaso, descubriremos que habíamos soñado con los ojos abiertos y que los sueños de la razón son atroces. Quizá, entonces, empezaremos a soñar otra vez con los ojos cerrados. (p. 361)

## **4.2 La esquizofrenia como oportunidad**

Los síntomas que hasta el momento se han descrito corresponden sino a todos, si a varios matices predominantes en la sociedad occidental contemporánea, agotar todos es un límite que no se pretende alcanzar en esta investigación.

Dichos síntomas han envuelto a la sociedad occidental y puesto que ésta se configura como una red interconectada, globalizada, parece como si la cultura esquizoide se esparciera constantemente a través de las diferentes capas que componen a la sociedad posmoderna.

Decir que estos sucesos son inevitables es una obviedad. Por ello, mientras la crítica social se plantea la consigna de que la estructura cultural falla en llevar al hombre a una meta que ni siquiera se ha planteado seriamente. Lo que aquí se quiere recalcar es que las acciones del hombre están sujetas a ordenaciones que existen fuera de su entendimiento racional.

Omar al Khayyam (2006) dice:

Todo lo que existe estaba ya marcado en la tabla de la Creación. Infalliblemente y sin cuidado la pluma escribe sobre el bien y el mal; desde el pimer día, la pluma escribió lo que sucedería. Ni un dolor ni nuestras angustias podrán aumentar una letra ni borrar una palabra. (p. 76)

Es una ofuscación humana el creer que se puede transgredir la predestinación, que se puede pecar o hacer el bien, lo cierto es que el sí mismo, tratando el concepto junguiano, se dirige siempre hacia un destino, y el hombre es mera herramienta de ese proceso de individuación. Las ideas que se conciben sobre lo bueno y lo malo son simples categorizaciones, sin resquicio de inmanencia en el ser.

Lo que queda por cuestionar, ante esta cosmovisión, es cuál es el camino que ha recorrido el ser y cuál será la senda que seguirá transitando. Dice Omar al Khayyam (2006) que como piezas de ajedrez los hombres son conducidos al estuche de la nada, y probablemente ese sea el sino de la cultura posmoderna.

Vattimo (2000) dice: “El nihilista consumado o cabal es aquel que comprende que el nihilismo es su (única) *chance*. Lo que ocurre hoy respecto del nihilismo es lo siguiente: que hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales” (p. 23). Vattimo alude a que el nihilismo es una oportunidad que la historia aprovecha para su transformación y se apoya en Nietzsche para definir el nihilismo como: “la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse a la X” (Vattimo, 2000, p. 23).

Así, la nada no es más que la fuente de la que todo surge, y como lo sugieren las diversas mitologías e incluso las nuevas concepciones científicas, el universo y su orden emergen de un mar caótico de partículas indiferenciadas.

Partiendo de tal concepción del universo se puede decir que la esquizofrenia obliga al individuo a contactar esa situación anárquica que supone la saturación y la invasión inconsciente, y le exige destruir el paradigma sobre el que su existencia estaba cimentada para posteriormente reconstruirse a sí mismo de una nueva forma.

La esquizofrenia es comúnmente vista como una enfermedad mental, tal vez la más característica de los trastornos inscritos en esa categoría. Sin embargo, es posible que la existencia de las enfermedades mentales no sea más que una forma de categorizar el

comportamiento anómalo por parte de ciertos individuos. La esquizofrenia corresponde a esa hipótesis.

Szasz (1998 a) expresa rotundamente: “la esquizofrenia no es una enfermedad, sino que sólo es el nombre de una pretendida enfermedad” (p. 165), en este contexto Cooper (1981) complementa esta afirmación con la siguiente: “La “no existencia” de la esquizofrenia se refiere simplemente al no establecimiento de una identidad patológica en el sentido médico – gnosológico ordinario: una colección [...] unificada de signos objetivos y síntomas objetivables que tienen una causa y hay que encontrarla” (p. 173).

El título de enfermedad en la psicología y psiquiatría es un concepto tomado del ámbito médico, en donde las enfermedades tienen orígenes físicos claros y precisos, en la mayoría de los casos. Pero los trastornos mentales son inciertos, psiquiatras como Thomas Szasz, David Cooper y R. D. Laing ven en ellos sólo formas de comportamiento no correspondientes a la normalidad social, pero que no por ello son enfermedades en sí.

La esquizofrenia como enfermedad es un concepto incorrecto, desde este punto de vista, pero como forma de comportamiento es útil para englobar ciertas conductas que no son bien acogidas en un medio cultural como el de la sociedad occidental.

Szasz (1998 a) menciona:

Aunque no hay esquizofrenia, hay, por supuesto innumerables individuos que son llamados esquizofrénicos. Muchas (aunque no todos) de estas personas a menudo se comportan y hablan de maneras que difieren del comportamiento y el habla de muchas (aunque no de todas) de las otras personas que la rodean. (pp. 169-170)

Además Cooper (1981) dice que:

La locura se encuentra latente en cada uno de nosotros como la posibilidad de una desestructuración casi total de las estructuras de existencia normales en vistas a la



reestructuración de una forma de existencia menos alienada en el nuevo espacio personal; desintegración-reintegración, muerte-renacimiento. (p. 174)

Y aquí entra la segunda parte de una definición de la esquizofrenia social del occidente actual. La primera parte es que es una forma de comportamiento anormal, pero subsistía la duda sobre cual era su propósito específico. En la cita anterior Cooper lo dice claramente, la esquizofrenia surge cuando el comportamiento del individuo no es convergente con las convenciones sociales dadas. Además, surge como una forma de desestructuración para reestructurarse, es decir, como una crisis.

La crisis es conocida por su definición referente al desastre, sin embargo la crisis también es un cambio brusco que acarrea una nueva oportunidad para el acomodamiento de las estructuras en donde aparece. Esto es el nihilismo que la esquizofrenia conlleva, la oportunidad de transitar un camino despojado de significación.

Stanislav Grof (2001) afirma que:

Existen pruebas abundantes, procedentes de diversos campos de la investigación, que indican que entre las personas con experiencias inusuales de la conciencia, calificadas sistemáticamente de psicóticas, existe un grupo considerable de individuos que están llevando a cabo un proceso extraordinario y potencialmente curativo de autodescubrimiento y evolución de la conciencia. (p. 324)

Conjuntando lo que tanto Grof como Cooper mencionan, es posible que la esquizofrenia, el comportamiento esquizofrénico sea una respuesta a un medio social adverso para el individuo, y dicha respuesta conlleve en sí un cambio inherente que si es comprendido a nivel simbólico, tal como lo hace Laing en su trabajo teórico, puede desembocar en un crecimiento del propio sujeto.

Lamentablemente algunas prácticas positivas, basadas en el modelo medico, al atacar los síntomas, la manifestación simbólica del problema, impiden el buen desenvolvimiento de la

crisis, hacen que ésta se estanque en sus fases primarias impidiendo el crecimiento de la persona a través de la perturbación, a través de la ceguera.

Ante esta ceguera, la esquizofrenia social sigue abarcando las esferas de relación del hombre, aquellas que constituyen el aparato social, paulatinamente el factor crítico se agudizará, el medio se tornará indomable, y la soledad del ego ya tampoco será una escapatoria plausible. El hombre entonces enfrentará al destino de una u otra manera.

Si la esquizofrenia, tal como lo arguyen los autores ya citados, es una oportunidad del individuo para trascender hacia una etapa espiritual mayor, se intuye que la esquizofrenia social hará lo propio con la civilización en la que se presente.

Por lo tanto, la esquizofrenia social ha de ser entendida como una crisis de comportamiento y no una anomalía para erradicar. Analizando las características de la esquizofrenia social a las que se ha hecho referencia y tomándolas como un patrón simbólico, se puede llegar a encontrar un camino estable por el que transite la sociedad posmoderna.

## Discusión

Un largo destino es el que confronta a las almas con el final de su existencia, se dice que ellas hacen resumen de sus actos antes de entregarse a la disolución, al desamparo. Puesto que esta parte constituye el final del ejercicio de investigación que se emprendió hace unas pocas paginas, condescender a la recordación es lo que queda después del transito, no poco problemático, que hasta aquí ha dirigido el paso de ideas afortunadas unas y desafortunadas otras.

La estructura tal como se ha presentado responde a la necesidad de clasificar e indagar en la historia del organismo que aquí se ha llamado civilización occidental contemporánea. El inicio de este derrotero es la edad media, esa época oscura y distante en que la razón ocupaba un lugar tan poco relevante y cuya cosmovisión era rica en elementos fantasiosos y simbólicos. Como analogía, para el análisis psicológico de la civilización occidental, se utilizó el desarrollo psíquico de un individuo común, basándose, y alterando esa base, en los conceptos psicoanalíticos de narcisismo primario y secundario.

De esta manera el crecimiento de la sociedad occidental se dividió en tres fases principales, la primera es la edad media, de la que ya se ha juzgado su papel. La siguiente fase corresponde a la época moderna. Si bien la edad media se caracterizó por una cosmovisión basada en valores femeninos, un entorno cerrado y una individualidad ambigua, semejante al narcisismo primario de un niño, la edad moderna por otra parte rompió con las barreras que la edad media no había podido franquear. El auge del comercio, de la ciencia y la idea del progreso impulsaron a la civilización a un crecimiento que al final resultó desmesurado. El periodo comprendido entre el renacimiento y la época de posguerra en el siglo XX se caracterizó por un predominio de la razón y de lo que se puede denominar carácter prometeico, es decir, una confianza desmesurada en las acciones del hombre y una desaparición paulatina de la atención dispuesta hacia causalidades no racionales (magia, religión, mitología).

El hombre moderno quiso renegar de su pasado, lo llamo oscuantismo y se opuso oficialmente a cualquier rastro de superstición e irracionalidad. Al desentenderse de toda la potencia de los mitos antiguos, también desprecio el poder de lo simbólico y con ello los

fenómenos que lo racional no podía explicar se vieron expuestos al rechazo inminente. Pero todo lo que ha sido vencido tiene una nutrida ansia por regresar, por revelarse y destruir. La sombra, concepto de la psicología junguiana se desato al verse imposibilitada para manifestarse abiertamente; la sombra contiene todas aquellas cualidades que el individuo decide, consciente o inconscientemente, no incluir en su patrón de comportamiento habitual, pero ya que, como todo fragmento del aparato psíquico, incluye también elementos importantes para la homeostasis psíquica, su papel en la vida cotidiana es ineludible.

La sombra social se presento entonces de formas cruentas, como la guerra y las crisis económicas. Conceptualmente este fenómeno guarda semejanza con esa otra noción que supone la parte maldita enunciada por George Bataille, aquel remanente de energía que debe ser gastado de forma paulatina y del que las cosas no son más que su manifestación material. Cuando la parte maldita no es derrochada entonces se abre camino a través de las barreras, y ella es invencible. También la sombra es invencible; acaso sombra y parte maldita no son sino dos nombres para un concepto afín del que nadie se ha ocupado todavía.

Hasta ese punto se utilizo al psicoanálisis para hablar del narcisismo primario y el desarrollo del sujeto. Cada capítulo constó de ejemplos que indagan en su cosmovisión particular, así en la primera parte la alquimia, la brujería y la escolástica ilustraron como concebía el hombre, más no los hombres, el mundo que lo circundaba. En la edad moderna esta misma visión se esclareció, o se intento esclarecer, con el progreso, la razón y la individualidad, los apartados son por lo tanto concebidos como ensayos que desarrollan las visiones afines de la época en cuestión, son precedidas por una explicación general del contexto y se añade a ellos un espacio que explica la analogía psicológica que le es pertinente.

El eje rector hasta aquí es el concepto de narcisismo de la escuela freudiana, desarrolladores de esta idea son Fromm e Igor Caruso que se han utilizado ampliamente para argumentar la analogía entre individuo y sociedad. Dicha analogía es clave pues se ha pretendido trasladar el análisis psicológico individual a un organismo más abarcador, el cual es la civilización occidental a través de sus varias etapas históricas.

A pesar de su oposición al pasado, o quizás a causa de ello, la época moderna afianzo el carácter individual, continuando la separación del individuo y la naturaleza iniciada casi la final de la edad media. Sin embargo este yo social aun no tenia sentimientos firmes en los cuales sostenerse, y así se dio paso a una nueva época, que algunos pensadores, como Baudrillard, Lipovetsky y Vattimo, llamaron posmodernidad.

La posmodernidad es una época cuyo significado es aun controversial, no hay acuerdo común en que es a lo que se denomina posmoderno. Aquí lo posmoderno se retomo como aquello que sucede a lo modernidad, la sucesión de eventos que resultaron de los valores de la época prometeica y del surgimiento de la sombra social. Ante el vértigo de la sombra, ideales tales como la razón y el progreso se vinieron abajo, sustituidos por una gama de comportamientos tales como la hiperrealidad, la saturación comunicacional, la objetivación del cuerpo y otros tantos que se trataron y muchos otros que se juzgo alargarían demasiado el proceso de exploración.

El concepto de narcisismo secundario es el que da la pauta para catalogar de esquizofrénica a la sociedad occidental, pues el narcisismo secundario involucra una reversión de la atención de forma exclusiva al yo, síntoma clave en el desarrollo de la esquizofrenia. Este fenómeno ocasiona que el yo se debilite por causa de la saturación de estímulos y la falta de barreras, y por la paradójica pobreza en que se sume al ya no poder alimentarse de la interacción con sus semejantes.

La reversión de la energía libidinal al yo, como reacción defensiva ante los desastres ocurridos en el siglo XX dejó desprotegido al ego social ante la inminencia de la sombra. En la teoría de la psicosis de Jung también son factor clave el arribo de la sombra alimentada por la energía del inconsciente y un debilitamiento cáustico del yo individual, que Jung nombraba *Abaissement du niveau mental* tal como lo hiciera Janet.

De lo que se ha hablado es de la esquizofrenia como analogía cultural, la sociedad esquizofrénica no es una sociedad en donde la enfermedad, que por otro lado se ha dicho no existe como entidad medica, haya crecido como pandemia, sino de una sociedad cuyos rasgos culturales han decantado en la instauración de comportamiento y valores semejantes al

comportamiento del esquizofrénico. La comparación entre los síntomas de la sociedad posmoderna y de los encontrados en la psicodinamia esquizoide, sugiere que las coincidencias son innegables.

Por tanto la esquizofrenia de la sociedad contemporánea tiene un desarrollo que parte del narcisismo primario de la sociedad medieval y continúa en la hiperinversión de la sociedad posmoderna. En ese aspecto la cultura moderna es el lazo que explica el carácter comportamental de la última etapa estudiada.

En resumen la esquizofrenia social se caracteriza por un detrimento en las instancias defensivas del yo, una saturación del mismo a través de la comunicación incesante de la cultura mediática, y también por el arribo de los aspectos reprimidos por la época moderna. Esto deviene en una sociedad retraída, delirante y la cual ha perdido, casi por completo, la noción de alteridad.

Pero quizás el grado de descomposición que se esperaba argumentar no ha podido observarse tan avanzado como se pensaba al inicio. Si bien es cierto que la posmodernidad es una época singularmente desprovista de estructuras ideológicas firmes, su desarrollo no es de ninguna manera catastrófico. Incluso parece que la época actual se configura como un intento por asimilar de alguna manera aspectos disímiles de la cultura, las antinomias antes imperantes, en la posmodernidad parecen disolverse poco a poco, como si esta esquizofrenia no fuera sino la crisis antes de un nuevo reacomodamiento cultural.

A partir de haber esbozado la estructura de este organismo queda por hablar del posible futuro de dicho organismo. Los fenómenos de los que se habla en el cuarto capítulo (hiperrealidad, saturación comunicacional, inversión de la atención al yo, cosificación del cuerpo) dejan al descubierto un proceso extraño, en donde los opuestos llegan a configurarse como parte de un mismo fenómeno. La diversión es parte del tiempo laboral, la eficiencia depende del nivel de bienestar del trabajador, por ejemplo.

La esquizofrenia de la sociedad occidental contemporánea no se desarrolla en la destrucción contante, sino en una destrucción cuidadosa y hasta calculada, las guerras no son

desastrosas como en el siglo XX, se siguen acuerdos y reglas para llevar a cabo tales matanzas, hay propósitos económicos concomitantes, la guerra se vuelve un espectáculo, es televisada, está al alcance de todos los ojos. Ya la crueldad es cotidiana, y esto no es motivo de horror, se trata quizá de un intento de retornar a la crueldad ancestral de los sacrificios, tal vez se asista a una nueva era sacrificial.

Viejos elementos, asociados a lo femenino del mundo, resurgen de manera paulatina, las pseudociencias y el New Age auguran, con todo y sus graves faltas, una visión religiosa nueva, una cosmovisión renovada. Y ante todo esto no se asiste en una era de hedonismo puro, sino más a una era, dice Lipovestky, dirigista, de placeres controlados, pero no negados como en la modernidad, de crueldad dosificada, pero no escondida y desmesurada.

Además la modernidad no ha sido olvidada, sus esfuerzos fructifican de maneras originales y diversas; la hiperrealidad, tal como sugiere Baudrillard, no es más que el intento de concretar lo real, de volverlo asible y controlable, lo virtual es una realidad humanizada contrario a lo que se suele pensar, pero dentro de este universo nadie puede negar que la Internet acaso recuerda la estructura del inconsciente. Por tanto en el ámbito computacional conviven la razón de la modernidad y el mundo irracional de las profundidades de la mente humana.

Dar más ejemplos sería extenderse en demasía, así que basta con precisar que después de este proceso de investigación se ha sugerido una estructura que pretende describir el proceso de crecimiento de la civilización occidental y el resultado final ha sido el descubrimiento de una época caótica pero ordenada, liberal pero conservadora, progresista pero ocupada de sus raíces, aunque niegue ambos aspectos y pretenda ocuparse únicamente del presente, humanista y cruel a la vez, masculina y femenina al mismo tiempo.

Por ello se cree que la posmodernidad es una época de integración, y que la esquizofrenia, como se ha nombrado al proceso de crisis cultural, es la manifestación de la dinámica interna que se acomoda a una nueva cosmovisión que surge.

Pero esta es una tesis de psicología, y es debido sugerir el papel del psicólogo inmerso en este cambio cultural. En los últimos tiempos, al menos en México, la psicología ha pasado de ser una ciencia humanista a ser una ciencia de la salud, como si de una especialidad de la medicina se tratara. Conviene que el psicólogo vuelva a sus raíces, se nutra aun más de la filosofía, que ha sido dejada de lado a favor de la fisiología. Que vuelva a ser el investigador de antaño ocupado en las peripecias de la mente y no en las circunvalaciones del cerebro. La mente es un fenómeno extenso e intrincado, explicarlo a través del cerebralismo es como estudiar la música a partir de la estructura de los instrumentos musicales, falta algo, falta la intención del músico, el sonido y una sustancia difusa que se denomina experiencia estética.

La mente, sin embargo, se conoce por sus manifestaciones, por el comportamiento y por las ideas que surgen en el hombre. Esta tesis sigue dicho patrón de comportamiento pero a nivel social, es un intento de estudiar las manifestaciones de una mente basta correspondiente al organismo social. El psicólogo ha de estar atento a las fluctuaciones de la cosmovisión de su época, pues el organismo individual y el organismo social están inherentemente relacionados. Al estudiar la mente individual es imprescindible dar cuenta del contexto ideológico en que se funda, pues la manifestación de la mente, el comportamiento, surgirá y tomará herramientas de una cultura precisa, hecha de ideas aceptadas y de otras rechazadas, basada en cierto valores y en una cosmogonía singular. El hombre es producto de su historia cultural y a su vez la cultura es producto del hombre, una suerte de reversibilidad une estos dos fenómenos.

No se propone la acción, primero porque la acción existe sin tener que proponerla, el mundo es presa de una dinámica constante, no haber dinámica es algo inconcebible; segundo porque toda acción conlleva una reacción, es parte de una cadena de causalidades que no se sabe donde desembocarán, decir que las acciones buenas devienen en buenos resultados es proclamar la ingenuidad, pues no existe el mal y el bien y todo proceso es causa y efecto y su resultado previsto es sólo posible, nunca seguro.

En este contexto el psicólogo deberá estar más abocado a la contemplación, al estudio de la mente individual y social, pero al mismo tiempo su cosmovisión deberá cambiar a una nueva forma de pensamiento, adaptándose así a la crisis cultural, adoptará la esquizofrenia social como



un proceso propio si desea alcanzar un nivel de comprensión a la par de la dinámica social. Más aun, no adoptará nada ya que él es arrastrado por esa corriente esquizofrenizante, así que tendrá la oportunidad de usar dicha crisis para unir sus antinomias personales, sus opuestos propios, expandir su comprensión a través de la integración de los fragmentos escindidos que componen su ser.

Toda dinámica carece de voluntad por elb es irrecusable, el hombre dueño de una voluntad propia es libre de decidir si se deja llevar por el cambio o si lucha y sufre ante la invencible corriente.

La propuesta de este trabajo va encaminada a recomendar el abolir la acción sin teoría, la práctica sin entendimiento, la revolución social sin revolución personal. Krisnamurti acusaba al hombre de promover el cambio externo sin recurrir antes al interno, por ello la revolución fundamental, proclamaba este filósofo, es revolucionarse a sí mismo. El psicólogo, el hombre, tiene como primera tarea comprender su mundo, crearlo a través de la comprensión y luego dejarse llevar por el movimiento eterno del mismo.

Así, el aporte de este trabajo es múltiple. En cuanto a la psicología le proporciona un marco de referencia para futuras investigaciones acerca del tema, se deprenden aquí fenómenos como la hiperrealidad, la virtualidad, que han sido poco estudiado por esta disciplina. También muestra un nuevo matiz del análisis psicológico, aplicado al análisis social, no sociología no psicología social, sino psicología clínica de lo social, pues la civilización es un organismo, con su propia imaginaria, sus propias actitudes, su propio desprendimiento comportamental y una dinámica intrínseca que es necesario seguir estudiando. Además promueve que el psicólogo retome las herramientas de la filosofía, pues la especulación filosófica es imprescindible para el estudio de cualquier hecho, sobre todo si éste tiene una base material poco firme, como la mente humana.

Volver a la filosofía y ocuparse menos de la fisiología es una de las propuestas que se derivan de esta investigación teórica. Adaptarse con ello a una nueva normalidad científica es otra propuesta.

La psicología es una disciplina que ha pretendido mucho tiempo ser científica, pero su objeto de estudio es demasiado ideal para poder ser asible a través del método científico. La ciencia, por otro lado, está dando pasos agigantados y ha llegado a conclusiones poco ortodoxas, algunas de sus explicaciones caen de nuevo en el terreno de la filosofía, véase el capítulo 3, y no proveen más que nuevas interrogantes, lo cual es natural y benéfico, pero se entiende que la ciencia también se encuentra siguiendo el eje del cambio cultural. La psicología también habrá de orientar su rumbo hacia este cambio si quiere estar a la par con otras disciplinas del conocimiento.

Un punto importante de esta tesis es quizá también su más grande debilidad: el eclecticismo en que está estructurada. *Eklegein* es la raíz griega de la palabra Eclecticismo y significa “escoger”, originalmente lo ecléctico se relaciona a una doctrina filosófica que pretende alimentarse de varias ideas sin objetar las posibles contradicciones entre las mismas, como concepto ha sido despreciado por atribuirse su uso a propósitos poco originales y por no fomentar una base firme para los conceptos de verdad y falsedad en el ámbito en que el eclecticismo es utilizado. Lamentablemente el prejuicio contra este sincretismo está fomentado por la creencia rígida en lo verdadero y lo falso, en lo real como sustancia inflexible. No este el lugar para discutir estos conceptos, pero si se defiende el uso del eclecticismo como herramienta útil para trascender los límites teóricos comunes, no se piensa, por ejemplo, que por retomar teorías sistémicas se tenga que abandonar al psicoanálisis, ni que por ser este un texto psicológico no se pueda usar la filosofía como guía de comprensión.

El conocimiento es uno y las diferentes disciplinas y corrientes dan la impresión de multiplicidad. Se ha intentado saldar los límites, hacer caso omiso de las oposiciones y utilizar las ideas de diversos hombres para apoyar la idea en que se finca este trabajo, y que se resume en la estructura que ya se ha dibujado al principio de esta discusión.

A nivel social la utilidad es semejante a lo ya dicho, pues las páginas escritas proveen de un marco de referencia a través del cual otras personas pueden esclarecer el proceso de desarrollo de la civilización a la que pertenecen, no para tomar acciones, sino para tomar

conciencia de cual es la dinámica de occidente e intentar prever una posible respuesta de acción, pero sólo después de estudiar cuidadosamente los pasos anteriores de esta cultura. No se tiene el propósito de vislumbrar una serie de posibilidades, aunque se han esbozado algunas líneas sobre las mismas, pero esta tesis podría ser la base de otros estudios que sirvan para comprender mejor al hombre y a su mundo.

Se termina así esta investigación, se espera no haber aburrido demasiado al lector, se espera también haber escrito algunas paginas que valgan la pena, lo errores y omisiones no se puede atribuir más que a la fâta de experiencia del autor y aun así se espera que cierta comprensión se haya desplegado a lo largo de este breve trayecto.

## Referencias

- Alatorre, I. (2006). *Neuromante: el futuro que llego* [en prensa].
- Ashton, T. S. (1970). *La revolución industrial*. México. FCE
- Asimov, I (2000). *Breve historia de la química*. España: Alianza
- Augé, M. (2005). *Los “no lugares” espacios del anonimato*. España: Gedisa
- Bartra, R. (1973). *Breve diccionario de sociología marxista*. México: Grijalbo
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. España: ICARIA
- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Argentina: Lohlé-Lumen
- Baudrillard, J. (1990). *De la seducción*. México: Rei
- Baudrillard, J. (2001 a). *El otro por sí mismo*. España: Anagrama
- Baudrillard, J. (2001 b). *La transparencia del mal*. España: Anagrama
- Baudrillard, J. (2002 a). *Contraseñas*. España: Anagrama
- Baudrillard, J. (2002 b). *Cultura y simulacro*. España: Kairós
- Baudrillard, J. (2002 c). *El crimen perfecto*. España: Anagrama
- Baudrillard, J. (2002 d). *La ilusión vital*. España: Siglo XXI
- Beckett, S. (1999). *Molloy*. España: Lumen
- Benjamín, W. (2001): *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán
- Berman, M. (2001). *El reencantamiento del mundo*. Chile: Cuatro vientos
- Berman, M. (2003). *El crepúsculo de la cultura americana*. España: Octaedro
- Bernal, J. D. (1981). *La ciencia en la historia*. México: UNAM/Nueva imagen
- Béroul y Thomas (1990). *Tristán e Isolda*. México: CNCA
- Biblia de Jerusalén* (1999). España: Desclée De Browuer
- Bly, R. (1992). *Hombres de hierro*. México: Planeta.
- Borges, J. L. (1989). *El Aleph*. México: Alianza/Emecé
- Borges, J. L. (1999). *Otras inquisiciones*. Argentina: EMECÉ
- Borges, J. L. (2000). *Borges oral*. España: Alianza
- Borges, J. L. (2003). *El libro de los seres imaginarios*. España: Alianza
- Bowlby, J. (1989). *Una base segura*. España: Paidós
- Brasey, E. (2001). *Brujas y demonios*. España: José J. de Olañeta
- Briggs, J. P. & Peat, D. (1998). *A través del maravilloso espejo del universo*. España: Gedisa

Briggs, J. P. & Peat, D. (2005). *Espejo y reflejo*. España: Gedisa

Buber, M. (1984). *Yo y tú*. Argentina: Nueva visión.

Campbell, J. (1984). *El héroe de las mil máscaras*. México: FCE

Camus, A. (1984). *Calígula*. España: Alianza

Camus, A. (1996). *El extranjero*. España: Alianza

Camus, A. (2002). *El mito de Sísifo*. España: Alianza

Capra, F. (1992). *El punto crucial*. Argentina: Estaciones

Caruso, I (1987). *Narcisismo y socialización*. México: Siglo XXI

Chan- Wook, P. (2003). *Sympathy for Mr. Vengeance* [Video]. Estados Unidos: Tartan

Chaplin, C. (2003). *Tiempos modernos* [Video]. México: Mk2

Cooper, D. (1981). *El lenguaje de la locura*. España: Ariel

Cronenberg, D. (2006). *Una historia violenta* [Video]. México: Distrimax

Dempf, A. (1957). *Metafísica de la edad media*. España: Gredos

Erikson, E. (2000): *El ciclo vital completado*. España: Paidós

Federmann, R. (1972). *La alquimia*. España: Bruguera

Ferguson, M. (1994). *La conspiración de Acuario*. España: Kairós

Flusser, V. (2004). *Hacia una filosofía de la fotografía*. México: Trillas

Frankl, V. (1999). *El hombre en busca del sentido*. España: Herder

Freud, S. (1973 a). *El yo y el ello*. España: Alianza

Freud, S. (1973 b). *Introducción al narcisismo y otros ensayos*. España: Alianza

Freud, S. (1990). *Tótem y Tabú*. España: Alianza

Fromm, E (2003). *El corazón del hombre*. México: FCE

Fromm, E. (1983). *El miedo a la libertad*. México: Paidós

Fromm, E. (2004). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: FCE

Gallegos, R. N. (1999). *Educación holista*. México: Pax

Gergen, K. J. (1992). *El yo saturado*. España: Paidós.

Grof, S. (2001). *Psicología transpersonal*. Barcelona, España: Kairós

Handke, P. (2002). *La mujer zurda*. España: Alianza

Harron, M. (2001). *Psicópata americano* [Video]. México. Miramax

Hawking, S. W. (1988). *Historia del tiempo*. México: Grijalbo

Hesiodo (2004). *Teogonía*. México: Porrúa

- Hesse, H. (2004). *El lobo estepario*. México: Época
- Huberman, L. (1987). *Los bienes terrenales del hombre*. México: Nuestro tiempo
- Hughes, P. (1974). *La brujería*. España: Bruguera
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. España: Paidós
- Johnson, R. (1998). *We, para comprender la psicología del amor romántico*. Argentina: Era naciente
- Jung, C. G. (1970). *Arquetipos e inconciente colectivo*. España: Paidós
- Jung, C. G. (1973). *Respuesta a Job*. México: FCE
- Jung, C. G. (1990). *El contenido de las psicosis*. España: Paidós
- Jung, C. G. (1997). *Aion*. España: Paidós
- Jung, C. G. (2003). *Simbología del espíritu*. México: FCE
- Kafka, F. (1999). *El proceso*. España: Edicomunicación
- Ki-Duk, K. (2004). *Las estaciones de la vida* [Video]. México: Filmhouse
- Koyre, A. (1984). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo XXI
- Laing, R. D. (1998). *El yo y los otros*. México: FCE
- Laing, R. D. (1999). *El yo dividido*. México: FCE.
- Lang, F. (2001). *Metrópolis* [Video]. México: Once T.V.
- Laplantine, F. (1979). *La etnopsiquiatría*. España: Gedisa
- Lasch, C. (1991). *La cultura del narcisismo*. España: Andrés Bello.
- Laszlo, E. (1993). *La gran bifurcación*. España: Gedisa
- Le Goff, J. (1996). *Los intelectuales de la edad media*. España: Gedisa
- Leonardo, L. M. (1996). *Las imágenes del universo*. Argentina: FCE
- Lipovetsky, G. (2000 b). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2000 a). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- Lovecraft, H. P. (2003 b). *Los mitos de Cthulhu*. España: Alianza
- Lowen, A. (1985). *El lenguaje del cuerpo*. España: Herder
- Lowen, A. (1991). *Narcisismo o la negación de nuestro verdadero ser*. México: Pax
- Lytard, J. C. (2004). *La condición posmoderna*. España: CATEDRA
- Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. España: Trotta
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. España: Sarpe

- Monick, E. (1994). *Phallos*. Chile: Cuatro vientos
- Nagel, T. (2000). *Ensayos sobre la vida humana*. México: FCE
- Nicol, E. (2004). *La agonía de Proteo*. México. UNAM/Herder
- Nisbet, R. (1979). *Cambio social*. España: Alianza
- Oldroyd, D. (1993). *El arco del conocimiento*. España: Critica
- Omar al Khayyam (2006). *Rubáiyát*. México: Facsimilar
- Ovidio (1985). *Metamorfosis I*. México: SEP
- Paz, Octavio (2002). *El laberinto de la soledad*. Madrid: CATEDRA.
- Pessoa, F. (1997). *Obra poética Tomo II*. España: Ediciones 29
- Platón (2000). *La republica*. España: Mestas
- Roguinski, Luria, et al. (1966). *La concepción marxista del hombre*. Buenos Aires: Arandú
- Sabato, E. (2003). *La resistencia*. México: Seix Barral
- Sartori, G. (2003). *Homo videns*. México: Taurus
- Sartre, J. P. (1960). *La nausea*. México: Diana
- Sartre, J. P. (1985). *La puta respetuosa / a puerta cerrada*. España: Ediciones Orbis
- Sartre, J. P. (1998). *El existencialismo es un humanismo*. México: Peña hermanos
- Schrödinger, E. (1999). *Mente y materia*. España: Tusquets
- Scott, R. (1992). *1492, la conquista del paraíso* [Video]. México: Quality
- Sharp, D. (1997). *Lexicon junguiano*. Chile: Cuatro vientos
- Sheldrake, R. (1994). *El renacimiento de la naturaleza*. España: Paidós
- Szasz, T. (2002 a). *Esquizofrenia, el símbolo sagado de la psiquiatría*. México, Coyocán
- Szasz, T. (2002 b). *Herejías*. México: Coyoacán
- Touraine, A. (2002). *Critica a la modernidad*. México: FCE
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. España: Paidós/ I.C.E – U.A.B.
- Vattimo, G. (2000). *El fin de la modernidad*. México. Gedisa
- Vidal, C. (1980). *Historia de la filosofía medieval*. España: Herder
- Vignaux, P. (1954). *El pensamiento de la edad media*. México. FCE
- Virilio, P. (2003). *El arte del motor*. Argentina: Manantial
- Watzlawick, P. (1997). *Teoría de la comunicación humana*. España: Herder
- Weber, M. (2002). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: Coyoacán

Weinberg, J. (1964). *Breve historia de la filosofía medieval*. España: Cátedra  
Xirau, R. (1995). *Introducción a la historia de la filosofía*. México. UNAM  
Zohar, D. (1996). *El yo cuántico*. México: Edivisión  
Zweigh, C y Abrams, J. (2004). *Encuentro con la sombra*. España: Kairós