



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRIA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS E INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS**

DISIMULTANEIDAD Y PERMANENCIA.

Tiempo, mitología, fiesta y modernidad.

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

FRANCISCO MANCERA MARTÍNEZ

TUTOR:

DR. BOLIVAR ECHEVERRÍA ANDRADE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

México, D.F. Septiembre de 2014.



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 Bolívar Echeverría
In memoriam

INDICE

	<i>Página</i>
I. INTRODUCCIÓN. <i>Pensar la modernidad, pensar la dialéctica de la civilización.....</i>	5
II. TEORÍA Y CRÍTICA DE LA MODERNIDAD.	
1. El concepto de Modernidad.....	16
2. Historia, proceso, repetición.....	26
3. Disimultaneidad de lo simultáneo (<i>Moderno, pre-moderno, anti-moderno</i>).....	38
4. La Interpretación psicoanalítica de las permanencias culturales.	
4.1. <i>Sigmund Freud. Lo Inconsciente y el retorno de lo reprimido.....</i>	50
4.2. <i>Carl Gustav Jung. Los arcaísmos de la psique.....</i>	65
III. LA DIALÉCTICA DE LA CIVILIZACIÓN.	
1. El concepto de civilización.....	77
2. <i>Neotenia.</i> Elementos para una Antropología Filosófica.....	81
3. Mitología e Ilustración.....	98
4. Dialéctica del dominio de la naturaleza.....	104
IV. EL GRAN TEATRO DEL MUNDO	
1. El eterno retorno.....	114
2. Lo sagrado y la muerte.....	118
3. La fiesta.....	126
4. El teatro. Masa y esquizofrenia.....	132
V. CONCLUSIÓN. <i>Elementos para una filosofía crítica de la historia y de la cultura.....</i>	141
VI. BIBLIOGRAFÍA.....	145

“Y sin embargo, a menos que mis sentidos me engañen, los viejos siglos tenían y tienen, poderes propios que la mera modernidad no puede matar”.

Bram Stocker. **Drácula**.

I. INTRODUCCIÓN.

Pensar la modernidad, pensar la dialéctica de la civilización.

La presente investigación tiene su origen en los trabajos de reflexión del seminario interno del proyecto institucional de investigación *Lo barroco en América Latina: continuidad y ruptura*, el cual se llevó a cabo durante el periodo 2000-2002, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, así como en los trabajos del *Seminario Universitario sobre la Modernidad, versiones y dimensiones*, iniciados en el año 2004. Ambos seminarios estuvieron articulados por un conjunto de tesis filosóficas e historiográficas¹ que el Dr. Bolívar Echeverría –coordinador de los dos proyectos- había desarrollado con la finalidad de dar forma a una interpretación y comprensión no metafísicas de la modernidad europea y de las singularidades históricas y culturales de la modernidad en América Latina.

El núcleo de esas tesis es la teoría del *cuádruple ethos de la modernidad*,² es decir, la teoría sobre la coexistencia, en la historia moderna, de al menos cuatro formas de comportamiento

¹ Echeverría, Bolívar. *15 tesis sobre modernidad y capitalismo*. En **Las ilusiones de la modernidad**. Editorial El Equilibrista. México, 1995.

² “Una primera manera de convertir en inmediato y espontáneo el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación de capital... Valorización del valor y desarrollo de las fuerzas productivas serían, dentro de este comportamiento espontáneo, más que dos dinámicas coincidentes, una y la misma, unitaria e indivisible. A este *ethos* elemental lo podemos llamar realista. (...) Un segundo modo de naturalizar lo capitalista, igual de militante que el anterior pero completamente contrapuesto a él, implica también la confusión de los dos términos, pero no dentro de una afirmación del valor sino justamente del valor de uso... Resultado del espíritu de empresa, la valorización misma no sería otra cosa que una variante de la realización de la forma natural, puesto que este espíritu sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente. Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo... es propia del *ethos* romántico. Vivir la espontaneidad de la realidad capitalista como el resultado de una necesidad trascendente, es decir, como un hecho cuyos rasgos detestables se compensan en última instancia con la positividad de la existencia efectiva, la misma que está más allá del margen de la acción y de valoración que corresponde a lo humano: es la manera del *ethos* clásico. La cuarta manera de interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana es la del *ethos* que quisiéramos llamar *barroco*. Tan distanciada como la clásica ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la forma natural del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Que pretende

social, o “principios de construcción del mundo de la vida”, que las sociedades humanas, distintas en cuanto a lengua, historia, religión e instituciones políticas, pusieron espontáneamente en marcha para hacer frente a la realidad histórica del capitalismo, una realidad económico-política considerada por Karl Marx, lo mismo que por Max Weber y Fernand Braudel, como “el poder más importante de nuestra vida moderna.”³

¿Qué realidades históricas supone aquello que solemos llamar, no pocas veces con ambigüedad, Modernidad? ¿Es adecuado utilizar el concepto de Modernidad para referirse exclusivamente al “núcleo duro” de la historia cultural europea de los últimos 6 o 7 siglos (la llamada alta cultura, así como las instituciones sociales y los momentos de “ruptura” histórica: el Renacimiento, la Reforma, el descubrimiento de América, la Revolución francesa, la Revolución industrial, etc.), o es pertinente diferenciar distintas estrategias civilizatorias modernas, es decir, distintas versiones de modernidad en las que se ha “reinventado” o se ha “denegado” ese *núcleo duro* de la modernidad europea? Sí ese fuera el caso, ¿cabría la posibilidad de que a las diferentes versiones de modernidad les fuese inherente una yuxtaposición de diferentes densidades históricas, culturales y psíquicas, de fenómenos considerados como *modernos*, *premodernos*, *antimodernos* y *posmodernos*?

Tales son algunas de las preguntas que en su momento planteó el Dr. Bolívar Echeverría desde la teoría del *cuádruple ethos de la modernidad*, y son precisamente esas preguntas las que motivaron el presente trabajo investigación, el cual se desarrolla dentro del ámbito especulativo de la filosofía de la historia, de la antropología filosófica y muy en

restablecer las cualidades de la riqueza concreta reinventándolas informal o furtivamente como cualidades de segundo grado”. Echeverría, Bolívar. **La modernidad de lo barroco**. Editorial ERA. México, 1998, pp. 38-39.

³ Weber, Max. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 2003, p. 56. Ver también: Marx, Karl. **El Capital**. Tomo 1. Editorial Siglo XXI. México, 1981. Braudel, Fernand. **Civilización material, economía y capitalismo**. Tres tomos. Editorial Alianza. España, 1979.

especial, del psicoanálisis. Hemos centrado nuestra investigación en la articulación de distintas teorías sobre la disimultaneidad y la permanencia -en la modernidad- de formas culturales, contenidos ideológicos y estructuras de comportamiento de origen tan remoto como difuso. Dichas continuidades o permanencias, obligan a replantear, tal y como de hecho ha sucedido desde los inicios del siglo XX, las ideas dominantes sobre el tiempo, la historia, la sociedad y el hombre.

El punto de partida de la presente investigación es esa posibilidad teórica que de algún modo reúne a una parte importante las corrientes filosóficas del siglo XX, y por supuesto, del siglo XXI: la crítica de la modernidad. En torno a los problemas epistemológicos, éticos, metafísicos y políticos suscitados por la historia reciente de la vida y la cultura modernas, en especial durante el periodo que comprende la primera y la segunda guerras mundiales, giran corrientes de pensamiento que, a veces distantes, a veces cercanas, elaboran un “diagnóstico” más o menos próximo y más o menos escéptico, sobre la catástrofe que parece ser inherente al proceso de la civilización en su etapa más reciente. Así, podemos ver como se encuentran, a pesar de su distancia filosófica –e incluso su abierta oposición-, el proyecto de teoría crítica impulsado por Theodor Adorno y Max Horkheimer, y la ontología fundamental de Martin Heidegger, tal y como éste la expone en sus ensayos sobre la técnica y la crítica a la metafísica occidental; lo mismo podemos afirmar de la crítica a las ciencias europeas llevada a cabo, desde la fenomenología, por Husserl, y las tesis sobre el arte y sobre el concepto de historia de Walter Benjamin; también cabe en ello el pensamiento hegeliano-marxista-utópico de Ernst Bloch y la teoría psicoanalítica de la cultura de Sigmund Freud, y lo mismo la

antropología “proto-deconstructivista” de Georges Bataille y la teoría de la institución imaginaria de la sociedad, de Cornelius Castoriadis.⁴

Aunque la discusión sobre las densidades epistemológicas de los conceptos modernos de razón y de sujeto, ocupa un lugar preponderante en la crítica de la modernidad, hemos delimitado nuestro interés –sin soslayar la crítica del razón y del sujeto- a la relación entre las concepciones modernas de tiempo histórico y aquello que Ernst Cassirer denominó *formas simbólicas*⁵, concretamente: la mitología, la religión, la religiosidad y la fiesta. Nuestro interés por las formas simbólicas está relacionado con la tesis de Max Weber, generalmente compartida por los críticos de la modernidad, de que lo propio del pensamiento científico –el cual ha definido los objetivos y los presupuestos de las llamadas ciencias del espíritu, así como la configuración jurídica, política y técnica de la vida moderna- es el *desencantamiento del mundo* (*Die Entzauberung der Welt*).

La intelectualización y racionalización progresivas no representan un conocimiento creciente y general de las condiciones generales de nuestra vida. El significado es otro: representa el entendimiento o la creencia de que, en un momento dado, en el momento que se quiera, es posible llegar a saber, por consiguiente, que no hay poderes ocultos e imprevisibles alrededor de nuestra existencia; antes bien, de un modo opuesto, que todo está sujeto a ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir: desencantamiento del mundo. A la inversa del salvaje, el cual aún cree que tales poderes existen, nosotros no tenemos que valernos de medios que obren efectos mágicos para controlar a los espíritus o incitarlos a la piedad. Esto es algo que se puede lograr por medio de la técnica y la previsión. He ahí, en esencia, el significado de tal intelectualización.⁶

⁴ En ese sentido, Jürgen Habermas ha planteado una interesante aproximación a los distintos discursos filosóficos de la modernidad. Habermas, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidad**. Editorial Taurus. España. 1989.

⁵ Cassirer, Ernst. **La filosofía de las formas simbólicas**. Tres tomos. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1985.

⁶ Traducción realizada a partir de la versión al castellano de Francisco Rubio Llorente para Editorial Alianza. Weber, Max. **El político y el científico**. Editorial Alianza. España. 2012, pp. 200-201.

La tesis sociológica de una creciente intelectualización y racionalización, propias de la civilización occidental moderna, como desencantamiento del mundo, significa la cancelación paulatina, en el mundo de la vida, de la verdad y autoridad del mito, de la magia y la religión, y por lo tanto, su cancelación como instancias de cohesión social, de legitimidad de las instituciones y de sentido trascendente de la vida. No obstante, la teoría de la modernidad como *desencantamiento del mundo* supone una experiencia social (la experiencia del sentido y el fundamento) de tal magnitud histórica, que también fue elaborada desde otros conceptos y perspectivas, aunque tales conceptos y perspectivas suponen diferencias no siempre sustantivas. Así parece confirmarlo un pasaje por demás significativo del **Manifiesto del Partido Comunista**, en el cual Karl Marx y Friedrich Engels definen de la siguiente manera el proceso histórico que culminó, en Europa, con el dominio económico-político de la burguesía tras la decadencia de la organización feudal de la economía, de la política, de la cultura y de la vida humana en su conjunto.

La burguesía ha despojado de su aureola todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. (...) La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones de familia y las ha reducido a simples relaciones de dinero. (...) Todas las relaciones sociales estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas... Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo que era sagrado es profanado, y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con desilusión.⁷

Asimismo, encontramos otra elaboración filosófica en la crítica a los fundamentos metafísicos de la civilización occidental llevada a cabo por Friedrich Nietzsche, una crítica a la decadencia de occidente –o de occidente como decadencia- que sintetizó en el famoso pasaje de **La Gaya Ciencia** “*El hombre frenético*”, y en otro fragmento igualmente conocido

⁷ Marx, Karl y Engels Friedrich. **El manifiesto comunista**. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 2007, pp. 158-159.

de **Así habló Zaratustra**, el “*prólogo de Zaratustra*”.⁸ En ambos textos Nietzsche anuncia y advierte, en un estilo teatral, ditirámico, la crisis de sentido que amenaza la existencia de los hombres en las sociedades modernas debido a la pérdida de fundamento trascendente; es el “desierto” del nihilismo hacia el que inevitablemente se dirige occidente:

¿A dónde ha ido Dios? Os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡ustedes y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde nos iremos nosotros? ¿Acaso hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No viene siempre más noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto y nosotros lo hemos matado!⁹

No muy distante de esta concepción apocalíptica de la vida moderna se encuentra la idea que Fiodor Dostoievsky expone en **Los Hermanos Karamazov**: “¿Qué será del hombre *sin Dios y sin inmortalidad*? Se dirá que, como *todo se tolera, todo es licito*.”¹⁰

Más tarde, desde otra perspectiva, la de la fenomenología -en un contexto cultural no menos catastrófico-, Edmund Husserl planteó que la crisis moderna de la idea de Europa, tras el predominio de la concepción científica del mundo y la emergencia de una organización religiosa de la política, se tradujo en una desubstancialización de la cultura y del mundo de la vida: el olvido del sentido, el olvido del mundo de la vida.¹¹ Y Martin Heidegger planteó a su vez, en su conocido artículo sobre *La época de la imagen del mundo*,¹² el concepto de desdivinización del mundo como una de las cinco características de la metafísica que funda

⁸ Nietzsche, Friedrich. **Así habló Zaratustra**. *Prólogo de Zaratustra*. Editorial Alianza. España. 1995.

⁹ Nietzsche, Friedrich. **La gaya ciencia**. *Fragmento 125*. Editorial Monte Ávila. Venezuela, 1990, pp. 114-115.

¹⁰ Dostoievsky, Fiodor Mijailovich. **Los hermanos Karamazov**. Obras completas. Tomo III. Editorial Aguilar. España, 1991. p.1319.

¹¹ Husserl, Edmund. **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**. Editorial Prometeo. Argentina, 2009.

¹² Heidegger, Martin. *La época de la imagen del mundo*. En **Caminos de bosque**. Editorial Alianza, 2010.

y legitima a la época moderna. En la época en la que el mundo es representado desde el canon lógico-matemático de la ciencia, en correspondencia con la concepción ilustrada del ser humano y de la historia, el fundamento de los padres de la iglesia del medioevo fue desplazado hacia los poderes inmanentes de la *ratio*, dejando así, paulatinamente, un mundo sin dios trascendente. No obstante la validez y relevancia de tales aproximaciones a la experiencia social-moderna de la crisis de sentido trascendente, nuestra investigación se vincula directamente con la obra más destacada –y según algunos, la más oscura- de Theodor Adorno y Max Horkheimer: **Dialéctica de la ilustración**.

La ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo.¹³

La modernidad, nos dicen Adorno y Horkheimer, ha sido posible a partir de la negación de las cosmogonías y ritualidad mágica que organizaban la vida de los hombres en las sociedades tradicionales o pre-modernas, no obstante, la crítica a esos mundos *encantados* derivó en una organización de la vida aún más violenta y oscura, una organización en la que lo mítico y lo mágico, degradado como ideología y cultura de masas, emerge espontáneamente del fundamento económico de las sociedades modernas, el capitalismo, más concretamente, del fetichismo de la mercancía. Las sociedades modernas, advierten los autores de **Dialéctica de la Ilustración**, son más religiosas y violentas que sus antecesoras; liquidaron a los dioses antiguos, pero las rige un dios aún más cruento. “Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un mundo verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie.”¹⁴

¹³ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. **Dialéctica de la Ilustración**. Editorial Trotta. España, 1994, p.59.

¹⁴ Adorno, Horkheimer. **Dialéctica**... pág. 51.

Para Theodor Adorno Y Max Horkheimer, en esta etapa de la historia tiene lugar una forma de dominio económico, político y tecnológico, que puede ser caracterizado como un nuevo género de barbarie, una barbarie en la que la razón -como facultad organizadora de la subjetividad, como principio del saber y de la acción, como condición de posibilidad de la moral y la ley y como fuente de sentido histórico-político- ha devenido en su opuesto, en irracionalidad. La Ilustración, ese tipo de conocimiento racional y científico que pretendía liberar a los hombres de su minoría de edad, ha fracasado y se ha transformado en mero instrumento del poder y el crimen. Leales a la teoría crítica de la economía política de Marx, los autores de **Dialéctica de la ilustración** sostienen que el incremento de la violencia y la irracionalidad en la vida de los hombres y en las instituciones sociales procede, en última instancia, de la dinámica de crecimiento y auto-preservación del capitalismo, por ello, un concepto clave en su interpretación de la modernidad es el concepto de enajenación.

De origen hegeliano, el concepto de enajenación define –tal y como lo reelaboró Karl Marx- la degradación social, moral y psicológica de los hombres debido a las determinaciones económico-políticas del capital. Existir de un modo enajenado en el mundo supone la cancelación de toda replica a lo social, mismo que aparece como una totalidad incomprensible, irrevocable, mitológica en el sentido de que transforma lo histórico en naturaleza y reduce el cambio a la mera repetición, la diferencia a lo siempre igual. La verdadera utopía del capitalismo sería, entonces, la liquidación de la capacidad de los seres humanos para desdecir y transformar racionalmente su propia existencia y la historia. La crisis de sentido histórico en la vida moderna aparece como una crisis de la historicidad y un

predominio de la mitología y la religión como *ilusiones*,¹⁵ es decir, no como esferas de experiencia y formación, sino como reencantamiento patológico del mundo.

Por otra parte, el problema de la disimultaneidad y la permanencia de las formas y contenidos culturales, obliga a los autores de **Dialéctica de la Ilustración** a pensar el *malestar de la civilización moderna* desde una aproximación filosófico-antropológica a las condiciones metahistóricas de posibilidad de la civilización misma; así lo confirma su exposición fenomenológica de las distintas figuras, o formas culturales, del conflicto que ha definido la relación del hombre con la naturaleza y con sus semejantes, es decir, las figuras en las que se expresa la relación del ser humano con los otros y lo Otro externo e interno, en tanto que objeto de sacralización y de dominio: el lenguaje, la magia, el mito, la religión, la técnica, la moral, la ciencia, la filosofía, la ideología, el intercambio económico, el poder político, etc.

Al igual que Theodor Adorno y Max Horkheimer, en la presente investigación sostenemos la tesis de que la presencia subordinada, pero determinante, de lo natural, es una de las claves para comprender la disimultaneidad y permanencia de las formas y contenidos culturales, es decir, de las herencias y las rupturas en lo que concierne al pensamiento y comportamiento mitológicos, mágicos y religiosos, los cuales contradicen las premisas epistemológicas, históricas y políticas del proyecto moderno de desacralización o desencantamiento del mundo. Creemos que una de las tareas actuales de la filosofía de la historia, de la antropología y el psicoanálisis, es pensar conjuntamente la dialéctica de la civilización, esto es, el metabolismo que, a lo largo del curso de la historia, los seres humanos han establecido con la naturaleza y entre sí. No por otra razón hemos reunido en este trabajo

¹⁵ Freud, Sigmund. *El porvenir de una ilusión*. **Obras completas**. Tomo XXI. Editorial Amorrortu. Argentina. 1999.

las teorías filosóficas de Hegel y Schopenhauer sobre el tiempo histórico, así como a las tesis de Ernst Bloch, Walter Benjamin y Reinhart Koselleck sobre la disimultaneidad de lo simultáneo; también hemos hecho intervenir al psicoanálisis aplicado a la interpretación de la mitología, la magia y la religión, tanto en las bases establecidas por Sigmund Freud, como en los desarrollos propuestos por Carl Gustav Jung. Y lo mismo cabe afirmar de las teorías antropológicas -fenomenológicas, simbólicas o funcionalistas- de Ernst Cassirer, Max Scheler, Arnold Gehlen y Walter Burkert, así como de las investigaciones fenomenológicas del mito y de la religión llevadas a cabo por Mircea Eliade, Karl Kerényi, Robert Graves, Joseph Campbell y Rudolf Otto, y finalmente, de la sociología “proto-deconstructivista” de lo sagrado y lo profano, del sacrificio y la fiesta, desarrollada por Georges Bataille y Roger Caillois.

II. TEORÍA Y CRÍTICA DE LA MODERNIDAD.

“Propiamente, cada objeto cambiante tiene la medida de su tiempo en sí mismo; subsiste incluso cuando no existiera ningún otro; dos objetos del mundo no tienen la misma medida de tiempo... Así pues, en el universo existen (se puede decir con propiedad y atrevimiento) en un momento, muchos e innumerables tiempos”

Johann Gottfried Herder

1. EL CONCEPTO DE MODERNIDAD.

No es una tarea sencilla descifrar los significados históricos, políticos, económicos, antropológicos y estéticos que supone el concepto de modernidad, menos sencillo aún es determinar su origen y evolución a lo largo de los últimos siglos de historia occidental. El sustantivo *Modernidad*, de uso tan común en las así llamadas ciencias humanas, está vinculado de un modo directo al adjetivo *moderno*, y éste, a su vez, al adjetivo *nuevo*, mismo que derivó, en el Siglo de las Luces, en la ya muy conocida y criticada noción de progreso. Ahora bien, tal y como lo ha demostrado el historiador francés, Jacques Le Goff¹⁶, los términos *moderno* y *nuevo*, fueron decantando sus sentidos en un proceso histórico de larga duración. Desde el siglo XII es posible notar su presencia en textos literarios, teológicos, historiográficos y filosóficos. El uso de los términos *moderno* y *nuevo*, tuvo su razón de ser debido a la crítica de los cánones literarios y esquemas de comportamiento social considerados, no sin ambigüedades, como *antiguos* y *tradicionales*.

La palabra moderno procede del latín: *modernus* aparece en el siglo V con el significado de “actual”, y proviene del adverbio *modo*, “ahora”, y también se relaciona con *hiodernus*, “de hoy”, e *hiodi*, “hoy”.¹⁷ Sin embargo, el concepto de modernidad realmente se estableció como concepto de época siglos más tarde, en el siglo XIX, pero el camino de esa conquista semántica que ha dado expresión a una multiplicidad de experiencias políticas, religiosas, económicas, artísticas, eróticas, lingüísticas, etc., fue posible debido a los usos de la dupla moderno/antiguo; usos que no siempre fueron afines, ya que en ciertos momentos, y para ciertos autores, las nociones moderno/antiguo plantearon una oposición, abierta e

¹⁶ Le Goff, Jacques. **Pensar la Historia**. Editorial Paidós. España, 2005.

¹⁷ “Sólo en el siglo VI aparece el neologismo *modernus* formado por modo, «recientemente», como *hiodernus*, de *hiodi*, «hoy»”. Le Goff. **Pensar...**, p. 151.

irreductible, de tendencias y posibilidades culturales, y en otros momentos, y para otros autores, de posibilidades recíprocas y complementarias. Así, por ejemplo, para el teólogo Pedro Abelardo, todo lo *nuevo* en la cristiandad del siglo XII -su siglo-, evocaba lo sacrílego y decadente, esto, por supuesto, en comparación a lo que él interpretaba como lo ideal de la moral y la vida religiosa del cristianismo primitivo.¹⁸ Más tarde, para Santo Tomás de Aquino, *antiguo* era lo enseñando por los viejos profesores de la escolástica, mismos que sucumbieron al empuje del aristotelismo del siglo XIII representado por él mismo. Más tarde, durante los siglos XIV y XV, lo *antiguo* pasó a ser el aristotelismo, y lo *moderno*, lo *nuevo*, las especulaciones nominalistas de John Duns Scoto. No obstante, para la cristiandad, las cosas tomaron un rumbo paradójico a partir del siglo XV, siglo en que se institucionaliza la “*devotio moderna*” en oposición a la antigua religiosidad medieval -ella misma alimentada por la magia y la mitología populares-, pues la defensa de lo moderno pasó a fundarse en la exaltación de una antigüedad previa a la del medioevo, una antigüedad más “pura” y “auténtica”: la de los ascetas místicos que en los inicios del cristianismo permanecían enclaustrados o refugiados en la soledad de los desiertos y montañas.

No es de extrañar, que la tendencia a fundamentar lo moderno en lo antiguo fuese una de las piedras de toque de la efervescencia cultural humanista del Renacimiento, por supuesto, una efervescencia no reducida a la esfera de lo teológico y religioso, antes bien, esparcida en el cultivo de las artes, el derecho, la medicina y la filosofía.

El Renacimiento convulsiona esta emergencia periódica de lo “moderno” opuesto a lo “antiguo”. Sólo entonces, en efecto, “antigüedad” cobra sentido de cultura grecorromana pagana, positivamente connotada. Lo “moderno” tiene derecho a la preferencia sólo si imita lo “antiguo”, como lo demuestra el célebre

¹⁸ “Los nuevos apóstoles, de quienes Abelardo habla con desprecio en el siglo XII en la Historia *Calamitatum*, son los eremitas, predicadores itinerantes, canónigos regulares, reformadores de la vida monástica, que a los ojos de un intelectual como él, formado en lecturas y recuerdos, no son más que caricaturas de los verdaderos apóstoles, los del pasado, de los verdaderos orígenes.” Le Goff. **Pensar...**, p. 150.

pasaje de Rabelais, que celebra el refloreamiento de los estudios antiguos: «*Maintenant toutes discipouines sont restituées...*» (Libro II, cap. VIII). Lo moderno se exalta a través de lo antiguo.¹⁹

La reivindicación de lo antiguo, propia del Renacimiento, se difuminará en los siglos por venir, no obstante, surgirán oposiciones durante los siglos XVI y XVII; siglos en los que fue notoria la lucha entre aquellos que defendían la superioridad de los antiguos y aquellos que cuestionaban esa supuesta superioridad. Así, por ejemplo, afirma Melebranche: “El Mundo tiene dos mil años más y más experiencia que en los tiempos de Aristóteles,”²⁰ y en un tono un poco más conciliador, afirma Charles Perrault: “La hermosa antigüedad siempre fue venerable/ pero nunca creía que fuera adorable/ miro a los antiguos sin arrodillarme/ son grandes, es verdad/ pero son hombres como nosotros/ y sin temor a ser injustos, podemos comparar/ el siglo de Luis con el gran siglo de Augusto.”²¹

Un capítulo decisivo de estas oscilaciones sobre el valor que lo antiguo tiene para los modernos, es la Ilustración. El Siglo de las Luces gana para Europa una plena confianza en lo porvenir, en lo nuevo, y si bien es cierto que la Ilustración abre un margen de aceptación de la herencia cultural grecorromana, de los antiguos, no duda en afirmarse muy por encima de ellos en cuanto a logros políticos y culturales.

los modernos en general son superiores a los antiguos; esta proposición es audaz en su enunciado, y modesta en su principio. Es audaz porque ataca un viejo prejuicio; es modesta porque permite comprender que no debemos nuestra superioridad a la medida de nuestro espíritu, sino a la experiencia adquirida a favor de los principios y reflexiones de quienes nos precedieron.²²

¹⁹ Le Goff. **Pensar...**, p. 153.

²⁰ Melebranche. *Recherche de la verité*. Citado por Le Goff. **Pensar...**, p.155.

²¹ Perrault, Charles. *Le Siècle de Lois le grand*. Citado por Le Goff. **Pensar...**, p. 155.

²² Terrason. *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*. Citado por Le Goff. **Pensar...**, p.155.

Así, en el concepto *moderno* se va expresar, con notable claridad, la tendencia dominante de las sociedades europeas de los últimos siglos a identificarse con un perfeccionamiento, supuestamente irreversible, en cada una de las esferas que constituyen lo humano y la sociedad: la moral, el derecho, la economía, el poder político, el arte, la ciencia, la técnica, etc. No es fortuito que sea el siglo XVIII el escenario en que aparecen obras filosóficas decisivas que tematizan al tiempo histórico tal y como este es experimentado por los modernos, es decir, como progreso: *Reflexions sur l'histoire des progres de l'esprit humain* (1746), de Turgot; *Esquisse d'un tableau des progres de l'esprit humain* (1781), de Condorcet; *Was ist die Aufklärung* (1784), *Idee zu einer allgemanien Geschichte in weltbürguerlicher Absicht* (1784), *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im bestandigen Fortschreiten zum Besseren sei* (1797), de Immanuel Kant.

Entre las determinaciones históricas que posibilitaron una oposición más tajante de lo moderno respecto a lo antiguo, podemos contar, entre tantas otras, los efectos políticos, económicos, intelectuales y artísticos de la colonización del “nuevo mundo”, los sucesivos descubrimientos y desarrollos de las ciencias, la Revolución Francesa, el crecimiento de las ciudades y la transformación del capitalismo a partir de la Revolución Industrial. En esta etapa de la historia, el siglo de la Ilustración, aún no se instituye el concepto de modernidad en el lenguaje de artistas, intelectuales y políticos, pero sí se decanta toda una semántica del movimiento que supone la experiencia social y mental de ser moderno. Si bien el concepto de progreso ocupará un lugar destacado en las interpretaciones filosóficas de la historia –las cuales de algún modo serán expresión de las expectativas por el futuro-, no menos relevante será el concepto historiográfico y político de revolución.

El concepto de progreso posee importantes matices en su significado, mismos que conviene no pasar por alto. Por una parte, el progreso alude a un supuesto desarrollo lineal y

unitario de la historia, comprendida ésta en términos universales, como historia universal; también alude a una supuesta perfectibilidad moral y política de los seres humanos organizados social y jurídicamente como Estado; finalmente, alude a un desarrollo histórico “inexorable” y al “perfeccionamiento” político-moral de los hombres, esto debido a la intervención decisiva del conocimiento, de la ciencia y la técnica en el mejoramiento de las condiciones materiales de vida. Cada una de estos supuestos del concepto de progreso está, inevitablemente, permeado por una imagen idealizada de la Europa moderna, pues en general los discursos afirman a Europa como estadio histórico superior, como el único escenario de la civilización, como un conjunto de sociedades e imperios a los que les es legítimo conquistar, estudiar, asimilar o aniquilar y despreciar a las así llamadas sociedades “primitivas” o bárbaras. Walter Benjamin, en el famoso texto **Sobre el concepto de historia**, plantea su crítica al concepto de progreso de la siguiente manera:

Tal como se pintaba en las cabezas de los socialdemócratas, el progreso era, primero, un progreso de la humanidad misma (y no sólo de sus destrezas y conocimientos). Segundo, era un progreso sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Tercero, pasaba por esencialmente indetenible (recorriendo automáticamente un curso sea recto o en espiral). Cada uno de estos predicados es controvertible y en cada uno ellos la crítica podría iniciar su trabajo. Pero la crítica —si ha de ser inclemente— debe ir más allá de estos predicados y dirigirse a algo que les sea común a todos ellos. La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.²³

Por otra parte, aunque en íntima relación con la idea de progreso, el concepto de revolución expresa la convicción de que el tiempo en que transcurre la vida moderna, es esencialmente acelerado y en ruptura constante con el pasado, un pasado que es concebido

²³ Benjamin Walter. *Sobre el concepto de historia*. En **Tesis sobre la historia y otros fragmentos**. Traducción de Bolívar Echeverría. Editorial Revista Contrahistorias. México. 2005, pp. 28-29.

como tradición. Si lo propio de la temporalidad que rige los ritmos de la vida moderna es el cambio y la expectativa de futuro, a lo antiguo lo define una temporalidad circular en la que predomina la preservación del pasado, la transmisión ininterrumpida de valores morales, de comportamientos religiosos, de formas tradicionales de autoridad. En las llamadas sociedades naturales, el mito, la memoria colectiva y la organización social forman una unidad, o para decirlo desde las categorías creadas por Reinhart Koselleck: el *espacio de experiencia* –es decir, el pasado integrado al presente, permanentemente rememorado y transmitido en cadenas generacionales- y el *horizonte de expectativa* –el futuro aún no experimentado pero que se anhela- están plenamente articulados; articulación que queda fracturada en la vida de las ciudades modernas y su correspondiente imagen de tiempo histórico.²⁴

Debemos a Koselleck uno de los análisis más clarificadores sobre los significados históricos sedimentados en el concepto de revolución²⁵, en especial, sobre el sentido que se le dio en el siglo XVIII: la revolución era entonces la condición de posibilidad del progreso humano en su etapa moderna; revolución como momento de ruptura, de transformación radical de las condiciones sociales y económicas, como violencia legítima contra el Antiguo Régimen. Destacan dos elementos en esta noción de revolución: 1) a la revolución le es inherente el *espíritu de utopía* -un rasgo característico de los ideales modernos de una nueva humanidad liberada de su condición lobuna (la igualdad, la libertad y la fraternidad universales son, finalmente, expresiones de esa misma aspiración ético-política)-. 2) Al concepto de revolución también le es inherente lo imaginario, tal y como éste es expuesto en las mitologías del fin de los tiempos y el inicio de una nueva edad para los hombres y el

²⁴ Koselleck, Reinhart. **Futuro pasado**. Editorial Paidós. España. 1993.

²⁵ Koselleck. **Futuro...**

universo. Resulta por demás interesante la presencia de registros escatológicos y mesiánicos en las pretensiones ideológico-políticas modernas de liquidar totalmente lo decadente y fundar, desde cero, lo “nuevo”, pues vale la pena recordar, en ese sentido, la tentativa de los revolucionarios franceses de establecer *un antes y un después* de los acontecimientos de 1789. En el concepto de revolución, como bien lo planteó Octavio Paz, se anudan las interpretaciones racionalistas del tiempo histórico y las esperanzas religiosas de salvación.

(...) la novedad de la Revolución (francesa) parece absoluta; rompe con el pasado e instaura un régimen racional. (...) Sin embargo, esta novedad absoluta fue vista y vivida como un regreso al principio del principio. (...) Hija de la historia y la razón, la Revolución es hija del tiempo lineal, sucesivo e irrepitable; hija del mito, la revolución es hija del tiempo cíclico, como el giro de los astros y la ronda de las estaciones.²⁶

Las acontecimientos políticos-sociales del siglo XVIII, concretamente la revolución francesa y otras experiencias colectivas consideradas como revolucionarias –especialmente en los ámbitos del conocimiento científico, la tecnología y la vida económica-, fueron decisivas en la articulación de los conceptos que dieron forma a la autoconciencia de una época marcada por la confianza en el futuro y la aceleración en todos los ámbitos de acción del *mundo de la vida*. No obstante, según Koselleck, todavía a principios del siglo XIX el grueso de la población europea vivía en zonas rurales, sujeta a ciclos naturales y tradiciones que de algún modo detenían las innovaciones técnicas, científicas, artísticas y económicas propias de la vida en las ciudades²⁷. A pesar de ello, en el siglo XIX se establece de forma concluyente el concepto de Modernidad como concepto articulador de la semántica de los tiempos modernos. Paradójicamente, el acierto en el uso de la palabra Modernidad no se

²⁶ Paz, Octavio. *Poesía, mito y revolución*. En **Casa de la presencia, Obras completas** Tomo 1. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1999, p. 524

²⁷ Koselleck. **Futuro...**

debe, al menos en un inicio, ni a la filosofía, ni a la historia, ni a la ciencia, ni a la cultura política, sino a la sensibilidad poética de Charles Baudelaire, quien en un breve pero significativo ensayo, *El pintor de la vida moderna*,²⁸ bosquejó una discusión sobre el valor que posee, para el artista y su obra, el desciframiento de los gestos, lenguajes, convenciones en el vestir y actitudes cotidianas de los hombres y las mujeres de las ciudades modernas. Para Baudelaire la ciudad de París es el paradigma de la Modernidad, y aunque no necesariamente se trata de las reflexiones de un teórico de la modernidad –de lo que hoy día entendemos como un teórico de la modernidad-, encuentra que la palabra *moderno* –en tanto que fuerza innovadora del presente- cristaliza en las experiencias del anonimato de las multitudes, en los eventos cotidianos de las calles, en los espectáculos de la moda, etc., y es ahí, en la vida cotidiana de las urbes, donde se le revela al artista, la moral y la estética de la época.

Baudelaire tiene en mente, como modelo del pintor de la vida moderna, a Constantin Guys; él es, de algún modo, un hombre de las multitudes; no un paseante común, sino un observador anónimo de la vida burguesa, y también un filósofo y un niño asombrado por los modelos de belleza, por la moda y los tipos humanos que deambulan por la ciudad.

“Así él va, corre, busca. ¿Qué busca? Sin duda alguna, este hombre, tal y como lo he presentado, este solitario dotado de una imaginación activa, siempre viajando a través del gran desierto de hombres, tiene un fin más elevado que el de un simple *flaneur*, un fin más general, distinto del placer fugitivo de la circunstancia. Busca ese algo que se nos permitirá llamar la modernidad.”²⁹

La modernidad no es más que un espectáculo de la historia en el que predomina “lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo

²⁸ Baudelaire, Charles. **El pintor de la vida moderna**. Editorial Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos. España, 1995.

²⁹ Baudelaire. **El pintor de...**, p. 91.

inmutable.”³⁰ Así, la vida en las urbes transcurre bajo el predominio de lo fortuito y fugaz, de ahí la misión del artista: captar el destello de lo perene, de la belleza, en lo transitorio, o “extraer de la moda lo que ésta pueda contener de poético en lo histórico.”³¹

La moda es la figura emblemática de la modernidad, en el sentido de ser no tanto una imitación de un canon del pasado, sino de ser la conjunción de lo actual, lo relativo, con lo clásico, con aquello que de algún modo es transhistórico, eterno. La belleza, que como una especie de arquetipo subyace en todos los pasados, tiene su propia figura en lo transitorio, en la moda, en la singularidad de lo moderno.

Lo bello está hecho de un elemento eterno, invariable, cuya cantidad es excesivamente difícil de determinar, y de un elemento relativo, circunstancial, que será, si se quiere, por alternativa o simultáneamente, la época, la moda, la moral, la pasión. Sin ese segundo elemento, que es como la envoltura divertida, centelleante, aperitiva, del dulce divino, el primer elemento sería indigerible, inapreciable, no adaptado y no apropiado a la naturaleza humana.³²

Para Baudelaire, la modernidad no es ni una pura imitación de modelos del pasado, ni una ruptura total con lo antiguo, sino más bien un escenario cultural de tensión estética entre lo fugaz y lo eterno, entre lo perecedero y lo transhistórico, entre la moda y lo clásico; una concepción que, por cierto, dejará una huella profunda en las ideas sobre la historia de Walter Benjamin.³³ Pero antes de analizar la concepción de tiempo histórico de Walter Benjamin, es necesario revisar dos posturas filosófico-modernas, paradigmáticas y antagónicas en relación a las tensiones temporales entre pasado, presente y futuro; tensiones que, en sentido estricto, definen a la modernidad como concepto de época. Una de estas posturas filosóficas sobre la historia, sostenida y defendida por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, afirma la realización

³⁰ Baudelaire. **El pintor de...**, p. 92.

³¹ Baudelaire. **El pintor de...**, p. 92.

³² Baudelaire. **El pintor...**, p. 78.

³³ Benjamin, Walter. *Sobre el concepto de historia...*

progresiva de la razón en la historia, una realización que supone, por una parte, la superación efectiva de lo antiguo, y por otra, la conservación de lo pasado en el presente y en el futuro. “Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición en sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un progreso.”³⁴

La otra postura filosófica, sostenida con un excepcional ímpetu por Arthur Schopenhauer, concluye, por vía negativa, que lo moderno, el progreso y lo nuevo no son sino construcciones de sentido, ficciones intelectuales que contradicen el carácter cíclico de la historia y la repetición de la naturaleza y la existencia humana, pues la única y verdadera determinación de todo cuanto existe en el mundo, la Voluntad, es ajena al progreso, no posee un *telos*, es irracional y su objetivación es siempre la misma: querer vivir.

³⁴ Hegel, G.W.F. **Lecciones de filosofía de la historia universal**. Editorial Alianza. España, 1989, p.73.

2. HISTORIA: PROCESO Y REPETICIÓN.

En la primera parte de *Verdad y Método*, Hans Georg Gadamer analiza algunos de los conceptos más relevantes del pensamiento moderno; conceptos que expresaron los ideales éticos y estéticos de una tradición, el humanismo, mismo que en la fase actual de la historia cultural de occidente, busca ser preservado, no siempre con éxito, en el cultivo académico de las llamadas ciencias del espíritu o humanidades. Uno de esos conceptos se nombra con la palabra alemana *Bildung*, que en castellano significa formación. Formación, *Bildung*, designa un proceso en el que tienen lugar, en tanto posibilidad, los valores universalistas de la modernidad. Para decirlo de un modo sintético, y siguiendo la argumentación de Gadamer, formación, *Bildung*, significa “*devenir al ser*”³⁵, esto es, un proceso histórico en el que la esencia, o el ser, que existe en potencia en el hombre, se despliega en y para el arte, la ciencia, la filosofía y la religión. Se trata de un concepto didáctico e histórico, en el que el hombre trasciende lo inmediato y conquista paulatinamente, en la experiencia de lo Otro y los otros, su ser espiritual y universal. El origen de este concepto moderno se encuentra, como bien lo señala Gadamer, en la mística medieval.³⁶ Y así lo confirma, por ejemplo, el Maestro Eckhart, un pensador que ha dejado una impronta decisiva en el pensamiento moderno.

Para Eckhart, Dios es, esencialmente, una experiencia interior, y por lo mismo, una posibilidad espiritual del hombre, pero una posibilidad espiritual que puede o no desarrollarse, ya que el alumbramiento del dios interior es un proceso que pasa, necesariamente, por el trabajo de lo negativo, es decir, por el desprendimiento paulatino de

³⁵ Gadamer, Hans Georg. **Verdad y Método**. Editorial Sígueme. España, 2003.

³⁶ “Una investigación ya realizada permite rehacer fácilmente la historia de la palabra (formación): su origen en la mística medieval, su pervivencia en la mística del barroco, su espiritualización, fundada religiosamente, por el Mesías de Klopstock, que acoge a toda una época, y finalmente su fundamental determinación por Herder como ascenso de la humanidad.” Gadamer. **Verdad**..., p. 38.

toda intención y de todo atributo, hasta alcanzar el exilio de sí mismo, el vacío del alma, la nada. “El templo en el que Dios quiere dominar según su voluntad, es el alma del hombre, que ha formado y creado a su imagen y semejanza... Esa es la razón por la que quiere Dios tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea él.”³⁷

En el pensamiento del maestro Eckhart, “*devenir al ser*” es un ascenso místico al reencuentro de Dios consigo mismo, un Dios que es inmanente. Aunque con obvias diferencias, esta concepción de la experiencia interior es análoga a la concepción epistemológica del teólogo y místico agustiniano Hugo de Saint Victor, el cual concibe el trabajo intelectual de la conciencia como una experiencia ascendente a los tres niveles del conocimiento: *cogitatio*, el cual comprende la intelección de la materia y el cuerpo; *meditatio*, que comprende la aprehensión del alma interior, y *contemplatio*, que comprende a la captación de lo que acontece en la esfera de los espíritus.

También Nicolás de Cusa, otro destacado precursor del pensamiento moderno, planteó, tres siglos más tarde, la existencia de cuatro estadios progresivos de la conciencia que busca hacer inteligible el mundo: *sensus*, *ratio*, *intellectus*, *visio*. Estos estadios se corresponden, respectivamente, con la intelección de lo singular, de los géneros, los números y la unidad mística de los contrarios, la *coincidentia oppositorum*.³⁸

Pero la noción didáctica de un *devenir al ser* no sólo se desarrolla en la teología y el misticismo cristiano, también encontramos una concepción análoga en la Cábala judía. Para los cabalistas, Dios,³⁹ tras exiliarse de sí mismo y desprenderse del mal que le es inherente,

³⁷ Eckhart, Maestro. **Fruto de la nada**. Editorial Siruela. España, 2011, p. 35.

³⁸ Bloch, Ernst. **Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel**. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1985.

³⁹ Para el cabalista Isaac Luria de Safed (1534-1572), el mundo es producto de un colapso originario de Dios; un colapso en el que la divinidad, exiliada de sí misma, consigue desprenderse el mal que le es inherente. Scholem, G. **La cábala y su simbolismo**. Editorial Siglo XXI. México, 2009.

crea todo cuanto existe, y lo crea según su imagen, es decir, como un ser fuera de sí, como un ser en el exilio. Los trabajos del hombre en el mundo son concebidos como una intervención moral necesaria para la recuperación, en todo lo que existe, de la esencia, de lo divino, de lo absoluto. La totalidad de formas de lo existente –materia, vida, historia- se encuentran en el exilio y en proceso de redención, pero una redención que es tan sólo una posibilidad. Con justa razón ha afirmado Jürgen Habermas que tanto las tradiciones místicas del cristianismo, como las tradiciones vinculadas a la cábala judía, heredaron a la filosofía alemana buena parte de su arsenal conceptual y especulativo, en especial al idealismo hegeliano, uno de los sistemas filosóficos de la modernidad más logrados, o el más logrado, en el que el hombre, el conocimiento y la historia, son concebidos como un proceso en el que se realiza la esencia racional del mundo, lo cual quiere decir que los fenómenos que configuran el mundo tienden, dialécticamente, al ser mismo, que es racional.

Nos es ninguna casualidad que Simmel, en su introducción a la filosofía, haga uso de la mística del maestro Eckhart como clave para explicar el giro copernicano de Kant (...) Un amigo de Simmel, Karl Jöel, escribió sobre *El origen de la filosofía de la naturaleza a partir del espíritu de la mística*. Y en los años veinte David Baumgardt, trataba de reparar la injusticia hecha a Baader, que tan por completo había sido olvidado en una época positivista. En su estudio sobre Franz Baader y el romanticismo filosófico, un judío se topa con la vena de oro de aquellas especulaciones sobre las edades del mundo, preñadas de filosofía de la naturaleza, que desde Jakob Böhme y a través del pietismo suabo conduce hasta los internos de la Fundación de Tübinga: Schelling, Hegel y Hölderlin (...) Friedrich Christoph Oetinger, cuyos escritos leyeron Hegel y Schelling, buscaba en el gueto de Fráncfort al cabalista Koppel Hecht para que lo iniciara en la mística judía: «Los cristianos tiene un libro que habla con mucha más claridad de la Cábala que el Zohar»: Se refería a Jakob Böhme.⁴⁰

No hay duda de que Hegel es el filósofo moderno por antonomasia; él mismo consideró a su pensamiento como la elaboración conceptual de las determinaciones históricas, políticas,

⁴⁰ Habermas, Jürgen. **Perfiles filosófico-políticos**. Editorial Taurus, España. 1984, p.52.

religiosas, científicas y morales de la modernidad. No obstante esa relación intrínseca de su pensamiento con la modernidad, Hegel no utiliza ni el término francés de *Modernité*, ni el término alemán de *Modernität*, sino más bien, el término *Neuzeit*, que se traduce, literalmente, como nueva época, o también como época moderna. Esta última acepción tiene su equivalente en francés, *temps modernes*, y en inglés, *modern times*. Pues bien, para Hegel, la *Neuzeit*, la modernidad, es un tiempo de transición, un tiempo de cambio, un tiempo de superación definitiva de lo inmediato, de lo natural, y de conquista de lo universal. Así lo confirma en el prólogo a la *Fenomenología de espíritu*:

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una época nueva. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo.⁴¹

La modernidad, entonces, es una etapa decisiva para la vida del espíritu, el cual no es sino la esencia racional del mundo, mismo que, como conciencia –y la conciencia a su vez como pensamiento–, tiende a conocerse a sí mismo, realizar su ser en sí, en un largo devenir histórico. El autoconocimiento es una tendencia intrínseca del espíritu –del mismo modo que a la bellota le es inherente llegar a ser roble y al embrión humano llegar a ser hombre–, pero para que tenga lugar ese saber de sí, el espíritu requiere estar en contacto con lo exterior, es decir, experimentar y conocer el mundo, de ahí la importancia del subtítulo de la *Fenomenología del espíritu: la ciencia de la experiencia de la conciencia*. La conciencia en tanto que pensamiento, se despliega progresivamente en sus distintas figuras –certeza sensible, entendimiento, autoconciencia, razón, religión, saber absoluto– a partir de su

⁴¹ Hegel, G.W.F. **Fenomenología del espíritu**. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1987, p.12.

relación con los objetos del mundo; sobre esos objetos actúa, en ellos se afirma, en ellos se niega y en ellos se trasciende. Se trata entonces, de un proceso ascendente, de transformación dialéctica, análogo a las etapas evolutivas de todos los seres vivientes. En ese proceso, las fases antiguas se conservan en las nuevas, y lo negativo cumple en ello una función central. Lo negativo es la crisis, el desgarramiento que tiene lugar cuando la conciencia capta a su objeto del mundo como no-verdadero y se capta a sí misma como no- verdadera. Pero, a pesar de la pérdida de certezas sobre el mundo y sobre sí, el espíritu, la conciencia, sigue su curso: “*En tanto que avanza a su verdadera existencia, la conciencia alcanzará un punto en el que se despojará de su apariencia y cesará de ser afectada por un elemento extraño (...) en el que la apariencia se hace igual a la esencia.*”⁴² El fin último del devenir dialéctico del espíritu es la identidad entre conciencia y mundo, la reconciliación entre sujeto y objeto. Éste es el saber absoluto prometido por la *Neuzeit*.

El proceso de *formación* de la conciencia que Hegel describe en la **Fenomenología del espíritu**, es el modelo desde el cual interpreta la historia en tanto que historia universal. En el devenir histórico, el espíritu trasciende su existencia inmediata, natural e instintiva, y conquista paulatinamente su ser en sí, su libertad. El reino de la necesidad es superado por el reino de la libertad, pues “el mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es. Esto lo lleva a cabo en la historia universal, produciéndose en forma determinadas, que son los pueblos de la historia universal”⁴³

Así, el espíritu, ahora como espíritu del pueblo (*Volkgeist*),⁴⁴ se realiza paulatinamente en un proceso histórico que comprende a las civilizaciones de oriente y occidente: La India,

⁴² Hegel. **Fenomenología...**, p. 72.

⁴³ Hegel, G.W.F. **Lecciones...**, p.59.

⁴⁴ “El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general”. Hegel. **Lecciones...**, p. 67.

China, Persia, Egipto, el mundo griego, el Imperio romano, los estados germánicos europeos de la Edad Media y la Modernidad. A partir de la metáfora astronómica del curso del sol –el cual inicia su trayecto en Oriente y lo culmina en Occidente- Hegel interpreta el proceso progresivo del espíritu en la historia: el espíritu, cuya esencia es la libertad que se realiza como razón, despierta en oriente y se desarrolla y alcanzan su etapa más destacada en Occidente. Y no hay que olvidar que se trata de un progreso que sólo compromete a los pueblos históricos, es decir, a aquellas civilizaciones en las que, más o menos superadas las determinaciones de la naturaleza, se cultiva un cierto nivel de autoconciencia a través de la creación de sus formas e instituciones culturales y políticas: la religión, la moral, arte, religión, filosofía, técnica, las constituciones, y muy especialmente, el Estado. El Estado, para Hegel, representa la manifestación de Dios en el mundo histórico. En ese sentido, la historia universal, como historia del desenvolvimiento del espíritu en el mundo, es, en última instancia, una historia articulada por lo político y la política, es decir, tanto por la capacidad humana de organizar la sociedad a partir del dominio de lo natural, como por las instituciones políticas que hacen posible la organización de las cuestiones públicas. Ya en su momento Kant había delineado un proyecto especulativo-metafísico de legitimidad histórica para el Estado moderno, un proyecto, por cierto, sólo relativamente confiado en el progreso de la razón en la historia y en el plan oculto de una “Naturaleza” que no produce nada sin sentido y función, y que por ello se ocupa de que en todos los seres se cumplan plenamente aquellas disposiciones que les son inherentes, como es el caso de la razón en el hombre. Así, aunque la filosofía de la historia de Hegel parezca no ser del todo opuesta a la filosofía de la historia de Kant (especialmente en textos como *La idea de una historia universal en clave*

cosmopolita)⁴⁵, existe, no obstante una clara postura romántica –aunque Hegel no sea propiamente un pensador romántico- que diferencia el pensamiento del primero del pensamiento ilustrado del segundo.

Sólo en el Estado tiene el hombre una existencia racional (...) El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en este tiene su esencia (...) Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado, designamos habitualmente sólo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí se toma el Estado en un sentido más amplio, tal como usamos la expresión de reino, cuando designamos la manifestación de lo espiritual. Concebimos, pues, un pueblo como un individuo espiritual (...) Lo universal que se destaca y se hace consciente en el estado, la forma bajo la cual se produce todo cuanto existe, eso es lo que constituye la cultura de una nación. Pero el contenido que recibe esta forma de universalidad y que está encerrada en la realidad concreta del Estado, es el espíritu mismo del pueblo. El estado se halla animado por este espíritu, en todos sus asuntos particulares: guerras, instituciones, etc.⁴⁶

La forma moderna, kantiana o hegeliana, de pensar filosóficamente la historia como un escenario, un *teatro del mundo*, en el que la totalidad de los acontecimientos, más allá de su apariencia absurda y contingente, son resultado de un plan trascendente o de la realización paulatina y progresiva de una esencia racional –progreso que, además, asegura un futuro promisorio para la humanidad- marcará esa línea intelectual en la que *el espíritu de utopía* de la modernidad terminará por transformarse en ideología, en la ideología del progreso y del Estado. Así, el anhelo humanista de que los *nuevos tiempos* –anhelo expresado en el concepto de *Bildung*- fuesen la base para el desarrollo de un hombre universal, pierde su sentido ético y espiritual en el momento en que predomina una interpretación filosófica-política de la historia como historia universal. Esta es la razón por la cual pensadores como

⁴⁵ Kant, Emmanuel. **Idea de una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia**. Editorial Tecnos. España, 1987.

⁴⁶ Hegel. **Lecciones...** pp. 101-103.

Karl Löwith y Reinhart Koselleck, han visto en las filosofías de la historia de Hegel y Kant no otra cosa que una secularización, marcadamente política, de las doctrinas judías y cristianas de la salvación, en las que el reino del *espíritu santo*, o el plan de la providencia, se transforman en el dominio del Estado y su destino histórico.⁴⁷

En general, las filosofías modernas de la historia universal reinterpretan políticamente las concepciones judeo-cristianas sobre las experiencias del mal, del sufrimiento, de la muerte y el sentido de la vida. Recordemos que para el judeocristianismo, la historia comienza con la llegada del pecado y la culpa al mundo, y con ellas, la muerte, la enfermedad, el trabajo y la sexualidad vergonzante. Así, la historia es concebida como un trama moral en la que se profetiza y se espera, como fin último, la cancelación de la mancha y del pecado original, el triunfo sobre el dolor y la muerte, esto es, la salvación.

No obstante, las filosofías modernas de la historia, o lo que es lo mismo, las doctrinas del progreso y el Estado, las doctrinas del perfeccionamiento científico, técnico, económico, moral y político de los seres humanos, tuvieron un detractor excepcional: Arthur Schopenhauer. El punto de partida del proyecto filosófico de Schopenhauer es *la diferencia ontológica* que bajo distintas denominaciones ha sido reelaborada a lo largo de la historia del pensamiento occidental, y también, aunque sin pasar por alto sus respectivas diferencias, en las sabidurías místico-estéticas de Oriente. Se trata de la diferencia entre aquello que es esencial a la cosa y la forma en la que la cosa aparece a la mirada de los hombres, es decir, se trata, por una parte, del fundamento de todo cuanto es (la idea, lo eterno, el ser, la “verdadera realidad”), y por otra, de sus manifestaciones (las apariencias, los fenómenos, el tiempo, “el velo de maya”, la “vacuidad”). En términos kantianos, se trata de la diferencia

⁴⁷ Löwith, Karl. **El sentido de la historia**. Editorial Aguilar. España, 1956; y Koselleck, Reinhart **Futuro...**

entre el noúmeno y el fenómeno, aunque en Schopenhauer esa diferencia se nombra, en tanto fenómeno, Representación, y en tanto que cosa en sí, Voluntad.

El mundo como Representación es el mundo de los fenómenos en tanto objetivaciones de la Voluntad y objetos de conocimiento del sujeto que los percibe y piensa bajo las determinaciones trascendentales del principio de razón: el tiempo, el espacio y la causalidad.

No hay otra verdad más cierta, más independiente ni que necesite menos pruebas que la de que todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación (...) El mundo como representación sometido al principio de razón.⁴⁸

El mundo como Voluntad alude al principio esencial y atemporal que se objetiva en la totalidad de los fenómenos del mundo, tanto en la naturaleza orgánica como en la naturaleza inorgánica, tanto en la historia de los hombres como en las formas y devenir del universo.

(...) una reflexión sostenida le convencerá de que la fuerza que palpita en la planta y los vegetales, y aun la que da cohesión al cristal, la que hace girar a la aguja magnética hacia el polo Norte, aquella que brota al contacto de metales heterogéneos, la que se revela en las afinidades de los átomos como fuerza de atracción y repulsión, de unión y de separación y hasta, en último término, la pesantez que tan poderosa se manifiesta en toda clase de materia, que atrae la piedra hacia la tierra y la tierra hacia el sol, todas estas cosas que sólo son diferentes en cuanto fenómenos pero que esencialmente son lo mismo...., Voluntad.⁴⁹

Desde Aristóteles, la filosofía occidental había identificado la esencia del mundo con lo máximamente real, y a su vez, lo máximamente real había sido identificado con el bien, con el *summum bonum*; de tal manera que de la cosa en sí terminaban derivando los preceptos morales y los modelos de sentido de la vida y la historia.⁵⁰ Pero para Schopenhauer, no hay

⁴⁸ Schopenhauer, Arthur. **El mundo como voluntad y representación**. Editorial Biblioteca Nueva. Argentina, 1942, pp. 22, 25.

⁴⁹ Schopenhauer. **El mundo**..., pp. 115-116.

⁵⁰«A partir del gran discípulo de Platón, Aristóteles, el pensamiento europeo se había aferrado al postulado fundamental de que un ser cuanto más real, más efectivo, más firme, y eterno sea, mayor bondad y perfección poseerá –no conozco ningún dogma filosófico que haya tenido tanta validez como éste-: lo hombres habrían

tal identificación entre el ser, el máximo bien y el perfeccionamiento humano en la historia; por el contrario, el ser, la cosa en sí, la Voluntad, es irracional, y por lo tanto no le es inherente un *telos*, un fin moral y político, antes bien, la Voluntad –la cual puede ser conocida sólo a través de sus fenómenos- es un “impulso” ciego, inconsciente, es *voluntad de vivir* que se objetiva, en el caso de ser humano, en el cuerpo, y que hace sentir todo su peso en las determinaciones biológicas de la sexualidad y la muerte.

El instinto sexual es la esencia misma de la Voluntad de vivir, y por tanto, la concentración de la voluntad en general; por esto en el texto del primer volumen llamé a los órganos genitales el foco de la volición. El hombre es, por así decirlo, una concreción del instinto sexual; viene al mundo por un acto de cópula (...) y ésta es, finalmente, quien enlaza y perpetúa sus fenómenos.⁵¹

Los fenómenos de la Voluntad son siempre los mismos, y la historia de la especie parece confirmar la tesis de Schopenhauer: la muerte, la enfermedad, la decrepitud, el placer sexual y su caducidad, el anhelo malogrado de felicidad en el amor, la ambición de poder y reconocimiento, los sacrificios que conllevan la reproducción y el cuidado de la progenie, los sufrimientos que traen consigo los desengaños, la violencia, el desprecio, la humillación y, en fin, la maldad de unos contra otros. Tales fenómenos han definido, definen y definirán la existencia de los seres humanos, más allá de las lenguas, las épocas, los credos y las culturas. En suma: sufrimiento, egoísmo y maldad son las únicas certezas de nuestra condición histórica; la felicidad y la justicia son, en el mejor de los casos, una rara y engañosa excepción.

“Querer es esencialmente sufrir, como vivir es querer; toda vida es por esencia dolor (...) Cuanto más elevado es el ser, más sufre (...) La lucha del hombre no es más que una lucha por la existencia. Con la certidumbre de resultar vencido...

de atenerse a lo más real, al ente en sí; la filosofía sacaba de lo eterno el sentido y los preceptos para esta vida transitoria. ...; estar en consonancia con lo máximamente real, mejor y más poderoso, sólo podría traer el bien.” Horkheimer, Max. *La actualidad de Schopenhauer*. En **Sociológica**. Editorial Taurus. España, 1989, p.138.

⁵¹ Schopenhauer. **El mundo**..., p. 899.

La vida es una cacería incesante, donde los seres, unas veces cazadores y otras cazados, se disputan la piltrafa de una horrible presa. Es la historia natural del dolor, que se resume así: querer sin motivo, sufrir siempre, luchar de continuo, y después morir (...) Y así sucesivamente, por los siglos de los siglos, hasta que nuestro planeta se haga trizas.”⁵²

Las ideas de Schopenhauer sobre la invariabilidad de lo humano, están sostenidas en una notable sistematización de fuentes poéticas, mitológicas, teológicas, literarias, filosóficas y místicas, tanto de Oriente como de Occidente. De ese compendio de sabidurías de la vida, extrae una afirmación difícil de refutar, a pesar de su notorio pesimismo: no existe en la historia un plan providencial, tampoco una legalidad de la Naturaleza o leyes histórico-materiales que garanticen el progreso en tanto que perfeccionamiento moral y político de la especie humana. Las comunidades de destino, los pueblos, la libertad concebida como proyecto político del Estado, son, en sentido estricto, delirios y engaños.

La unidad de marcha en la existencia de la especie humana es una mera ficción. Además, así como en la naturaleza sólo la especie es real, siendo los géneros simples abstracciones, en la especie humana no hay realidad más que en los individuos y en la vida individual; los pueblos y la marcha de su existencia son meras abstracciones. Por último, estas construcciones históricas, guiadas por el más bajo optimismo, conducen siempre en definitiva a la concepción de un Estado floreciente, muy productivo, muy rico, con una constitución muy bien concertada, buenos tribunales y buena policía, multitud de fábricas e industrias. (...) El relato de la historia no es más que un largo ensueño, la pesadilla fastidiosa y desordenada de la humanidad. (...) Lo hegelianos piensan que todo va a llegar a ser de ahora en adelante. (...) Esto es lo que les lleva a conceder a la historia un puesto principal dentro de la filosofía y construirla sobre la hipótesis de un plan universal que lo dirige todo por el mejor camino para que realice por completo dicho plan y se convierta el mundo en un lugar de delicias, en un paraíso.”⁵³

El rechazo de Schopenhauer a la concepción judeocristiana de la historia y su secularización en la filosofía de la historia hegeliana y en toda concepción del progreso, se

⁵² Schopenhauer. **El mundo**..., p. 952.

⁵³ Schopenhauer. **El mundo**..., p. 837-838.

articula con su convicción de que la concepción griega de un tiempo histórico circular, o la imagen cosmogónica del eterno retorno de las concepciones místico-estéticas de Oriente, son más adecuadas para la comprensión de lo esencial de la historia y la existencia de los hombres. “El círculo es el símbolo de la naturaleza; el verdadero símbolo siempre y en todas partes, ya que representa el retorno y el retorno es la forma más general de la naturaleza.”⁵⁴ Asimismo, en el *gran teatro del mundo*, la historia, todo acontece según repeticiones. Por ello, Schopenhauer ve en la poesía un conocimiento superior al de la cultura histórica, pues el poeta capta lo siempre igual: “de la poesía cabe esperar lecciones más verdaderas que de la historia”⁵⁵, o de los filósofos de la historia, en especial de los hegelianos, pues “el gran tema de la poesía consiste en representar aquellas ideas que constituyen el más alto grado de objetivación de la Voluntad, es decir, describir al hombre en la serie sucesiva de sus pasiones y sus actos. (...) La historia nos revela una verdad particular, la poesía la verdad universal.”⁵⁶

⁵⁴ Schopenhauer. **El mundo**..., p. 867.

⁵⁵ Schopenhauer. **El mundo**..., p. 834.

⁵⁶ Schopenhauer. **El mundo**..., p. 231.

3. DISIMULTANEIDAD DE LO SIMULTÁNEO. *Modernidad, pre-modernidad, anti-modernidad.*

En el año de 1935, el filósofo alemán Ernst Bloch publicó un conjunto de ensayos titulado **Herencia de este tiempo** (*Erschaft dieser Zeit*). Se trata de una obra difícil de clasificar, y ello tanto por el estilo de su escritura como por la forma de interrogar y hacer hablar a su objeto, que en realidad son muchos objetos: el expresionismo, el surrealismo, Nietzsche, Wagner, la revolución comunista, el antisemitismo, la ideología nazi, la industria del ocio, la cotidianidad pequeñoburguesa, el kitsch, la vida de las urbes, el imaginario campesino. Es un texto que, al igual que otras obras filosóficas y literarias publicadas durante las cuatro primeras décadas del siglo XX, quiere descifrar y calibrar la crisis de la modernidad occidental, y para ello explora de un modo poco convencional sus fundamentos metafísicos y sus expresiones culturales y políticas.⁵⁷

El punto de partida de Ernst Bloch es la disimultaneidad de lo simultáneo (*die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*), un concepto cuyo significado alude a la permanencia histórica de formas y contenidos culturales, políticos y económicos procedentes de épocas antiguas; estructuras, obras, aspiraciones y proyectos que conservan un significado y que son reproducidos aún después de desaparecidos sus fundamentos materiales y políticos. Este significado no sólo se encuentra en el recuerdo de una época ya superada sino en su efecto inmediato, en la fijación de aspiraciones y sentimientos anacrónicos, por ejemplo: los campesinos y su apego romántico a la tierra frente al desarrollo técnico capitalista, o la

⁵⁷ Entre las obras que comparten una preocupación similar a la Bloch, se encuentran: **El malestar en la cultura** (1930), de Sigmund Freud; **Los últimos días de la humanidad** (1922), de Karl Kraus; **La decadencia de occidente** (1922), de Oswald Spengler; **La montaña mágica** (1924), de Thomas Mann; **Los sonámbulos** (1931-1932), de Hermann Broch; **El hombre sin atributos** (1930-1932), de Robert Musil; **Dialéctica de la ilustración** (1944), de Theodor Adorno y Max Horkheimer.

sentimentalidad del pequeñoburgués que añora “los viejos buenos tiempos” frente a la presente decadencia económica y la proletarización en las grandes urbes. De esa manera, junto a las formas arcaicas de producción y relación socioeconómicas, se encuentran pensamientos, sentimientos, símbolos y comportamientos que proceden de sociedades pre-modernas y pre-capitalistas.

La auténtica última fase del capitalismo ofrece, de un modo relativamente avanzado, el aspecto versátil de la distracción y la ambigua oscuridad de la embriaguez, en definitiva, reúne aspectos relativistas y arcaicos. Lo primero, el elemento de distracción, se halla en la desnuda, aparente y extremadamente brillante objetividad; lo segundo, el elemento de embriaguez, habita en las deterioradas y ambiguas figuras de los diversos tipos de montaje⁵⁸

En ese sentido, todo presente histórico se asemeja a un montaje expresionista en el que objetos espacial y temporalmente alejados, se aproximan y coexisten, mientras que otros, próximos en el tiempo y en el espacio, se alejan. La metáfora del montaje expresionista deja en claro que el antes, el ahora y el después (lo ya sido, lo que es, lo que aún no es), anteriormente organizados de modo lineal y homogéneo en la imagen histórica del progreso, forman un cuadro cultural en el que coexisten y se yuxtaponen distintas formas, estructuras y duraciones. Se trata, en última instancia, de una coexistencia entre lo moderno y lo antiguo, entre lo nuevo y lo tradicional, entre lo urbano y lo rural, entre la gran industria y la manufactura, entre la mentalidad y sentimentalidad modernas y la sentimentalidad y sensibilidad pre-modernas; coexistencia que, en términos políticos y económicos, es siempre conflictiva, especialmente en los momentos de crisis social.

“La vida, el alma, el inconsciente, la nación, la totalidad y semejantes anti-mecanismos no serían utilizables reaccionariamente al cien por cien, si la revolución no sólo quisiera, razonablemente, desenmascarar estas categorías sino

⁵⁸ Bloch, Ernst. **Erschaft dieser Zeit**. Citado y traducido por Infante Salmerón, Miguel. En *Antes, desde y para el exilio*. Revista ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura. España. 2009, p. 958.

también de un modo igualmente razonable, sobrepajar al antiguo poseedor de las mismas y hacerse dueña de ellas”⁵⁹

Así, un aspecto decisivo en la teoría de la disimultaneidad de lo simultáneo de Ernst Bloch, es el efecto político que trajo consigo el concepto dogmático de progreso sedimentado en la idea de historia de los comunistas, pues una visión degradada de la Ilustración impidió a los comunistas la correcta interpretación de la crisis global del capitalismo durante los años veinte y treinta del siglo XX; carecían de un concepto de herencia cultural y no tuvieron posibilidad de integrar en su proyecto al pasado, a la tradición y los anhelos de románticos y anti-modernos de las masas; cosa que sí hicieron los nacionalsocialistas. “Por eso, grandes masas de Alemania, sobre todo la juventud (como instancia fuertemente organizada y míticamente cohesionada) han llegado a ser nacionalsocialistas, porque el marxismo que las interpreta no las `entiende´.”⁶⁰

Es claro que de las sociedades tradicionales fragmentadas por el capitalismo, sobreviven restos míticos, símbolos y anhelos inconscientes que pueden intervenir como motivación en los procesos revolucionarios, sin embargo, la regla histórica indica que sólo la reacción sabe aprovechar ese pasado que existe de modo inconsciente en el presente.

Y también la vuelta al pasado tenía sus razones: no se puede negar que, a pesar de todo, las cosas eran muy diferentes para el antiguo artesano que para el obrero de la fábrica, por no hablar de los que trabajaban en los telares mecánicos e incluso en las cadenas de producción. Por ejemplo, antes había ideologías y canciones propias de los artesanos porque los artesanos todavía eran capaces de cantar, cosa que les resultaba mucho más difícil a los proletarios. Los nazis, sumidos en la no contemporaneidad, supieron aprovechar todo esto. A la línea de oposición proletaria y revolucionaria le ocurre justamente lo contrario; aquí el objetivo de la oposición es contemporáneo, va a la cabeza de su época. Pero cuando hablamos de la cabeza de la época, la relación con el pasado, que no se encuentra a la cabeza, sino que

⁵⁹ Bloch, Ernst. **Erschaft dieser Zeit**. Citado y traducido por Infante Salmerón, Miguel. En *Antes...*, p.956.

⁶⁰ Bloch, Ernst. **Erschaft dieser Zeit**. Citado por Zudeick, Peter. En **Ernst Bloch. Vida y obra**. Ediciones Alfonso el magnánimo. España, 1992, p.138.

es romántica por naturaleza, no puede explotarse y por lo tanto no puede encontrar un lenguaje y por lo mismo ningún destinatario. Por el contrario, los nazis apelaron al pasado: “aquellos sí que eran buenos tiempos, menudos tíos, aquellos sí que eran buenos hombres, capaces de actuar y no como esa basura de proletarios de Berlín”. Los socialdemócratas y más tarde, los comunistas se quedaron empantanados en medio del prosaísmo, la falta de imaginación y la pobreza de espíritu. No supieron escuchar el latido agitado de una época en la que el capitalismo tenía serios problemas y, en consecuencia, los nazis tuvieron la oportunidad de introducir una novedad: de pronto aparecieron los radicales de derecha.⁶¹

En los periodos de crisis social, predominan en el lenguaje las proyecciones e identificaciones mitológicas de las masas, lo cual es condición para su corrupción (del lenguaje y las proyecciones imaginarias) en la instrumentación que es propia de la cultura política. En el concepto romántico de patria, por ejemplo, que los Estados totalitarios utilizaron como bandera ideológica, está codificado el deseo de recuperación de una vida y propiedad estables, inalterables ante el caos y la migración provocadas por las continuas debacles económicas que requiere el capitalismo para desarrollarse. El acrecentamiento de los deseos colectivos e individuales de retorno al origen y de recuperación del pasado perdido, conducen al triunfo político del líder carismático, del conductor de masas que promete el regreso de los viejos buenos tiempos, incluso la ideología y la propaganda ligan metonímicamente al conductor de masas con la patria, la tierra, la familia, la propiedad y, en suma todo aquello que fundamente una identidad nacional, racial y religiosa. Así, en la Alemania del periodo de entreguerras, el deterioro político, económico y psicológico de las masas, fue condición de posibilidad para el triunfo del partido nacionalsocialista.

⁶¹ Bloch, Ernst. *Über Ungleichzeitigkeit, Provinz und Propaganda. Einer Gespräch mit Reiner Traub und Harold Wieser*, en: *Gespräche mit Ernst Bloch*. Citado por Frank, Manfred. En **El Dios venidero**. Ediciones del Serbal. España, 1994, pp.38-39.

Para Ernst Bloch, el concepto de *disimultaneidad de lo simultáneo* representó no sólo un esfuerzo por comprender la simbiosis conflictiva entre formas y contenidos culturales pre-modernos y modernos, también representó una advertencia sobre la pertinencia intelectual, artística y política, de reformular una revolución comunista a partir del “saqueo” del imaginario social pre-moderno para transformar así “los orígenes míticos en sueños reales, dionisiacos, revolucionarios.”⁶² Aquí se trata, entonces, de una consideración muy seria sobre la herencia cultural, pues la permanencia de las formas culturales no significa otra cosa que en ciertas creaciones humanas –no sólo en el arte, la ciencia, la religión, la técnica, la filosofía- existe un excedente de sentido en espera de ser descifrado y, de algún modo, realizado; es un plus utópico que las convierte en posibilidades que pueden realizarse en el futuro, y que por lo tanto, son en todo momento actuales, están en proceso de ser. Son creaciones que no se limitan a reflejar mecánicamente la realidad de su tiempo, sino que en ellas se expresa el deseo por trascender lo existente y anticipar posibilidades futuras para el hombre. “Todas las formas auténticas, precisamente aquel más que aumenta y es aumentado y que sobrepasa la suma de sus partes así como la de sí misma. Estas son, por tanto, tomadas singularmente, figuras de tensión, figuras de tendencia, figuras de ser en camino”.⁶³

En ese sentido, afirma Bloch, la formulación de lo decadente –presente en la cultura intelectual y artística de la primera mitad del siglo XX- no justifica el rechazo total de las formas culturales de una época, pues incluso en los periodos de *decadencia cultural* existen elementos “*áureos*”, o excedente cultural, que rescatar; en todo momento histórico existen formas que son dialécticamente aprovechables para lo humano. “«Lo aún-no-pasado, por no

⁶² Bloch.; Ernst. *Erschaft dieser Zeit*. Citado por Zudeick en **Ernst...**, p.138.

⁶³ Bloch, Ernst. *Proceso y estructura*. En Goldman, Lucien (Compilador). **Génesis y Estructura**. Editorial Proteo. Argentina, 1975, pp.34-35.

haber sido aún del todo» dice Ernst Bloch, rebasa en tanto que «contenido utópico», las fronteras del presente y por eso mismo «sigue siendo subversivo».⁶⁴

Este fenómeno –el excedente cultural- nos sale al paso en la época clásica de una sociedad de manera más rica que en su época revolucionaria, en la que, desde luego, el ímpetu utópico inmediato contra lo existente y más allá de lo existente, es más intenso. Y las floraciones del arte, de la ciencia, de la filosofía designan siempre algo más que la conciencia falsa, más bien, pueden ser independizadas de su primer suelo histórico social, porque ellas mismas en su esencia, no están vinculadas a él (...) Y es justamente este excedente el que constituye y mantiene el substrato de la herencia cultural, representando aquella alborada que se contiene no sólo en los tiempos primeros, sino también, y con mayor altura, en el pleno día de la sociedad, e incluso, a trechos, en la penumbra de su ocaso (...) Todo proyecto y toda construcción llevados hasta los límites de la perfección, roza ya la utopía.⁶⁵

Es importante señalar que la teoría de la disimultaneidad de simultáneo y el problema de la herencia cultural, convergen en muchos momentos con el sentido, o los sentidos, de las metáforas y alegorías que Walter Benjamin elabora en relación a la crítica del concepto de historia moderna. La imagen del *Ángelus Novus* de la tesis IX de su texto *Sobre el concepto de historia*, recrea el mismo estado de catástrofe cultural que intentó comprender Ernst Bloch.

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.⁶⁶

⁶⁴ Frank, Manfred. **El dios venidero**. Ediciones del Serbal. España, 1994, p. 45.

⁶⁵ Bloch, Ernst. **El principio esperanza**. Tomo I. Editorial Aguilar. España, 1977, pp. 114, 146.

⁶⁶ Benjamin, W. *Sobre el concepto de historia*. En **Tesis...**, p.24.

A la mirada histórica no sólo le concierne la recopilación historicista de datos, existe también un empatía con los muertos, con los vencidos de todos los tiempos, que hace necesaria la articulación entre ética y memoria; al ángel de la historia le es propio el compromiso con ese pasado que no tuvo oportunidad en su momento, por eso ve en la sucesión de catástrofes los desechos y ruinas que “hablan” de un anhelo de justicia nunca cumplido. El ángel quiere salvar el pasado, pero el viento del progreso es poderoso y el ángel fracasa en su tentativa redentora, lo que no hace sino confirmar el anhelo de justicia de los vencidos. Tal anhelo, su vigencia en el presente y en el futuro, resquebraja el optimismo de una aceleración del tiempo histórico, una idea que proviene, en una de sus últimas versiones, del efecto desatado por la Revolución Francesa y la Revolución Industrial.

El *novum* como axioma temporal de la imagen moderna del tiempo histórico cerró toda posibilidad para que en la experiencia y en la historia se reconociera la existencia de formas y fenómenos sociales de épocas pasadas, tan vivos y actuales como entonces. Sin embargo, afirma Benjamin, existe un “secreto compromiso de encuentro entre las generaciones que fueron y la nuestra”, pues una “débil chispa mesiánica” puede realizar lo que quedó encapsulado en el tiempo y, como si tratara de un “salto de tigre”, hacer que el pasado se apodere del presente y del futuro en el “instante-ahora”.

El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. (...) un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho a dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente.⁶⁷

“Débil chispa mesiánica”, “secreto compromiso de encuentro”, “ángel de la historia”, “salto de tigre del pasado”, “tiempo ahora”, son algunas de las metáforas teológicas con las que

⁶⁷ Benjamin, W. *Sobre el concepto de historia*. En *Tesis...*, p. 19.

Benjamin intenta superar la concepción “homogénea y vacía” del pasado, propia de una época, la modernidad, cuya mirada histórica se encuentra quintaesenciada en el historicismo. Su crítica, entonces, va dirigida contra a los radicales de derecha y al fracaso de la posibilidad de una revolución comunista en Europa, un fracaso imputable a la pobreza de imaginación histórica, teológica y dialéctica, de los propios comunistas. La regla histórica confirma que la vuelta hacia atrás, la recuperación del pasado en el presente, se encuentra siempre en peligro, el peligro de no poder arrancar el anhelo de justicia de los vencidos a la instrumentación de las clases dominantes. Los vencidos son, para los vencedores, el gran botín cultural.

(...) el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. (...) Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en **aquel** historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.⁶⁸

Otro planteamiento teórico sobre la disimultaneidad de lo simultáneo, en este caso circunscrito al proyecto académico de una historia conceptual, tiene lugar en la obra de Reinhart Koselleck, quien investiga las modificaciones en el uso y significado de los conceptos. Los conceptos son expresiones de tendencias culturales, conflictos políticos y experiencias sociales de una época, por ello, investigar las transformaciones históricas en el lenguaje -las cuales son siempre transformaciones de larga duración- es también investigar en la trama de procesos y experiencias sociales, mismas que se hallan sedimentadas en los sentidos de los conceptos y relacionadas a las distintas épocas de su enunciación. En toda

⁶⁸ Benjamin, W. *Sobre el concepto de historia*. En **Tesis...**, pp.21-22.

investigación sobre el lenguaje, en este caso la dimensión histórica y social de los conceptos, lo sincrónico siempre supone una dimensión diacrónica en la que las palabras trascienden su contexto originario.

La historia conceptual es en primer lugar un método especializado para la crítica de fuentes, que se atiene al uso de los términos relevantes social y políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tienen un contenido social y político. (...) Tal procedimiento se encuentra con la exigencia previa de traducir los significados pasados de las palabras a nuestra comprensión actual. Toda historia conceptual o de las palabras procede, desde la fijación de significados pasados, a establecer esos significados en nosotros. (...) El análisis sincrónico del pasado se completa diacrónicamente. Al liberar a los conceptos (...) de su contexto situacional y al seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos, los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto.⁶⁹

Si los conceptos forman redes discursivas de contenido social y político que trascienden las épocas, entonces, plantea Koselleck, es necesaria una teoría de los tiempos históricos que de razón tanto las continuidades como las rupturas de los fenómenos lingüístico-sociales. Por ejemplo, si consideramos uno de los conceptos que con mayor claridad definen el vocabulario político y social de la modernidad, el concepto de Revolución, encontramos que en él están codificadas no sólo las experiencias y expectativas de la Revolución francesa, sino toda una diversidad de experiencias y expectativas que abarcan buena parte de la modernidad. En 1543 Copérnico dio a conocer su obra sobre los movimientos de los cuerpos celestes, *De revolutibus orbium celestium*, desde entonces el concepto de revolución se inscribe en un complejo proceso histórico de enunciación y transformación de las experiencias, un proceso que comprende sus usos en la astronomía y, posteriormente, la historiografía, la teoría política y el conocimiento científico. Revolución, en su origen, designa el círculo que recorre un cuerpo celeste; ello expresa la certeza del movimiento cíclico de los planetas, pero tal

⁶⁹ Koselleck. **Futuro...**, pp. 112 y 123.

certeza no podía permanecer ajena al peso que aún tenía el hermetismo astrológico y su convicción de que las estrellas determinan la vida de los hombres, lo cual derivó -durante los siglos XVI y XVII- en la teoría de que también en la sociedad existe una recurrencia temporal, pues “lo de abajo es igual a lo de arriba, y lo de arriba a lo de abajo”⁷⁰, tal y como se enuncia en la *Tabla esmeralda*, y como de algún modo también fue planteado por Aristóteles y Polibio: la formas de gobierno se alternan y se suceden cíclicamente, al igual que los ciclos naturales.

La experiencia histórica quedaba incrustada en sus datos previos y, al igual que las estaciones son siempre iguales en su cambio, los hombres, como seres políticos, permanecían ligados a una transformación que no producía nada nuevo bajo el sol. (...) al terminar la gran revolución inglesa de 1640 a 1646, Hobbes describió los veinte años pasados: *I have seen in this revolution a circular motion.*⁷¹

Para el siglo XVII, la revolución social –aún atada a su sentido astronómico y al determinismo astrológico- indicaba la restauración del derecho y las instituciones políticas del pasado, de modo que las sociedades parecían encerradas en la repetición de los modelos antiguos. Posteriormente, el concepto se aplicó a acontecimientos de largo plazo y a sucesos políticos coyunturales, es decir, nuevos “*espacios de experiencia*” y nuevos “*horizontes de expectativa*”. En esos espacios y en esos horizontes, estaba en juego la posibilidad del cambio de las condiciones sociales y económicas, de lo nuevo, que es lo propio de un proceso histórico irreversible, es decir, lo que en la jerga ideológica suele denominarse progreso y emancipación social.

Sin duda fueron los acontecimientos políticos de 1789, el año de la Revolución francesa, los que ampliaron el sentido del concepto de revolución al asociarlo plenamente al

⁷⁰ La tabla esmeralda, citado por Roob, Alexander. En **Alquimia y mística**. Editorial Taschen. España-Alemania, 2006, p. 8.

⁷¹ Koselleck. **Futuro...**, pp. 70-71.

espíritu de utopía de la modernidad, a las posibilidades ético-universalistas inspiradas por los desarrollos del conocimiento histórico, el conocimiento científico de la naturaleza y la innovación tecnológica.

Así entonces, un concepto, en tanto cristalización de experiencias y expectativas históricas, puede ampliar sus significados, y su estudio requiere una teoría de las temporalidades históricas, más concretamente, una teoría de las continuidades y rupturas relativas a los diversos niveles de la realidad social. Sin embargo, en la historiografía, Koselleck no es el precursor de los estudios sobre las continuidades y las rupturas históricas; el mérito corresponde a Fernand Braudel, quien acuñó la noción de *larga duración*⁷² con el propósito de conceptualizar las distintas duraciones que coexisten en un presente determinado, y establecer con ello parámetros metodológicos de investigaciones históricas, como las realizadas por Ernst Robert Curtius, cuyo objeto son los temas literarios que, desde el siglo XIII al XIX, inspiraron a las elites intelectuales europeas; o las investigaciones de Lucien Febvre sobre la permanencia de las estructuras mentales que hicieron posible la cultura intelectual francesa antes y después de Rabelais; o los trabajos de Pierre Francastel sobre la permanencia de los modelos de creación artística en la historia de Occidente. Estos estudios son precursores de la investigación sobre la permanencia histórica de imaginarios sociales como la muerte, la locura, el infierno, el cuerpo humano, el cielo, el purgatorio, etc.

A partir de la investigación histórica de conceptos, Koselleck desarrolla un modelo interpretativo de los tiempos históricos para diferenciar las duraciones que son inherentes a los fenómenos y estructuras económicas, políticas y culturales de una época. Elige una metáfora geológica, *los estratos del tiempo*, para articular tanto el modelo lineal de tiempo

⁷² Braudel, Fernand. **Historia y Ciencias Sociales**. Editorial. Alianza. España, 1985.

histórico, como el modelo de temporalidad cíclica, pues los fenómenos y las estructuras sociales remiten a ambas esferas de experiencia y velocidades del acontecer.⁷³

Aquí aparece aquel fenómeno que hace de la historia algo tan interesante: no solamente los acontecimientos repentinos y únicos llevan a cabo modificaciones; también las estructuras de larga duración –que parecen estáticas pero que también cambian- posibilitan las modificaciones. La ganancia de una teoría de los estratos del tiempo consiste por tanto en poder medir distintas velocidades, aceleraciones o demoras, y hacer así visibles distintos modos de cambio que ponen de manifiesto una gran complejidad temporal.⁷⁴

Son tres los estratos del tiempo histórico; el primer estrato está relacionado con experiencias de ruptura, con acontecimientos novedosos e irreversibles como es el caso de los descubrimientos científicos, las invenciones técnicas, las crisis económicas y las coyunturas políticas. Estas experiencias únicas son de corta duración, no obstante su irrupción en la historia es resultado de estructuras de repetición de mediana o larga duración, pues “la unicidad es la mitad de la verdad, ya que toda historia descansa sobre estructuras de repetición”⁷⁵, lo cual quiere decir que el *retorno de lo mismo* es condición de posibilidad de lo novedoso y la ruptura, tal y como lo confirman fenómenos de mutación aún más lenta, como lo son el lenguaje, las leyes, la mitología, la religión o la moral. Estas realidades histórico-culturales, articuladas con fenómenos biológicos como la reproducción y la muerte, son, en sentido estricto, fenómenos de larga duración, pues su recurrencia trasciende la experiencia de individuos y generaciones, atraviesa siglos e incluso milenios con variaciones apenas perceptibles.

⁷³ “En griego historia significa inicialmente lo que en alemán denominamos experiencia. (...) Cuando hablemos en delante de estratos del tiempo, deberá pensarse también en los hallazgos de la experiencia, descifrados analíticamente en tres estratos.” Koselleck, Reinhart. **Los estratos del tiempo**. Editorial Paidós. España, 2001, p.36.

⁷⁴ Koselleck. **Los estratos**..., p.38.

⁷⁵ Koselleck. **Los estratos**..., p. 37.

4. LA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA DE LAS PERMANENCIAS CULTURALES

La metafísica de la Voluntad de Arthur Schopenhauer, la teoría de la disimultaneidad de lo simultáneo y de la herencia cultural de Ernst Bloch, la idea del tiempo mesiánico de Walter Benjamin y la teoría de los estratos de tiempo de Reinhart Koselleck, pese a sus notorias diferencias discursivas, coinciden en la crítica a la imagen moderna del tiempo y de la historia. Cada uno de ellos sostiene que lo verdaderamente significativo para individuos y sociedades, subyace en las permanencias, en las formas, contenidos y estructuras culturales que se repiten con variaciones mínimas y sobreviven, en distintas densidades, a los cambios y a las épocas.

Conviene ahora dirigir nuestras reflexiones hacia un tipo de investigación sobre el individuo, la cultura y la historia, que nos ofrece claves interpretativas de lo que podríamos denominar *condiciones psíquicas de posibilidad* de la mitología, la religión, la religiosidad y otras formas culturales, en sí disimultáneas y de larga duración histórica.

4.1. Sigmund Freud. Lo Inconsciente y el retorno de lo reprimido.

El psicoanálisis está indisolublemente ligado al nombre de su fundador, Sigmund Freud, y al método terapéutico que éste desarrolló para el tratamiento del sufrimiento neurótico, y si bien es cierto que la intervención clínica –como interpretación de la estructura y dinámica del psiquismo- fue, y sigue siendo, el punto de partida del descubrimiento del Inconsciente, también es verdad que Freud amplió el campo de investigación del psicoanálisis al orientarlo a la interpretación de la cultura.

Al investigar los procesos psíquicos y las funciones mentales, el psicoanálisis se ajusta a un método particular, cuya aplicación en modo alguno está limitada al campo de las funciones psíquicas patológicas, sino que también concierne a la

resolución de problemas artísticos, filosóficos, o religiosos, suministrando en tal sentido múltiples enfoques nuevos y revelaciones de importancia para la historia de la literatura, la mitología, la historia de las culturas y la filosofía de las religiones.⁷⁶

Para comprender las razones que hicieron posible la transición de la investigación psicoanalítica de lo Inconsciente tal y como deviene a nivel individual, a los procesos inconscientes que son inherentes a la creación y reproducción de formas culturales y de estructuras de comportamiento social, es necesario no pasar por alto el significado crítico que tiene el descubrimiento del Inconsciente frente a los ideales que son propios de la modernidad. Sigmund Freud no tuvo ninguna duda en colocar en el mismo orden de importancia, las repercusiones del descubrimiento del Inconsciente con la herida a la idealización de lo humano provocada, en sus respectivos momentos, por la teoría heliocéntrica de Copérnico y la teoría de la evolución de las especies de Darwin y Wallace.

(...) al poner de relieve lo inconsciente dentro de la vida del alma, hemos convocado al más maligno de los espíritus de la crítica en contra del psicoanálisis. No se maravillen ustedes, y tampoco crean que la resistencia contra nosotros se afianza sólo en la razonable dificultad de lo inconsciente o en la relativa inaccesibilidad de las experiencias que lo demuestran. Yo opino que viene de algo más hondo. En el curso de los tiempos, la humanidad ha debido soportar de parte de la ciencia dos graves afrentas a su ingenuo amor propio. La primera, cuando se enteró de que nuestra tierra no era el centro del universo, sino una ínfima partícula dentro de un sistema cósmico apenas imaginable en su grandeza. Para nosotros, esa afrenta se asocia al nombre de Copérnico, aunque ya la ciencia alejandrina había proclamado algo semejante. La segunda cuando la investigación biológica redujo a la nada el supuesto privilegio que se había conferido al hombre en la Creación, demostrando que provenía del reino animal y poseía una inderogable naturaleza animal. Esta subversión se ha consumado en nuestros días bajo la influencia de Darwin, Wallace y sus predecesores. Una tercera y más sensible afrenta, empero, está destinada a experimentar hoy la manía humana de grandeza por obra de la investigación psicológica; esta pretende demostrarle al yo que ni siquiera es el amo en su propia casa, sino que

⁷⁶ Freud, Sigmund. *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad?* En **Obras completas**. Tomo XVII. Editorial Amorroutu. Argentina, 1999, p. 175.

depende de unas mezquinas noticias sobre lo que ocurre inconscientemente en su alma.⁷⁷

El psicoanálisis, así concebido, contradice las afirmaciones filosófico-modernas sobre el hombre como un ente de razón, y a la razón como principio suficiente y fundamento del mundo. El hombre que *se vale de su propia razón sin necesidad de otro*⁷⁸ es un sujeto libre, constructor y transformador del mundo natural y del mundo social,⁷⁹ capaz de dominar lo irracional que le es constitutivo, su naturaleza interior y la naturaleza externa, y asimismo, controlar la incertidumbre de la historia. Ante esa imagen optimista del hombre dueño de sí y del mundo, Sigmund Freud descubrió en lo intrapsíquico lo que desde la antigüedad han planteado –a través de símbolos y alegorías- las tradiciones religiosas, místicas y literarias de oriente y occidente, a propósito del lugar de las pasiones y de lo trascendente en el curso de los asuntos humanos. A ese conocimiento sapiencial sobre las posibilidades de experiencia, Freud le dio una precisión psicológica moderna, pues lo inconsciente es un modo de ser de nuestra interioridad, un modo de ser de lo intrapsíquico contra lo que poco o nada puede el trabajo de la razón; se trata de sentimientos, deseos, fantasías, impulsos que están en permanente conflicto con aquello que “quiere” la conciencia. No somos tan autónomos como comúnmente creemos, y la razón, aunque relevante en la historia de la autoconservación de la especie, comprende tan sólo una parte de los procesos psíquicos.

⁷⁷ Freud, Sigmund. *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*. En **Obras completas**. Tomo XV. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999, pp.260-261.

⁷⁸ Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* En **Idea de una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia**. Editorial Tecnos. España. 1987.

⁷⁹ "El hombre, entendido en la ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente, se otorga poderes para convertirse en dueño y señor del planeta". Heidegger, Martin. *La época de la imagen del mundo*. En **Caminos de bosque**. Editorial Alianza, Madrid, 1995, p.97.

Inconsciente⁸⁰ es, por una parte, un conjunto indeterminado de ideas, imágenes, conceptos y sentimientos ligados –como representaciones- a las pulsiones, y las pulsiones, de las que afirma Freud que son como *lo nouménico kantiano*,⁸¹ son una energía, análoga al instinto animal, que surge en las fronteras de lo psíquico y lo somático⁸². En el psiquismo, ciertas representaciones de las pulsiones son desalojadas de la percepción consciente debido a que sus contenidos resultan intolerables para la consciencia moral, por ello devienen inconscientes; tal es el trabajo de la represión, la cual también es inconsciente. La represión (*das Verdrängung*)⁸³ es el mecanismo psíquico que inhibe la aparición, en la consciencia, de representaciones y posibilidades de comportamiento vetadas para los ideales de la cultura y la conciencia moral del individuo (el *súper-yo* cultural y el *súper-yo* personal, respectivamente)⁸⁴. Por otra parte, y en estrecha relación con lo anterior, Inconsciente es un sistema psíquico constituido por esos contenidos reprimidos, mismos que, debido al *cuantum* de energía pulsional al que están vinculados, retornan compulsivamente a la conciencia y a la acción después de haber sido deformados por la censura, es decir, tras haber sido desplazados y condensados en forma de síntomas, de imágenes oníricas, recuerdo encubridores y otras formaciones psicopatológicas: “(...) podemos decir que el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace.”⁸⁵ En otro texto, lo plantea de la siguiente manera: “En la vida psíquica nada de lo una vez formado

⁸⁰ Freud, Sigmund. *Lo inconsciente*. En **Obras Completas**. Tomo XIV. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

⁸¹ Freud, Sigmund. *Pulsión y destinos de pulsión*. En **Obras Completas**. Tomo XIV. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

⁸² Freud, Sigmund. *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente*. En **Obras Completas**. Tomo XII. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999, p.68.

⁸³ Freud, Sigmund. *La represión*. En **Obras Completas**. Tomo XIV. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

⁸⁴ Freud, Sigmund. *El Yo y el Ello*. En **Obras Completas**. Tomo XIX. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

⁸⁵ Freud, Sigmund. *Recordar, repetir, reelaborar*. En **Obras completas**, Tomo XII. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999, p. 152.

puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables, como por ejemplo, mediante una regresión de suficiente profundidad.”⁸⁶

Freud llamó retorno de lo reprimido, o compulsión a la repetición, a la invasión, en el presente, de un fragmento deformado del pasado, un fragmento vivencial de carácter traumático. El trauma, la herida psíquica, es el tipo de experiencia más susceptible a la represión, es decir, al “olvido” (latencia), a la distorsión en el recuerdo y a la fijación inconsciente expresada como compulsión a la repetición.⁸⁷

Llamamos traumas a las impresiones precozmente vivenciadas y olvidadas más tarde, que, según dijimos, tienen tanta importancia en la etiología de la neurosis. (...) Nuestra investigación ha establecido que los denominados síntomas de una neurosis son consecuencia de determinadas vivencias e impresiones, que por eso mismo consideramos como traumas etiológicos. (...) Todos estos traumas corresponden a la temprana infancia hasta alrededor de los cinco años. (...) Por regla general, las vivencias respectivas son completamente olvidadas, permanecen inaccesibles al recuerdo.⁸⁸

Aquello que el sujeto no puede recordar y verbalizar, lo reproduce de modo un indirecto. Esto significa que lo reprimido retorna como fijación obsesiva, como fobia, como conversión somática, como realización alucinatoria de deseo en el sueño, como delirio, fantasías diurnas y otras tantas formaciones, o mejor dicho, simbolizaciones del inconsciente, pues para el psicoanálisis, toda expresión indirecta de un conflicto psíquico inconsciente es simbólica, como las afecciones corporales que son propias de la histeria.⁸⁹ Con justa razón,

⁸⁶ Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. **Obras completas**. Tomo III. Editorial Biblioteca Nueva. España, 1996, p. 3020.

⁸⁷ Freud, Sigmund. *Lo inconsciente, la fijación al trauma. Conferencias de introducción al psicoanálisis*. En **Obras Completas**. Tomo XV. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

⁸⁸ Freud, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. **Obras completas**. Tomo II. Editorial Biblioteca Nueva. España, 1996, pp. 3283, 3284.

⁸⁹ “Nuestras experiencias nos han mostrado que los síntomas más diferentes, tenidos por operaciones espontáneas, por así decir idiopáticas, de la histeria mantienen con el trauma ocasionador un nexo tan estricto como aquellos otros fenómenos más transparentes en este sentido. Hemos podido reconducir a unos tales traumas ocasionadores tanto neuralgias como anestias de la más diversa índole, y que a menudo databan de

Paul Ricoeur ha planteado que para Freud el sueño, al igual que el síntoma neurótico, es el lenguaje simbólico de lo reprimido, y en última instancia, el “modelo de todas las expresiones disfrazadas, sustituidas, ficticias del deseo humano”.⁹⁰ Como forma simbólica, o expresión indirecta de un conflicto psíquico, el sueño tiene sus análogos en la psicopatología cotidiana: el chiste, el acto fallido y el síntoma, pero también los tiene en el terreno de las formas culturales, que también son formas simbólicas, como es el caso del mito, el ritual religioso, el valor moral, el arte, etc.

En psicoanálisis, la posibilidad de comprensión de las formas, contenidos y estructuras culturales disimultáneas pasa, necesariamente, por la interpretación de los procesos inconscientes individuales. Lo descifrado en el psiquismo del individuo es aplicado, por analogía, a la cultura. No fue otro el procedimiento de Freud en su primera obra formalmente psicoanalítica: **La interpretación de los sueños**.⁹¹ Ahí, tras descubrir que los sueños poseen un sentido disimulado en símbolos –tal es el lenguaje del deseo inconsciente o su realización alucinatoria-, planteó la semejanza de la trama y función oníricas con los mitos, las ilusiones religiosas y las formas artísticas. En los sueños, lo mismo que en los mitos y las fantasías diurnas hay una verdad histórica oculta, disimulada en imágenes y símbolos, una codificación de las experiencias y conflictos que son propios del ser humano en sus relaciones con los

años atrás; también, contracturas y parálisis, ataques histéricos y convulsiones epileptoides que según todos los observadores eran epilepsias genuinas, *petit mal* y afecciones del tipo de los tics, vómitos permanentes y anorexia hasta llegar al rehusamiento de toda comida, las más diferentes perturbaciones de la visión, alucinaciones visuales recurrentes, etc. La desproporción entre los años que dura el síntoma histérico y su ocasionamiento único es la misma que estamos habituados a ver de una manera regular en la neurosis traumática; con harta frecuencia son sucesos de la infancia los que han producido para todos los años subsiguientes un fenómeno patológico más o menos grave.” Freud, Sigmund. *Estudios sobre la histeria*. En **Obras Completas**. Tomo II. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999, p. 30.

⁹⁰ Ricoeur, Paul. **Freud: una interpretación de la cultura**. Editorial Siglo XXI. México, 1999, p. 9.

⁹¹ Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. En **Obras Completas**. Tomos IV y V. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

otros y su propia interioridad: la sexualidad, la destructividad, la angustia, la culpa, el amor y la muerte se despliegan en el sueño en una multiplicidad de formas.

En la interpretación de sueños y sus análogos (mitos, rituales e imágenes religiosas y temas artísticos) Freud puso el acento en la simbolización de la etapa decisiva en la organización de la vida sexual y afectiva de todo ser humano: el complejo de Edipo, el cual no es sino un modelo de interpretación de una patrón recurrente en la vida intrapsíquica: la escenificación de las pulsiones sexuales y destructivas en la lucha inconsciente del hijo por la posesión del objeto de amor primario en un momento de su formación psicosexual en la que predomina la genitalidad, la bisexualidad y la ambivalencia de los afectos hacia los progenitores.⁹² Durante la etapa edípica, las duplas amor y odio, gratificación sexual y destrucción del objeto, angustia y manía, se proyectan en distintas intensidades, no sólo del hijo hacia sus progenitores, sino también de los progenitores hacia el hijo. El desenlace del drama tiene, para el hijo, tintes traumáticos -aunque con efectos adaptativos desiguales en el varón y en la mujer debido a las constelaciones imaginarias y simbólicas suscitadas por la diferencia anatómica genital-.⁹³ Tras la represión de los deseos y fantasías orientadas a la posesión del objeto de amor primario, se sobreviene, como regla ontogenética, un periodo de latencia sexual y un relativo olvido de la primera infancia, los cuales culminan la racionalización neurótica de la adolescencia y el retorno parcial de lo reprimido.

Para Freud, los distintos elementos y etapas que configuran el complejo de Edipo se repiten, simbolizados, en el contenido latente de los sueños, en las fantasías diurnas, en los

⁹² Freud, Sigmund. *El sepultamiento del complejo de Edipo*. En **Obras Completas**. Tomo XIX. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

⁹³ Freud, Sigmund. *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*. En **Obras Completas**. Tomo XIX. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

síntomas neuróticos, pero también en los mitos, las leyendas y el folclor de los pueblos.⁹⁴ En la vida e historia de las colectividades existen procesos análogos a lo que acontece a nivel intrapsíquico, o para decirlo en otros términos: la ontogenia repite, de algún modo, la filogenia.

Este pequeño apéndice al análisis de un paranoide (caso Schreber) resulta apto para mostrar cuán fundada es la tesis de Jung según la cual las potencias mitopoyéticas de la humanidad no han caducado, sino que todavía hoy producen, en la neurosis, lo mismo que en los más remotos tiempos..., y lo mismo sucede con la religión. Y opino que muy pronto llegará el tiempo en que se podrá ampliar una tesis que los psicoanalistas hemos formulado hace ya mucho, agregándoles a su contenido válido para el individuo, entendido ontogenéticamente, el complemento antropológico, de concepción filogenética. Hemos dicho: «En el sueño y en la neurosis reencontramos al niño, con las propiedades de sus modos de pensar y de su vida afectiva». Completaremos: «También hallamos al hombre *salvaje, primitivo*, tal y como él se nos muestra a la luz de la arqueología y de la etnología».⁹⁵

En este sentido, la primera investigación sistemática de Freud en la que aplica, por analogía, la interpretación psicoanalítica de los complejos de la psique individual a los procesos históricos y a la psicología social, fue *Tótem y Tabú*. En esa obra, apoyado en notables investigaciones antropológicas sobre la prohibición universal del incesto, el totemismo y la función social de la fiesta y el sacrificio, elabora una arriesgada construcción sobre las determinaciones psíquico-colectivas que hicieron posibles el tránsito de lo prehistórico a lo histórico.

Una metáfora sobre el probable comportamiento humano que hizo posible la consolidación de la civilización –un comportamiento que bien pudo extenderse durante muchos siglos y repetirse ininidad de veces- la expone Freud en forma de construcción metahistórica: en la prehistoria de las estructuras elementales de parentesco y organización

⁹⁴ Rank, Otto. *El mito del nacimiento del héroe*. Edit. Paidós. México, 1993.

⁹⁵ Freud. *Sobre un caso de paranoia...*, p. 76.

social, existió un proto-padre primordial, tiránico, amo y dueño de la horda, poseedor exclusivo de las hembras y organizador de la caza, odiado, temido y venerado a un tiempo por sus proto-hijos, los cuales terminaron por asesinarlo y devorarlo crudo. Tras el parricidio original -repetido durante miles de años, lo mismo que la disputa por la sucesión paterna-, tuvo lugar un pacto en el que los hijos establecieron las primeras normas morales y legales relacionadas con la sexualidad y la caza (la renuncia pulsional en tanto prohibición del incesto) y, temerosos de que el proto-padre pudiese retornar de la muerte y vengarse de sus asesinos, fundaron un ritual para recordarlo y venerarlo, asociándolo regularmente con algún animal de caza. Tal organización religiosa, moral y económica volvió más apto al grupo para enfrentar las presiones del entorno, asegurando con ello la autoconservación y el dominio de la naturaleza. Entre mayor es el control sobre las pulsiones, mayor es la capacidad de sometimiento de la naturaleza y de creación cultural; no otra cosa se representa en el sacrificio ritual: repetición simbólica del asesinato primordial, comida caníbal, renuncia pulsional, culto -basado en el temor y la culpa- al proto-padre bajo la forma de tótem, cohesión e institución social, violencia orientada al dominio de la naturaleza.

El psicoanálisis nos ha demostrado que el animal totémico es, en realidad, una sustitución del padre, hecho con el que se armoniza la contradicción de que estando prohibida su muerte en época normal se celebre como una fiesta su sacrificio y que después de matarlo se lamente y se llore su muerte. La actitud afectiva ambivalente, que aún hoy día caracteriza el complejo paterno en nuestros niños y perdura muchas veces en la vida adulta, se extendería, pues, también al animal totémico considerado como sustitución del padre. (...) Basándonos en la fiesta de la comida totémica, podemos dar a estas interrogantes la respuesta siguiente: Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente le hubiera sido imposible. (...) La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad, sería la reproducción del acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión.⁹⁶

⁹⁶ Freud, Sigmund. *Tótem y Tabú. Obras completas*. Tomo II. Editorial Biblioteca nueva. España, 1996, pp. 1837, 1838.

En esta misma línea de especulación metahistórica e interpretación psicoanalítica de la cultura, por analogía, está escrito *Moisés y la religión monoteísta*. Moisés, quien posiblemente fue, según Freud, un noble egipcio que tras la caída de Akhenatón y del culto al dios solar Atón, huyó con una tribu semita a la que eligió para hacer pervivir la religión monoteísta recién derribada, y que más tarde fue asesinado por los judíos, al tiempo que su doctrina solar, prohibitiva de la magia y la superstición, altamente espiritualizada, fue repudiada y más tarde sustituida por la religión de un dios volcánico, Javhé, bajo la influencia medianita en Kadesh y de un nuevo líder religioso que tomó el nombre del colérico guía y fundador asesinado. Tras la conquista de Cannán, a lo largo de varias generaciones, tuvo lugar una transacción en la que el dios volcánico Javhé perdió parte de sus características volcánicas y adquirió las características espirituales de Atón y, al mismo tiempo, el segundo Moisés, el hebreo, fue asimilado al primer Moisés, el egipcio. Así, tras un largo periodo de olvido y latencia, retornó la culpa por el asesinato del padre fundador y esto pasó a ser un componente esencial de la religiosidad judía. La fijación al asesinato primordial y la culpa reaparecerían simbólicamente una y otra vez en los textos y la historia del pueblo judío hasta la aparición de un excepcional agitador político, Saulo, un judío romano que más tarde se hizo llamar Pablo de Tarso, el cual captó todo ese sentimiento de culpabilidad y lo reelaboró en una nueva doctrina del sacrificio y la salvación, el cristianismo, ella misma una repetición, un retorno previo a la fundación del monoteísmo de Atón.

En cierto sentido la nueva religión representó una regresión cultural frente a la anterior, la judía, como suele suceder cuando nuevas masas humanas de nivel inferior irrumpen o son admitidas en culturas más antiguas. La religión cristiana no mantuvo el alto grado de espiritualización que había alcanzado el judaísmo. Ya no era ciertamente monoteísta, sino que incorporó numerosos ritos simbólicos de los pueblos circundantes, restableció la Gran

Diosa Madre y halló plazas, aunque subordinadas, para instalar a muchas deidades del politeísmo, con disfraces hartos transparentes.⁹⁷

Vemos así, que el interés de Freud por la interpretación de la cultura concierne directamente a la existencia de patrones culturales, repeticiones, retornos de lo reprimido, como los llama él, que de manera excepcional se expresan en las mitologías, los rituales y doctrinas religiosas, así como en sus derivaciones nacionales de identificación política. Tales repeticiones, mitificaciones e identificaciones son análogas a las formaciones simbólicas que son propios de lo intrapsíquico, y ello no solamente en relación de la ecuación represión-olvido-latencia-retorno parcial de lo reprimido que caracteriza al complejo de Edipo, sino también en relación con los procesos psíquicos que se desarrollan desde las primeras semanas y meses de la vida postnatal, pues como ya anteriormente lo consideramos, los parámetros convencionales de tiempo, mismos que suponen tanto la imagen progresiva de acontecimientos a partir de la división entre pasado, presente y futuro, así como la cuantificación del acaecer natural e histórico en unidades numéricas, no son aplicables al inconsciente, pues éste, ya sea individual o social, posee la cualidad de lo atemporal, desconoce nuestras medidas de tiempo racional; en él coexisten lo arcaico junto a lo contemporáneo, o para decirlo en otros términos: lo antiguo con lo moderno.

En el terreno psíquico la conservación de lo primitivo junto a lo evolucionado a que dio origen es tan frecuente, que sería ocioso demostrarla mediante ejemplos. Este fenómeno obedece casi siempre a una bifurcación del curso evolutivo: una parte cuantitativa de determinada actitud o de una tendencia pulsional se ha sustraído a toda modificación, mientras que el resto siguió la vía del desarrollo progresivo. Tocamos aquí el problema general de la conservación en lo psíquico, problema apenas elaborado hasta ahora, pero tan seductor e importante, que podemos concederle nuestra atención.⁹⁸

⁹⁷ Freud. *Moisés y...*, p. 3294.

⁹⁸ Freud. *El malestar en...* pág.3020.

Esta idea la expone Freud en su famoso texto *El malestar en la cultura*, a propósito de una discusión sobre la religión y la religiosidad con el literato Romain Rolland, aunque ya anteriormente, en el artículo *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*⁹⁹, había puesto al descubierto las semejanzas y diferencias entre lo psíquico individual y lo psíquico colectivo a través de la identidad y diferencia entre los rituales religiosos y los ceremoniales neuróticos. La neurosis obsesiva, planteó, representa una religión individual, y la religión, una neurosis colectiva. Ambas, neurosis y religión, son simbolizaciones cuyos significados ocultos remiten a conflictos inconscientes con la muerte y la sexualidad. Una analogía similar ya la había planteado anteriormente en relación a la simbolización inconsciente en el mito y el sueño: “*el sueño es la mitología del durmiente, y la mitología el sueño de los pueblos.*”¹⁰⁰

No obstante la importancia de la interpretación psicoanalítica de la cultura por analogía, Freud también planteó la existencia de relaciones causales –interpretaciones desde la *causalidad psíquica*- entre la génesis del psiquismo individual y la génesis y función de la religión y la religiosidad, pues consideró que ambas, en última instancia, no eran sino dramatizaciones y proyecciones, en un plano metafísico, de sensaciones, deseos, angustias y fantasías inconscientes surgidas en la más temprana infancia y relacionadas directamente con los padres. En dos obras fundamentales, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*, expuso tales interpretaciones causales en forma de dos hipótesis genético-psicológicas. En una primera hipótesis, Freud sostiene que el origen de la religiosidad, “el sentimiento oceánico”, se encuentra en una etapa muy temprana de la vida, en ella aún no estaban plenamente delimitadas las fronteras entre el Yo y el No-Yo, entre el mundo interno

⁹⁹ Freud, Sigmund. *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*. En **Obras Completas**. Tomo XII. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

¹⁰⁰ Ricoeur. **Freud: una interpretación**... pág. 9.

y el externo, y en la cual el lactante, inmerso en un universo de sensaciones placenteras y displacenteras, aún no sabe de las diferencias entre el afuera y el adentro, principalmente en relación al objeto de sus estímulos más intensos, la madre y su pecho nutricio. Pero el Yo posterior del individuo, nunca será una entidad psíquica sólida, antes bien, será una instancia psíquica que en no pocas circunstancias padecerá trastornos y, en una regresión lo suficientemente intensa, perderá sus límites ante el mundo externo e interno, como en la psicosis, el enamoramiento y la melancolía.

Nuestro actual sentido yoico no es, por consiguiente, más que el residuo de un sentimiento más amplio, aún de envergadura universal, que correspondía a una comunicación más íntima entre el yo y el mundo circundante. Si cabe aceptar que este sentido yoico primario subsiste en la vida anímica de muchos seres humanos, debe considerársele una especie de contraposición del sentimiento yoico del adulto. (...) De ésta suerte, los contenidos ideativos que le corresponden serían precisamente los de infinitud y comunión con el todo. (...) Pero ¿acaso tenemos el derecho de admitir esta supervivencia de lo primitivo junto a lo ulterior que de él se ha desarrollado?¹⁰¹

En la segunda hipótesis, íntimamente ligada con la primera, Freud plantea que la angustia originada en la experiencia infantil de desamparo paterno, sobrevive a nivel inconsciente como necesidad de un credo religioso, de una religión en la que pueda realizarse el deseo inconsciente de ser hijo de un padre todopoderoso, sabio y bueno, capaz de contrarrestar la omnipotencia del destino y de brindar cuidado y protección.

“En cuanto a las necesidades religiosas, considero irrefutable su derivación del desamparo infantil y la nostalgia por el padre que aquél suscita, tanto más que este sentimiento no se mantiene simplemente desde la infancia, sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino.”¹⁰²

En ambas hipótesis genético-psicológicas, Freud sostiene, como premisa fundamental, la atemporalidad de lo inconsciente y, en consecuencia, la pervivencia y coexistencia en lo

¹⁰¹ Freud. *El malestar en...*, p. 3020.

¹⁰² Freud. *El malestar en...*, p. 3022.

psíquico de lo arcaico con lo nuevo. Para explicitarse, recurre a la metáfora arquitectónica de la ciudad de Roma y los distintos estratos históricos que la componen: la Roma *quadrata*, la fase del *Septimontium*, la ciudad cercada por el muro de Servio Tulio, las transformaciones de la República y del Primer Imperio, el recinto que el emperador Aureliano rodeó de murallas, los restos de las edificaciones renacentista y las construcciones modernas. En apariencia, la Roma histórica bien podría ser una analogía de nuestro psiquismo, pues en él existen contenidos y representaciones del pasado que se niegan a desaparecer, sin embargo, lo arcaico y lo contemporáneo coexisten a tal grado en lo intrapsíquico, que la imagen arquitectónica resulta inadecuada, pues representar espacialmente la sucesión temporal supone una yuxtaposición que se contrapone con la realidad histórica de una ciudad que no acepta dos figuras en un mismo plano, “por consiguiente, debemos someternos a la comprobación de que sólo en el terreno psíquico es posible esta persistencia de todos los estadios previos, junto a la forma definitiva.”¹⁰³

En síntesis: las demandas de sentido, de cuidado, reconocimiento y protección, relacionadas con la necesidad de una religión, así como las experiencias religiosas relacionadas con *el sentimiento oceánico de totalidad* –como lo llamaba Romain Rolland–, deben su existencia a formaciones arcaicas del Yo. La religión sería resultado de la poderosa necesidad de amparo paterno; la religiosidad surgiría de una regresión al estado de indiferenciación arcaica entre el Yo y el mundo. Ahora bien, si en los afectos, anhelos, acciones y proyecciones del hombre adulto, interactúan y se confunden con los afectos, anhelos, acciones y proyecciones del niño, ¿podemos sostener una hipótesis análoga para la historia, en la que las formas culturales, contenidos ideológicos y estructuras económico-

¹⁰³ Freud. *El malestar en...*, p. 3022.

políticas modernas interactúen y se confundan con formas culturales, contenidos ideológicos y estructuras económico-políticas de épocas antiguas, incluso prehistóricas? Para Freud, la permanencia y disimultaneidad psíquicas r históricas son un hecho incontrovertible.

4.2 Carl Jung. Los arcaísmos de la psique.

Las investigaciones psicoanalíticas iniciadas por Freud en torno a la sobrevivencia de lo arcaico en la psique individual y en el psiquismo colectivo, fueron radicalizadas, pese a las divergencias políticas dentro del movimiento psicoanalítico, por Carl Gustav Jung, quien comenzó sus investigaciones sobre lo inconsciente en el tratamiento de pacientes esquizofrénicos,¹⁰⁴ a diferencia de Freud, que inició sus investigaciones con pacientes neuróticos. Si a la neurosis la definen conflictos inconscientes y sus correlativas afecciones anímicas, a la esquizofrenia la define un tipo de perturbación psíquica con la realidad a la que se le ha dado el nombre de escisión (*Spaltung*)¹⁰⁵; esto significa, más allá de la etiología y la multiplicidad de formas que puede adquirir la esquizofrenia, que su característica general es una ruptura sustantiva con la realidad y el predominio de producciones imaginarias de tipo delirante, mismas que pueden estar acompañadas de alucinaciones, incoherencias asociativas e incoherencias entre el pensamiento, la acción y los afectos.¹⁰⁶ Así mismo, cabe destacar que en la esquizofrenia, a diferencia de la neurosis, no predomina la represión y las afecciones patógenas resultantes del retorno de lo reprimido, sino un tipo de disgregación psíquica asociada al proceso primario, es decir, a una dinámica esencialmente inconsciente en el que las representaciones se encuentran ligadas a alucinaciones primitivas de satisfacción de deseo, tal y como sucede en el sueño.¹⁰⁷

El psicoanálisis, tanto la corriente desarrollada por Freud como la desarrollada por Jung incluyó a las esquizofrenias dentro de la noción de psicosis, puesto que esta noción posibilita

¹⁰⁴ Jung, Carl Gustav. *Sobre la psicología de la demencia praecox: un ensayo* (1907); *El contenido de las psicosis* (1908/1914); *Consideraciones recientes acerca de la esquizofrenia* (1956/1959). En **Psicogénesis de las enfermedades mentales. Obras completas**. Volumen 3. Editorial Trotta. España, 2012.

¹⁰⁵ Lapanche, J. Pontalis, J-B. **Diccionario de psicoanálisis**. Editorial Labor. España. 1987.

¹⁰⁶ Roheim, Geza. **Magia y esquizofrenia**. Editorial Paidós. España, 1982.

¹⁰⁷ Freud. *La interpretación...*

una comprensión no psiquiátricas de un conjunto de afecciones anímicas más o menos próximas en cuanto a estructura y dinámica psíquicas, como lo son la paranoia, la esquizofrenia, la melancolía y la manía.¹⁰⁸ Ahora bien, lo que resalta Jung de la psicosis, propiamente hablando, es que ésta posee un sentido, es decir, que las construcciones delirantes, las alucinaciones y fantasías esquizofrénicas tienen significados ocultos que es posible descifrar a través de la interpretación psicoanalítica, lo mismo que los sueños:

Recuerdo muy bien la paciente en cuya historia logré ver claro el trasfondo psicológico de la psicosis y principalmente de las “absurdas ideas fijas”. Comprendí en este caso por primera vez el lenguaje de los esquizofrénicos, hasta entonces tenido por absurdo. (...) Me resultó claro por primera vez que en la psicosis se oculta una psicología general de la personalidad, que aquí recae nuevamente en los viejos conflictos de la humanidad. Incluso en los pacientes que actúan de modo apático, estúpido e imbécil ocurren más cosas y más razonables de lo que parecen. En el fondo no descubrimos nada nuevo o desconocido en nuestros enfermos mentales, sino que hallamos el fondo de nuestra propia esencia. (...) Siempre me ha extrañado lo que la psiquiatría se ha tardado para dedicarse finalmente al contenido de la psicosis. No se preguntaba nunca lo que significaban las fantasías de los pacientes y por qué un paciente tenía una fantasía distinta a la de otro.¹⁰⁹

Tal y como lo mencionamos anteriormente, a propósito del proceso primario que rige la dinámica del inconsciente, el lenguaje inconexo y delirante de los esquizofrénicos es análogo al lenguaje del sueño, en cuanto que éste es una realización alucinatoria del deseo inconsciente, y no sólo eso, sino que para Jung, lo característico de la gramática y la sintaxis de ambos lenguajes es la preponderancia de un tipo de simbolismo que no es resultado del trabajo de la censura onírica, del desplazamiento y la condensación, en suma, de la desfiguración, tal y como la plantea Freud en la *Interpretación de los sueños*. Incluso, el propio Freud reelaboró, entre 1909 y 1925, sus tesis sobre el simbolismo onírico y planteó la

¹⁰⁸ Lapanche, Pontalis, **Diccionario...**

¹⁰⁹ Jung, Carl Gustav. **Recuerdos, sueños, pensamientos**. Editorial Seix barral. España, 2003, pp. 155, 157, 158.

existencia de un tipo de expresión indirecta en el sueño, no debida ni desplazamiento ni a la condensación:

“La experiencia cada vez más rica del psicoanálisis nos ha permitido descubrir pacientes que exhiben en grado asombroso esa comprensión del simbolismo onírico. Con frecuencia padecían *dementia praecox*. (...) En una serie de casos, lo común entre el símbolo y lo genuino que él reemplaza es manifiesto, pero en otros casos está oculto; la elección del símbolo parece entonces enigmática. Precisamente estos casos tienen que poder echar luz sobre el sentido último de la referencia simbólica; indican que esta es de naturaleza genética. Lo que hoy está conectado por vía del símbolo, en tiempos primordiales con probabilidad estuvo unido por una identidad conceptual y lingüística. La referencia simbólica parece un resto y marca de una identidad antigua.”¹¹⁰

No obstante esta afirmación abierta sobre el simbolismo, las diferencias entre Freud y Jung sólo en raras ocasiones se difuminaron. Para Jung resultaba inaceptable el rigor materialista -ilustrado, en sentido estricto- de la concepción energética de Freud sobre la sexualidad y las relaciones causales entre libido, represión, neurosis, sueño, mitología y religión.¹¹¹ Discrepancias que terminaron por alcanzar a la misma noción freudiana de inconsciente, al menos del inconsciente concebido como un sistema psíquico formado por contenidos que fueron previamente desalojados de la percepción consciente por la represión, es decir, lo que Freud llamó como sistema preconscious. “Al principio, el concepto de lo inconsciente se limitó a designar el estado de contenidos reprimidos u olvidados. En Freud, aunque lo inconsciente ya aparece como sujeto agente, en lo esencial no es otra cosa que el lugar donde se reúnen todos esos contenidos reprimidos y olvidados.”¹¹²

Fue a través de rigurosos análisis sobre los delirios esquizofrénicos, los sueños de sus pacientes y sueños personales, que Jung descubrió una dimensión de lo inconsciente que, al

¹¹⁰ Freud. *La interpretación...*, tomo V. pp. 356-358.

¹¹¹ Jung, Carl Gustav. **Símbolos de transformación. Obras completas.** Volumen 5. Editorial Trota. España, 2012.

¹¹² Jung, Carl Gustav. **Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. Obras completas.** Volumen 9/1. Editorial Trota. España, 2022, p. 3.

parecer, rebasa la dinámica energética de la libido y no se circunscribe a la historia infantil individual; se trata de una dimensión inconsciente cuyos contenidos simbólicos son independientes de las representaciones contenidas en los otros sistemas psíquicos, concretamente de la consciencia y el inconsciente personal. Concluyó que se trata de contenidos simbólicos autónomos que “afloran con mayor claridad en los sueños, las visiones, las alucinaciones patológicas y las ideas delirantes.”¹¹³

Jung expuso en sus obras -asociando por analogía- una infinidad de casos en los que la recurrencia de los motivos simbólicos ponía en entredicho algunos aspectos teóricos de las aproximaciones antropológicas y psicoanalíticas predominantes hasta entonces. Por ejemplo, en dos obras importantes, **La dinámica de lo inconsciente** y **Arquetipos e inconsciente colectivo**, describió el caso de un paciente esquizofrénico que tenía alucinaciones e ideas delirantes en los que él aparecía como un redentor universal -una representación por demás recurrente en la psicosis, tal y como lo confirma el caso Schreber-. Una de sus fantasías tuvo lugar cuando se encontraba mirando por la ventana de la galería del hospital psiquiátrico de Burghölzli: mientras guiñaba los ojos al sol y movía de un lado a otro la cabeza, le comunicó a Jung que el sol tenía un pene, “el pene del sol”. “Seguramente usted ve el pene del sol; cuando yo muevo la cabeza de un lado a otro, se mueve también y eso es de donde viene el sol”¹¹⁴. El movimiento del “pene del sol” era, según el paciente, el “origen del viento”. Tal fantasía tuvo lugar en el año de 1906, y cuatro años más tarde, en 1910, Jung dio con una obra recién publicada del filólogo Albrecht Dietrich sobre un fragmento del *Papiro mágico*

¹¹³ Jung, Carl Gustav. *Los fundamentos psicológicos de la creencia en los espíritus*. En **Dinámica del inconsciente. Obras completas**. Volumen 8. Editorial Trota. España, 2012, p. 306

¹¹⁴ Jung. **Los arquetipos y...**, p. 49.

de París –un antiguo papiro griego resguardado por la Biblioteca Nacional de París-, el cuál contenía una liturgia dedicada a Mitra:

“El camino de los dioses visibles aparecerá a través del disco del sol, que es Dios mi padre. De manera similar se hará visible también el llamado tubo, el origen del viento que hace su ministerio. Porque tú verás colgado del disco del sol algo que parece como un tubo. Y hacia las regiones en dirección al Oeste es como si fuera un viento infinito del Este. Pero si el otro viento prevaleciera hacia las regiones del Este, tú verás de manera semejante la visión que gira en esa dirección.”¹¹⁵

Más tarde, comparó esa fantasía y el contenido del culto a Mitra con representaciones y rituales de comunidades místicas en las que se asociaba al dios del fuego y al dios del sol con el viento, así como otros simbolismos antiguos donde se asocia el viento al *pneuma* procreador. Según las investigaciones mitológicas de Jung, la idea de un tubo de viento conectado con Dios, o el sol, aparece también la iconología religiosa de la cristiandad: “Existen efectivamente pinturas medievales que representan la fructificación de María con un tubo que baja del trono de Dios y entra en su cuerpo, y podemos ver la paloma que vuela hasta allí. La paloma representa el viento del Espíritu santo.”¹¹⁶

La primera idea del Espíritu Santo, tal y como la conocemos por el milagro del Pentecostés, es la de un viento poderoso. (...) *Animo descensus per orbem solis tribuitur* (del espíritu se dice que desciende del sol): esta interpretación es patrimonio común de toda la filosofía del clasicismo tardío de la Edad Media.¹¹⁷

Denominó a esos símbolos que aparecen lo mismo en padecimientos psicógenos como la histeria, la neurosis obsesiva, las fobias, y con mayor claridad e intensidad en los delirios psicóticos, en los sueños y en la mentalidad del hombre de los “tiempos

¹¹⁵ Jung. **Los arquetipos y...**, p. 49.

¹¹⁶ Jung. **Los arquetipos y...**, p. 51.

¹¹⁷ Jung, Carl Gustav. *La estructura del alma*. En **Dinámica del inconsciente. Obras completas**. Volumen 8. Editorial Trotá. España, 2012, p. 153.

prehistóricos” -expresada en mitos y e imágenes-, símbolos arquetípicos. “Ya en 1909 comprendí que no podía tratar las psicosis latentes si no comprendía su simbolismo. Entonces comencé a estudiar mitología.”¹¹⁸

Y efectivamente, junto al trabajo empírico propio de la psicología analítica, Jung realizó sendas investigaciones fenomenológicas sobre mitología y religión, especialmente sobre el simbolismo de tradiciones místicas como el gnosticismo, la alquimia, la cábala y las tradiciones místico-estéticas de Oriente como el hinduismo y el budismo –en relación al budismo, es conocido el énfasis que puso en la interpretación del simbolismo de los mandálas-. De esas investigaciones surgió la teoría de los arquetipos y su correlato: el inconsciente colectivo.

Lo inconsciente colectivo es una parte de la psique que se distingue de un inconsciente personal por vía negativa, ya que no debe su existencia a la experiencia personal, y no es por tanto una adquisición personal. Mientras que lo inconsciente personal consta en lo esencial de contenidos que fueron consientes en algún momento pero desaparecieron de la conciencia por haber sido olvidados o reprimidos, los contenidos de lo inconsciente colectivo nunca estuvieron en la conciencia y por eso nunca fueron adquiridos por el individuo sino que existen debido exclusivamente a la herencia.¹¹⁹

El inconsciente colectivo es el estrato más profundo de la vida psíquica, de él surgen y se reproducen, con independencia de la voluntad, representaciones que son comunes a los seres humanos de todas las épocas y todas la culturas; se trata de representaciones colectivas que conforman la herencia psíquica de la especie. Por esa razón, el inconsciente colectivo es, en sí mismo, un proceso de muy larga duración que comprende toda la historia evolutiva del *homo sapiens*, y sus contenidos, los arquetipos, no son otra cosa sino posibilidades de percepción y representación *a priori*, es decir, principios organizadores que se han formado

¹¹⁸ Jung. **Recuerdos...**, p. 162.

¹¹⁹ Jung. **Los arquetipos y...**, p. 41.

desde que el cerebro y la conciencia humanas emergieron de la evolución animal.¹²⁰ En ese sentido, el análogo del arquetipo es el instinto, ambos representan modelos preexistentes a toda experiencia sensorial y son generadores de estímulos, percepciones y acciones. Los arquetipos, o lo que es lo mismo, el contenido del inconsciente colectivo, “son una tendencia tan marcada como el impulso de la aves a construir nidos, o el de las hormigas a formar colonias organizadas”¹²¹; preexisten a la experiencia de un individuo y se preservan, en la transmisión tanto cultural como biológica, como patrones universales.

El término *archetypus* se encuentra ya en Filón de Alejandría y se refiere a la *imago Dei* en el hombre. Asimismo en Irineo... En el *Corpus Hermeticum* Dios es llamado “la luz arquetípica. En Dionisio Areopagita la expresión aparece varias veces, por ejemplo, en los arquetipos inmateriales... En San Agustín no se encuentra la expresión arquetipo, pero sí la idea, por ejemplo en *De diversis quaestionibus*: “Ideas que no están formadas... que están contenidas en el saber divino”. El arquetipo es una perífrasis explicativa del *eidos* platónico.¹²²

Sin embargo, esos contenidos de lo inconsciente colectivo, los arquetipos, no son directamente accesibles a la conciencia; el único modo de acceder a ellos es a través sus manifestaciones o representaciones espontáneas y naturales: las imágenes arquetípicas o representaciones colectivas, esto es: los símbolos. Los símbolos arquetípicos se encuentran, como ya mencionamos anteriormente, en el estrato intrapsíquico más profundo de los sueños, de los delirios psicóticos, y culturalmente hablando, en el material narrativo de los mitos, las

¹²⁰ “Así como el cuerpo humano representa todo un museo de órganos, cada uno con una larga historia de evolución tras de sí, igualmente es de suponer que la mente esté organizada en forma análoga. No se puede ser un producto como no lo es el cuerpo en el que existe. Por historia no doy a entender el hecho de que la mente se forme por sí misma por medio de una referencia consiente al pasado valiéndose del lenguaje y otras tradiciones culturales. Me refiero al desarrollo biológico, prehistórico e inconsciente de la mente del hombre arcaico, cuya psique estaba aún cercana al animal. (...) Esa psique (inconsciente) inmensamente vieja forma la base de nuestra mente, al igual que gran parte de la estructura de nuestro cuerpo se basa en el modelo anatómico general de los mamíferos. El ojo experto del anatomista o del biólogo encuentra en nuestro cuerpo muchos rastros de ese modelo originario. El investigador experimentado de la mente de igual modo puede ver la analogías entre la imágenes oníricas del hombre moderno y los productos de la mente primitiva, sus imágenes colectivas.” Jung, Carl Gustav. **El hombre y sus símbolos**. Editorial Caralt. España, 2002, p.65

¹²¹ Jung. **El hombre y sus...**, p. 66.

¹²² Jung. **Los arquetipos y...**, p. 4.

leyendas, los cuentos populares, en las ideas religiosas, en la alquimia, en los mandálas, en el arte, en la filosofía y hasta en la misma ciencia.¹²³ “Todas las ideas y representaciones más poderosas de la humanidad se remontan a los arquetipos. Esto puede verse con claridad en el caso de las ideas religiosas. Los conceptos filosóficos y morales centrales tampoco constituyen una excepción.”¹²⁴

Jung empleó metáforas muy singulares, como: *sombra*, *anima*, *animus*, *viejo sabio*, *gran diosa*, *dios niño*, *héroe* y otras más, para organizar los significados inconscientes de los sistemas simbólicos transmitidos por los mitos, las religiones, el arte y el folclore en una teoría general sobre la génesis y la función de los símbolos arquetípicos. La importancia histórica, cultural y psicológica de los símbolos arquetípicos, y su transmisión a lo largo de los siglos y milenios que comprende la historia y prehistoria del hombre, reside en que constituyen la esencia de una dinámica inconsciente-colectiva que es condición de posibilidad de la organización de la percepción, los afectos, el pensar y el actuar del ser humano; son un mecanismo psíquico-natural de nivelación de las tendencias destructivas innatas del hombre; su función es, por lo tanto, organizar y preservar el desarrollo de la existencia humana a través de la herencia de una forma de pensamiento no instrumental, un pensamiento que no se plantea como principio estructural de la existencia humana el dominio y la violencia irracional sobre la naturaleza, sobre los otros y sobre el sí mismo.

El Pensamiento dirigido es sin duda un instrumento de la cultura, y seguramente no nos equivocaremos al decir que el formidable trabajo pedagógico que los siglos anteriores dedicaron al pensamiento dirigido, tuvo como ineludible consecuencia (...) una labor de adaptación de espíritu humano a la cual debemos de agradecer a la ciencia y a la técnica modernas, esas dos primicias de la Historia Universal. (...) Hemos insinuado un poco antes que la Historia nos mostraría que el pensamiento dirigido (pensamiento conforme a fines, instrumental) no estuvo

¹²³ Pauli, Wolfgang. *La influencia de las ideas arquetípicas en las teorías científicas de Kepler*. En **Escritos sobre Física y Filosofía**. Editorial Debate. España. 1996.

¹²⁴ Jung. *La estructura del...* pág. 160.

tan desarrollado como en la actualidad. En nuestros días, su expresión más evidente se encuentra en la ciencia y la técnica alimentada por ella.¹²⁵

Efectivamente, como ya en su momento plantearon Edmund Husserl, Georg Simmel, Martin Heidegger, Theodor Adorno y Max Horkheimer, la modernidad europea supuso el desarrollo de una forma de pensamiento en el que el principio rector de toda posibilidad de lo humano se funda en la representación matematizada del mundo y en el dominio técnico y sistemático de la naturaleza, de los otros y del propio yo. Esta forma de pensamiento predominó sobre otra forma de imaginar el mundo, la naturaleza, la historia, el ser humano, una forma de representación simbólica cuyo principio es el conocimiento de sí, la experiencia interior, la re-creación lúdica y no violenta de la naturaleza y el desarrollo una espiritualidad que tiene fuertes resonancias del concepto didáctico *Bildung*, formación.

Hablando llanamente, a pensar de esta manera se le llama «soñar». (...) Todo ese poder configurador que el hombre moderno emplea en la ciencia y la tecnología, lo consagraba el antiguo a su mitología... Nos movemos aquí en el mundo de fantasía... Esta actividad del espíritu de la Antigüedad temprana trabajaba por antonomasia de forma artística... No será necesario aportar muchas pruebas de que el niño piensa de forma similar.¹²⁶

En suma, la teoría de los arquetipos y de lo inconsciente colectivo sostiene que las concepciones modernas, materialistas y racionalistas, de la vida y la muerte, del hombre y la naturaleza, de la historia y la cultura, han minimizado la relevancia existencial, psíquica, de los sistemas simbólicos arquetípicos, y al mismo tiempo, los fundamentos económicos y políticos de la época han pervertido su dimensión didáctica y estética, es decir, su función organizadora de la percepción, de la sentimentalidad, del conocimiento y la acción, tanto individual como colectiva. En lugar de la mediación formativa de los símbolos arquetípicos,

¹²⁵ Jung. *Los dos tipos de pensamiento*. En **Dinámica del inconsciente. Obras completas**. Volumen 8. Editorial Trotá. España, 2012, pp. 26, 29.

¹²⁶ Jung. *Los dos tipos de...*, pp. 28, 31.

en la vida moderna predomina lo disimultáneo, lo no contemporáneo, es decir, regresiones religiosas, conductas arcaicas, delirios esquizofrénicos masivos, en suma, sistemas ideológicos e instituciones sociales en los que la familia, la cultura política, las masas y el Estado devienen en violencia y disolución social.

Estamos viendo cómo una nación resucita un símbolo arcaico e incluso formas religiosas arcaicas, y cómo ese conjunto de emociones está influenciando y revolucionando de manera catastrófica la vida del individuo. (...) Si hace treinta años alguien se hubiese atrevido a predecir que nuestro desarrollo psicológico tendería a hacer resurgir las persecuciones medievales de los judíos, que Europa temblaría otra vez ante las *fasces* romanas y el desfile de las legiones, que la gente volvería a hacer el saludo romano como hace mil años, y que en lugar de la cruz cristiana una esvástica arcaica induciría a millones de soldados a lanzarse a la muerte, ¿no se hubiera pensado que tal hombre padecía una especie de locura? (...) El hombre del pasado, que vivía en un mundo de arcaicas *représentations collectives*, ha resucitado a una vida claramente visible y dolorosamente real, y eso no sólo en algunos individuos desequilibrados sino en muchos millones de personas.¹²⁷

Es una paradoja que en las sociedades modernas, el proceso de desintegración de las concepciones mítico-religiosas de las sociedades pre-modernas, y sus correspondientes sistemas simbólicos, haya conducido a una regresión social y psicológica en la que se exaltan masivamente imágenes, ideas y comportamientos arcaicos esencialmente criminales. Todo intento de quebrantar los estratos más profundos del psiquismo concluyen, por regla histórica, en un tipo de perversión que trae a destiempo, disimultáneamente, las formas más cruentas de la conducta humana. En ese sentido, los fundamentos racionalistas de las instituciones modernas no han hecho otra cosa sino deshumanizar y, al reprimir y tratar de desarraigar de nuestra constitución psíquica “las fuerzas vitales” de lo mítico y simbólico, abrir las puertas del “infierno”.

El hombre se siente aislado en el cosmos porque ya no se siente inmerso en la naturaleza y ha perdido su emotiva identidad inconsciente con los fenómenos naturales. Estos han ido perdiendo paulatinamente sus repercusiones simbólicas.

¹²⁷ Jung. **Los arquetipos y...** pp.46-47.

El trueno ya no es la voz de un dios encolerizado, ni el rayo su proyectil vengador. Ningún río contiene espíritus, ni el árbol es el principio vital del hombre, ninguna serpiente es la encarnación de la sabiduría, ni es la gruta de la montaña la guarida de un gran demonio. Ya no se oyen voces salidas de las piedras, las plantas y los animales, ni el hombre habla con ellos creyendo que le pueden oír. Su contacto con la naturaleza ha desaparecido y, con él, se fue la profunda fuerza emotiva que proporcionaban esas relaciones simbólicas.¹²⁸

Probablemente, para los hombres de las sociedades modernas, ese terreno perdido de vida simbólica subsiste, aunque de modo precario, en la esfera de la individualidad –que no del individualismo- y del arte. Pero el arte y el individuo nada pueden contra el curso del proceso civilizatorio; no está en ellos cambiar a la humanidad y la historia, ya que incluso eso, el ideal moderno de transformar positivamente a la humanidad y la historia, no parece otra cosa que una vana ilusión.

¹²⁸Jung. **El hombre y...**, p. 92.

III. LA DIALÉCTICA DE LA CIVILIZACIÓN

“Todos los cuerpos se forman según leyes eternas, y la forma más extraña se conserva en el secreto del modelo primitivo”.

Goethe

1. EL CONCEPTO DE CIVILIZACIÓN.

Los planteamientos psicoanalíticos y fenomenológicos de Freud y de Jung sobre las formaciones de lo inconsciente, que en sentido estricto son formaciones simbólicas, nos abren una perspectiva muy interesante sobre las determinaciones psíquicas que subyacen a la relación del hombre con la naturaleza, problema que constituye una imprescindible vía de acceso para aproximarnos a los fenómenos culturales disimultáneos. En ese sentido, los análisis subsiguientes intentan un diálogo entre la filosofía, la antropología y el psicoanálisis, un diálogo sobre aspectos generales de lo que hemos denominado *dialéctica de la civilización*; con ello nos referimos a la dinámica de conflicto y dominio que define la relación del hombre con la naturaleza. Evidentemente, hacemos uso aquí de un concepto de civilización que conviene precisar, pues el término ha sido utilizado en las discusiones filosóficas y políticas, desde el siglo XVI, lo mismo para referirse a los modales cortesanos que para caracterizar el desarrollo del arte y de la ciencia, o sencillamente para afirmar las identidades nacionales de Europa occidental.

El concepto de civilización se refiere a hechos muy diversos: tanto al grado alcanzado por la técnica, como al tipo de modelos reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres. El concepto puede referirse a la forma de las viviendas o a la forma de la convivencia entre hombre y mujer, al tipo de penas judiciales o a los modos de preparar alimentos.¹²⁹

En el siglo XVIII, con el apogeo de la idea de progreso, el concepto de civilización fue el principal recurso interpretativo desde el cual las sociedades occidentales idealizaron sus singularidades morales, religiosas, económicas, técnicas, científicas y políticas, para colocarse por encima de otras sociedades, a las cuales consideraban atrasadas, arcaicas, primitivas, salvajes, e incluso, bárbaras. Como bien dice Norbert Elías, “este concepto –la

¹²⁹ Elías, Norbert. **El proceso de la civilización**. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1989, p. 57.

civilización- expresa la autoconciencia de Occidente”,¹³⁰ entendiéndose por autoconciencia el orgullo nacional, la idealización de lo propio y la exclusión o rebajamiento de los otros, los no occidentales. Sin embargo, no hay que perder de vista que existen diferencias en el uso del concepto civilización en las lenguas francesa, inglesa y alemana.

“En el ámbito germano-hablante, «civilización» significa algo muy útil, pero con un valor de segundo grado, esto es, algo que afecta únicamente la exterioridad de los seres humanos. (...) El concepto francés e inglés de «civilización» puede referirse a hechos políticos o económicos, religiosos o técnicos, morales o sociales”.¹³¹

Esta diferencia cobra relevancia en cuanto se aclara que para algunas sociedades europeas existe un canon, un modelo de las buenas maneras, de lo socialmente bien visto en un individuo y en una comunidad (formas de comer, de vestir, usos del habla, gestos, sensibilidad, erotismo, gustos artísticos, etc.) que es resultado de un proceso histórico progresivo, de un desarrollo en los planos económico, técnico, científico y político, y que para otras sociedades –exclusivamente europeas-, lo relevante en la vida e historia de una comunidad o nación es una esencia, o substancia, que cristaliza en los logros espirituales más connotados (pensamiento, arte y religión). Esa esencia, o substancia, los alemanes la denominan “cultura”, (*Kultur*): “La palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos, la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia es «cultura»”.¹³²

Así, para ingleses y franceses, civilización designa un proceso progresivo en el que lentamente se adquieren y desarrollan valores morales y estéticos elevados, y comportamientos sociales ejemplares, según lo exigen el nivel de desarrollo económico y

¹³⁰ Elías. **El proceso**..., p. 57.

¹³¹ Elías. **El proceso**..., pp. 57-58.

¹³² Elías. **El proceso**..., p. 57.

las instituciones políticas; y para los germano-parlantes, cultura designa una esencia metafísica –el espíritu, la nación o el pueblo- que se expresa, o habla, en las formas espirituales más auténticas de una comunidad, como lo son el arte, la filosofía, la ciencia y la religión.

Frente al concepto de civilización definido en la Francia del Imperio napoleónico, que retrata y expresa la ciega persecución progresista de todo lo que es innovación técnica y social, de espaldas a la tradición y a la herencia cultural, el romanticismo alemán planteaba su idea de cultura ligada tanto a la noción de espíritu como a la de un fundamento popular de toda cultura.¹³³

No obstante las evidentes diferencias en los códigos de interpretación de lo propio, de lo nacional o continental, existe una proximidad entre un término y otro, pues suele decirse que el hecho de “cultivar” cierta sensibilidad, pensamiento y creación de formas –lo que significa afirmarse en una cultura- representa el punto de llegada de un modo de ser, de un proceso en el que se alcanzan los ideales de la civilización. Ser cultural y ser civilizado serían, en todo caso, modos de ser complementarios.

Ahora bien, en las últimas décadas, tanto el concepto progresista de civilización como el concepto esencialista de cultura, han sido redefinidos, a condición de una superación crítica de las connotaciones eurocentristas en su uso, por las investigaciones empíricas de la antropología funcionalista y del psicoanálisis, tal y como éste es aplicado a la interpretación de los fenómenos sociales. Dicha redefinición ha puesto de relieve tanto el carácter universal, no nacional o continental, de un concepto como de otro, y al mismo tiempo ha insistido en la importancia que tienen para la interpretación de los otros y del sí mismo, las singularidades, o diferencias en la producción de formas culturales (modos de crear y transformar el medio para la autoconservación de la especie) como en el devenir histórico a partir del cual esa

¹³³ Echeverría, Bolívar. **Definición de la cultura**. Editoriales: Itaca y Fondo de Cultura Económica. México, 2011, pp-30-31.

producción y transformación de formas es posible. Cultura es, en sentido estricto, la totalidad de formas (lengua, arte, ciencia, filosofía, religión, moral, erotismo, técnica, economía, etc.) que define a un grupo humano; y civilización es el conjunto condiciones antropológicas de posibilidad de esa *trans-formación* (o cambio de formas), es decir, es el proceso histórico en el que se modifica el comportamiento de los seres humanos, esencialmente, en relación a la naturaleza, a los otros y a la propia interioridad.

2. NEOTENIA. ELEMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

Según Hesíodo “*antes que nada fue el caos*”¹³⁴; y sin bien los testimonios apuntan a que por caos él entendía la producción de un vasto resquicio entre el cielo y la tierra como primer estadio en la formación del mundo diferenciado, en esta investigación nos inclinamos por el uso moderno de la palabra caos (probablemente de origen estoico) que la interpreta como carencia de forma, como ausencia de estabilidad, antítesis del orden, del cosmos.

La palabra cosmos hay que entenderla aquí en el sentido que tiene en griego: como la realidad del mundo en un estado determinado, que contiene en sí la validez de un determinado orden espiritual. Este orden es una posibilidad del contenido del mundo, que puede expresarse tanto mitológicamente, por medio de figuras de dioses, como de cualquier modo artístico o científico por medio de ideas artísticas o científicas.¹³⁵

Para las civilizaciones de Oriente Próximo, el cosmos, el orden del universo, era resguardado por los dioses, quienes sabían de su precariedad.¹³⁶ Así, para los antiguos egipcios, anterior a todo, incluso a los dioses mismos, fue el caos, la negación de todo cuanto puede existir. El caos existió “antes de que existiera el cielo, antes de que existiera la tierra, antes de que existieran los hombres, antes de que existieran los dioses, antes de que existiera la muerte”.¹³⁷ Todo era oscuridad, no había más que el océano primordial, sin fondo ni luz; no obstante, el principio de toda creación, de toda forma, se hallaba latente en ese caos original, un principio que más tarde se asoció a la luz, al sol, cuya encarnación mitológica fue Ra, el demiurgo.

Por otra parte, para el profeta persa, Zoroastro, o Zaratustra (de 1200 a 500 a.c. aprox.), el universo es resultado de la lucha entre Ahura Mazda, el señor sabio, y Angra Manyú, el

¹³⁴ De todos los relatos cosmogónicos griegos, la *Teogonía* de Hesíodo es la obra más conocida. Escrita probablemente a comienzos del siglo VII a.C. Kirk, G.S C; Raven, J.E. y Scholfield, M. **Los Filósofos Presocráticos**. Editorial Gredos. España, 1987.

¹³⁵ Kerényi, Karl. **La religión Antigua**. Editorial Herder. España, 1995, p. 37.

¹³⁶ Cohn, Norman. **El Cosmos, el caos y el mundo venidero**. Editorial Crítica. España, 1995.

¹³⁷ Cohn. **El Cosmos...**, p. 18.

demonio de la disolución y el mal. Para la mentalidad del hombre iranio de la época de Zoroastro, Ahura Mazda era encarnación misma del orden, por ello debía cumplir a diario un recorrido celeste y de ese modo garantizar el equilibrio del mundo: la ruta del sol.¹³⁸ No muy distante de ese dualismo cosmogónico y moral –y sus metáforas Caos-Cosmos, Tinieblas-Luz, Mal-Bien- se encuentran las imágenes del mito judío de la creación, el Génesis.

2 La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas.

3 Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz.

4 Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad.¹³⁹

Y no sólo en las civilizaciones de Oriente Próximo los mitos cosmogónicos coinciden en concebir al mundo como resultado de una relación precaria entre el cosmos y el caos, la luz y las tinieblas, el bien y el mal. Se trata, sin duda, de simbolizaciones arquetípicas que, como lo ha demostrado Norman Cohn, han permeado tanto la sensibilidad y las ideas de los individuos, como el establecimiento de normas morales y políticas, así como la creación y legitimación de las instituciones sociales y del poder. Pero antes de analizar esa relación entre las cosmogonías, la organización social y el dominio político, nos limitaremos a plantear una tesis más bien de carácter antropológico que nos permita seguir avanzado en la comprensión de la disimultaneidad y la permanencia. La tesis que proponemos es la siguiente: las imágenes mítico-dualistas del origen del mundo, con toda la densidad arquetípica que les es inherente (imágenes en las que todo lo existente oscila peligrosamente entre los extremos del equilibrio y la catástrofe, del orden y la disolución), tienen sus raíces en la base material del conflicto que metahistóricamente ha definido la relación del hombre con la naturaleza y la precariedad ontogenética que caracteriza a la especie humana,

¹³⁸ Campbell, Joseph. **Las máscaras de Dios. Mitología primitiva.** Editorial Alianza. España. 1991.

¹³⁹ **Biblia de Jerusalén.** Editorial Porrúa. México, 1988, p. 13.

precariedad que de algún modo también es filogenética, pues ésta ha sido el rasgo esencial de toda la evolución del ser humano.¹⁴⁰ De ahí que sea por demás interesante, el hecho de que en casi todos los mitos de origen, tras la creación o surgimiento de todo cuanto existe, se mencione una edad de oro, una época de felicidad y plenitud, el paraíso, Jauja, en la que no existía el trabajo ni las dificultades materiales que son propias de la autoconservación, ni la muerte ni la sexualidad vergonzante; en suma, una época de inocencia y dicha.

Tal era aquel delicioso sitio, mansión campestre y encantadora, de rico y variado aspecto, de bosques cuyos árboles, destilaban balsámicas y olorosas gomas, o de los que pendían frutos esmaltados de lucientes oro, y exquisitos por su sabor. (...) No había entonces en ellos (Adán y Eva) parte alguna velada ni secreta; no conocían el falso pudor, ni la vergüenza que mancilla las obras de la naturaleza. (...) Iban asidos de la mano, como dos almas las más enamoradas que unió jamás en sus vínculos amor.¹⁴¹

Pero la inocencia y la dicha llegaron a su fin con el primer pecado, según la tradición judeocristiana, resultado de una transgresión a la ley del creador del mundo; los primeros hombres comieron el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, y fueron castigados por ello.

16 A la mujer le dijo: «Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará.

17 Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida.

18 Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo.

19 Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás.»

(...) 24 Y habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida”.¹⁴²

¹⁴⁰ Burkett, Walter. **Homo Necans**. Editorial Acantilado. España, 2013.

¹⁴¹ Milton, John. **El paraíso perdido**. Editorial UTEHA. México, 1964, pp. 63, 64, 65.

¹⁴² **Biblia de...**, p. 16.

El castigo, la expulsión del paraíso, significa, básicamente, la afirmación de la condición histórica del ser humano; y a su vez, el ser histórico significa transitoriedad, enfermedad, violencia, carencia. La expulsión del paraíso es una metáfora del evolutivo, de la hominización que posibilitó la ruptura con la pura animalidad, y también la sobrevivencia y reproducción en un escenario distinto a la inmediatez animal: la *segunda naturaleza*, en la que los trabajos por trascender la animalidad primaria pasan necesariamente por la socialización y dominio de la naturaleza en sus distintos modos de presencia, ya sea como interioridad, es decir como ese sustrato biológico-pulsional sobre el que históricamente recae la represión como condición de posibilidad de la cultura (según la tesis de Freud), o bien como exterioridad, es decir, como el conjunto de formas, fenómenos y materias que conforman el entorno con el que se enfrentan los hombres y del cual extraen, por mediación del trabajo, los medios para su autoconservación (una tesis planteada por Marx)¹⁴³.

En una tentativa muy interesante por responder a la inevitable pregunta sobre la singularidad de la existencia humana y su relación con la naturaleza, es decir, sobre el modo humano de-ser-en-el-mundo a partir de su identidad y diferencia con lo Otro, Max Scheler, en su obra **El puesto del hombre en el cosmos**,¹⁴⁴ se interrogaba sobre la posibilidad de establecer un punto de enlace entre los enfoques biológico y cultural. Fuertemente atado a la filosofía hegeliana de la historia, Scheler plantea que la diferencia esencial del sujeto humano con el animal es el *espíritu*, pues un ser portador de espíritu ya no es portador de instintos, ya no se adapta al medio como lo hace el animal, sino que eleva el medio como resultado de su libertad interna, de ahí su capacidad para objetivarse a sí mismo y afirmar su autoconciencia, para reprimir sus propios impulsos y tendencias, para resistirse a sus propios

¹⁴³ Marx, Karl. **El Capital**. Tomo 1. Editorial Siglo XXI. México, 1981.

¹⁴⁴ Scheler, Max. **El puesto del hombre en el cosmos**. Editorial. Losada, Argentina, 1989.

fenómenos vitales, esto es: solo en la autonegación de sí, una especie de proto-ascetismo, gana el espíritu la capacidad para crear y dominar su mundo.

El hombre es, según esto, el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética frente a la vida.(...) Comparado con el animal, que siempre dice “sí” a la realidad, incluso cuando la teme y rehúye, el hombre es el ser que sabe decir no... es el eterno Fausto, la bestia nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávida de romper los límites de su ser.(...) Y sólo porque es esto, puede el hombre edificar sobre el mundo de su percepción, un reino ideal del pensamiento; y por otra parte, puede canalizar la energía –latente en los impulsos reprimidos- hacia el espíritu que habita en él.¹⁴⁵

Efectivamente, el animal está adaptado a su entorno a través de sus instintos, pero el ser humano se comporta alterando ese fondo de comportamientos invariables; su posición ante la naturaleza es otra debido a determinaciones biopsíquicas singulares. En lo físico somos seres a los que nos define la desventaja fisiológica que supone no poseer medios de defensa orgánicos, así como nuestro moderado potencial sensorial y la mutación de nuestros impulsos. En un sentido estricto, el ser humano es un ser inapto para la vida, pero sus deficiencias fisiológicas están compensadas por su capacidad de calcular, valorar, prever y posibilitar la transformación técnica de la naturaleza, como quiera que está esté constituida, y así utilizarla para su autoconservación.

Los últimos estudios sobre la anatomía del ser humano lo conciben en sus rasgos desde el punto de vista del primitivismo. Se entiende por tal el hecho de que “ciertas peculiaridades orgánicas como la dentadura sin diastema, la mano con cinco dedos y otras peculiaridades arcaicas, vale decir, antiguas en la historia evolutiva, sólo son comprensibles como punto de partida de especializaciones como las que hallamos en monos grandes (colmillos salientes, acortamiento del pulgar). Las demás peculiaridades (carencia de pelaje, bóveda craneana con mandíbula ortognata, estructura de la región pelviana, etc.) deben entenderse como estados fetales que se fijaron, se hicieron permanentes. Esta “retardación”, a la cual debe el hombre un exterior como quien dice embrionario, es un elemento aclaratorio sumamente valioso, porque permite comprender también otras propiedades humanas, sobre todo el periodo desproporcionadamente largo de

¹⁴⁵ Scheler. **El puesto del...**, p.72.

desarrollo, la prolongada etapa de desvanecimiento del niño, la tardía maduración sexual, etc.¹⁴⁶

A esa retardación y fijación de rasgos prenatales e infantiles a lo largo del desarrollo ontogenético y filogenético, se le conoce como Neotenia. Ciertos rasgos morfológicos se sustraen al proceso evolutivo lo que, por una parte, cancela la especialización orgánica –a diferencia del organismo animal que se mantiene estable en las condiciones del entorno a la cual está-, y por otra, posibilita una adaptación lenta pero mucho más exitosa que la de la mayoría de las especies. “Su postura erecta, su capacidad de aprendizaje, la flexibilidad de sus movimientos, su inteligencia, su objetividad, la apertura de sus sentidos poco potentes pero no limitados a lo instintivo.”¹⁴⁷

Tales son algunas de las “ganancias” de la Neotenia en la evolución del hombre, “ganancias” que lo capacitan para elaborar racionalmente las condiciones naturales existentes en cada caso y actuar en grupo para el dominio del entorno: la selva virgen, el pantano, el desierto, la montaña o las zonas árticas. Si al hombre le falta la adaptación innata del animal a su medio ambiente, éste lo compensa con la transformación de la naturaleza en una segunda naturaleza: la cultura, es decir, naturaleza transformada por el hombre en herramientas, casas, animales domésticos, huertos, alimentos, familia, matrimonio, etc. Naturaleza transformada, naturaleza que, intervenida por una actividad inteligente conforme a fines, provee en todas sus partes los recursos para su propia reestructuración. En ese sentido, y considerando un argumento de Marx con fuertes ecos de la Filosofía de la Naturaleza de Schelling, a pesar de los esfuerzos humanos por dominar la naturaleza, la diferencia entre ambos nunca es

¹⁴⁶ Gehlen, Arnold. **Antropología Filosófica**. Editorial Paidós. España, 1993, pág. 64.

¹⁴⁷ Gehlen. **Antropología...**, p. 68.

absoluta, pues si bien el hombre crea objetos a partir de la materia natural, esto solo es posible porque él mismo es naturaleza, naturaleza intervenida, naturaleza autoconsciente.

El trabajo es (...) un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabezas y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. (...) El hombre mismo, considerado como mera existencia y fuerza de trabajo, es un objeto de la naturaleza, una cosa, aunque sea una cosa viva y autoconsciente”¹⁴⁸

Así entonces, el ser humano sólo puede afirmar su singularidad en el mundo en la medida en que transforma a tal grado lo natural, que vive una ruptura con su propia animalidad, una ruptura que marca la diferencia entre “el mundo de la libertad” y “el mundo de la necesidad”. Entonces, la cultura, el reino de la libertad, tiene como función estabilizar el carácter desbordante de la interioridad humana (instintos, o pulsiones, deseos, fantasías, angustias, obsesiones, etc.), siendo a su vez resultado de dicha estabilización. En ese sentido, resultan muy interesantes los planteamientos de Sigmund Freud sobre la dialéctica entre el individuo y la cultura.

Para Freud, el tránsito del animal al animal humano supuso no sólo el alejamiento del círculo cerrado de la reproducción natural –la superación y la desaparición del instinto- sino su conservación al precio de ser socializada, es decir, violentada y modificada, pues el hombre, a diferencia del animal, no posee ya instintos –comportamientos fijados por la herencia y adaptados a su objeto- sino un *quantum* de su energía que opera en *las fronteras de lo psíquico y lo somático*: las pulsiones.¹⁴⁹ La hipótesis de Freud es que el hombre, durante el largo proceso de hominización, perdió los instintos y en su lugar quedaron impulsos que

¹⁴⁸ Marx, Karl. **El Capital**..., pp. 215-216.

¹⁴⁹ Freud. *Sobre un caso de paranoia*..., p. 68.

tienen su fuente en una excitación psíquico-corporal, la cual tiende a ser disminuida y temporalmente suprimida a través de su descarga en un objeto determinado; este proceso es lo que se conoce como *principio de placer*. En lengua alemana existen las palabras instinto (*Instinkt*) y pulsión (*Trieb*) que Freud utiliza para diferenciar los impulsos propios del animal y los del hombre. El término *Trieb* lo usa para referirse al empuje o al impulso relacionado con las acciones humanas; es un término relacionado con el verbo *treiben*, empujar, en el que lo relevante es el carácter irrefrenable del empuje más que el fin del objeto. *Instinkt* lo usa para referirse a un comportamiento hereditariamente fijado, automático y reflejo, y que aparece en una forma casi idéntica en todos los individuos de la misma especie animal.¹⁵⁰

En sentido estricto, el concepto psicoanalítico de pulsión es un concepto energético, y se refiere a la determinación biológica que es constitutiva de la sexualidad humana y de la destructividad. Freud agrupó las múltiples pulsiones que hacen posible el comportamiento humano, en dos grandes campos; uno, representado bajo la figura mítica de Eros, el amor, las pulsiones de vida; otro, representado por *Tánatos*, la muerte.¹⁵¹

El objetivo hacia el que tienden estas pulsiones, no puede ser realizado de manera total, a menos de poner en riesgo el ordenamiento social y la totalidad de la cultura. Si los seres humanos actuaran bajo el mandato exclusivo del principio del placer, las sociedades tenderían a una “guerra de todos contra todos” que cancelaría la posibilidad de la autoconservación, de ahí entonces la necesidad de la ley, de la restricción, o represión, que estigmatiza, veta, inhibe o desvía de su meta (*principio de realidad*) aquello que, incontrolable, pone en peligro el orden del mundo humano. Las pulsiones, libres de la

¹⁵⁰ Laplanche, Pontalis, **Diccionario...**, p. 324.

¹⁵¹ Freud, Sigmund. *Más allá del principio del placer*. En **Obras Completas**. Tomo XVIII. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

represión moral y política, podrían conducir a la humanidad a una confrontación que terminaría por derribar los fundamentos últimos de la cultura. La universalidad del tabú del incesto y el parricidio representado simbólicamente en mitos como el del Rey Edipo, la institución del sacrificio y la religión le parecían a Freud una prueba contundente de la solidez de sus investigaciones sobre los conflictos que estructuran el psiquismo humano en tanto que psiquismo social, sin embargo, también sabía que la permanente represión y sacrificio de la gratificación pulsional es un reto y riesgo para los hombres; reto y riesgo porque la limitación y frustración del principio del placer no elimina ni la presencia y ni la exigencia de descarga pulsional.

La cultura fue creada a expensas de la gratificación pulsional, y en buena parte es recreada siempre de nuevo en la medida en que los individuos que van ingresando en la comunidad de los hombres repiten, a favor del todo, ese sacrificio de satisfacción pulsional.¹⁵²

La permanencia del antagonismo entre principio de placer y principio de realidad aparece como condición de posibilidad de todo progreso técnico, económico y político; es decir, entre más rigurosa es la postergación y modificación de la gratificación pulsional, los seres humanos tienen más capacidad para el dominio de la naturaleza; está es la dirección de las preocupaciones antropológicas de Freud sobre la naturaleza y función de la fiesta, del sacrificio, del totemismo, del mito, del arte, la religión, en suma, de la cultura. El sacrificio pulsional exigido a cada individuo durante la etapa edípica no es sino la repetición del sacrificio pulsional que, en términos filogenético, fue necesario para la preservación de la civilización.¹⁵³

¹⁵² Freud, Sigmund. *Conferencias de introducción...*, p.20.

¹⁵³ Freud. *Tótem y...*

Una mayor comprensión sobre las relaciones entre las constelaciones imaginarias y simbólicas del psiquismo individual y las formas culturales, la ofrecen las investigaciones psicoanalíticas y antropológicas de Geza Roheim, Otto Rank y Sandor Ferenczi, al remontarse a una etapa previa a la etapa del complejo de Edipo. Para Geza Roheim, el conjunto de fenómenos técnicos, económicos, religiosos, lingüísticos, morales, eróticos, etc., que denominamos cultura no son sino recursos compensatorios que han desarrollado espontáneamente los seres humanos en relación a los conflictos que supone la más básica situación adaptativa: la angustia por la separación de la madre y la prematura incidencia de la sexualidad genital, la cual posteriormente se transforma en el complejo de Edipo. Para Roheim la clave de interpretación sobre el origen y función de la cultura es la Neotenia, es decir, la infancia demorada del hombre y sus repercusiones psíquicas.

Cuando desarrollé por primera vez mi teoría del trauma ontogenético, mi atención fue atraída por el hecho de que así como un grupo humano se diferencia de otro, así la humanidad en su conjunto se diferencia del mundo animal en un hecho: la situación infantil. El hombre no sólo tiene una infancia demorada, un lento ritmo de desarrollo comparado con el mundo animal, sino que en ciertos aspectos de su evolución anatómica continua siendo permanentemente infantil.(...) Desde el punto de vista de lo inconsciente, crecer es una tentativa de recuperar «**el paraíso perdido**» de la infancia. Nuestras maneras específicas de adaptarnos a la realidad se basan en invenciones y estas invenciones son sublimaciones de situaciones conflictivas infantiles.¹⁵⁴

A partir de esta teoría sobre el trauma ontogenético –y la posterior fijación simbólica al mismo-, Roheim desarrolla una amplia investigación sobre las mitologías y prácticas rituales de algunas culturas en Somalilandia, Australia Central, la isla de Normanby y los indios Yuma de Arizona; en ellas constata, a veces por analogía y a veces por causalidad psíquica, que los contenidos simbólicos –dioses, demonios, fuerzas, lugares, tramas y ritos-

¹⁵⁴ Roheim, Geza. *Psicoanálisis y antropología*. En **Sociedad, Cultura y Psicoanálisis hoy** Editorial Paidós, Argentina, 1958, pp.114, 115.

son expresiones que recuerdan y reviven, inconscientemente, la separación de la madre y la lucha adaptativa. Es así como interpreta uno de los trabajos de campo realizados en Bali por Margaret Mead y Gregory Bateson, en el que la historia o “novela familiar” de los individuos varones de una comunidad se caracteriza por el hecho de que en la primera infancia sus madres se conducen hacia ellos de una manera singular: los estimulan sexualmente al amamantarlos para, inmediatamente después, disolver el clímax con una fuerte dosis de indiferencia. La provocación de angustia en los hijos continúa después con la amenaza de abandonarlos y mostrándole cariño a otros niños. El resultado de esas frustraciones y angustias es una cultura esquizofrénica en la que existen, sin embargo, mecanismos compensatorios. El trauma ontogenético se elabora y simboliza en una representación teatral conocido como el drama de las brujas (el *tjalonarang*). En esta trama la bruja es un ser monstruoso que está enemistada con el rey (simbolizado por un dragón benévolo). Ella se dedica a sembrar plagas y desastres hasta que los partidarios del dragón, sus hijos, tratan, con poco éxito, de atacarla con cuchillos. Una y otra vez intentan matarla pero caen, uno a uno, dominados mágicamente, entonces entran en trance y finalmente son salvados por el dragón. La teatralización termina cuando los hijos dirigen los cuchillos contra su propio pecho, en un lugar donde –dicen- hay una “enorme comezón”.

Pero en esta trama ¿dónde está la satisfacción de un deseo latente? Supongamos que se halla oculta en el cuchillo, el arma fálica y que el clímax representa la satisfacción de este deseo en una forma masoquista. La comezón en el pecho es en realidad la comezón de la madre (vagina) y el contenido inconsciente de la danza y del trance es la gratificación del deseo de Edipo, o coito con la madre. Ambos sexos participan en la danza, pero sólo los muchachos atacan a la bruja.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Roheim. *Psicoanálisis y...*, p. 111.

Por su parte, Otto Rank –cuyos trabajos son anteriores a los de Roheim- sostiene que el psiquismo de los individuos está configurado por los efectos de larga duración de un evento primordial que es experimentado como una catástrofe: el nacimiento. Las huellas de ese trauma original, el nacer, con el que se inicia la lucha adaptativa, reaparecen posteriormente en simbolizaciones inconscientes, individuales y colectivas.

Después de haber explorado el inconsciente en todos los sentidos y en todas las direcciones, sus contenidos psíquicos y los mecanismos complicados que presiden la transformación del inconsciente en consciente, uno se encuentra en presencia de la fuente última del inconsciente, y comprueba que está situada en una región psicofísica y que puede ser definida en términos biológicos: es lo que llamamos el trauma del nacimiento (...) Así, nos sorprende comprobar con qué facilidad los contenidos manifiestos más elevados de la actividad espiritual del hombre se pueden vincular con este estrato biológico.¹⁵⁶

Tras ser “arrojado del paraíso” del vientre materno, la vida de los individuos oscila, periódicamente, entre la reaparición inconsciente de la angustia del nacimiento –todas las variedades posteriores de angustia se derivan de ella-, el anhelo inconsciente de retorno al reposo de la vida intrauterina –tal y como se realiza de un modo alucinatorio en el coito o en el dormir-, y el placer de sobrevivir, tras nacimiento, en el exterior del cuerpo materno –placer que se repite en el juego infantil y su correlato, el cultivo de las facultades intelectuales, artísticas y científicas-. Y en ese mismo sentido se comprende que los conflictos y gratificaciones sobrevenidas tras el nacimiento tengan su expresión colectiva en la urdimbre simbólica y ritual de las religiones y las mitologías de los pueblos. Y aquí destaca un tema mitológico que Rank articuló muy bien con la teoría de Freud sobre la novela familiar del neurótico: el mito del nacimiento del Héroe.

El héroe de los mitos, los cuentos y las leyendas populares, representa el anhelo neurótico por superar, mediante sus hazañas, la angustia por su expulsión del útero (situación

¹⁵⁶ Rank, Otto. **El trauma del nacimiento**. Editorial Paidós. España, 1991, pp. 14-15.

simbolizada en algunos mitos como abandono del niño-héroe dentro de un recipiente, en las aguas de un río), así como trascender los obstáculos –entre ellos, el padre- para realizar simbólicamente el retorno a la situación intrauterina y volver a nacer, es decir, repetir el nacimiento. En ese sentido son muy interesantes las mitologías y los rituales donde se narran y representan las aventuras de héroes fundadores que, como parte de sus trabajos, salen victoriosos después de ser devorados por un monstruo marino o descender a una gruta habitada por demonios.¹⁵⁷

El deseo y la pulsión inconscientes por reestablecer, en símbolos míticos, en fantasías neuróticas y esquizofrénicas, en sueños y rituales arcaicos, una forma de vida perdida, la vida intrauterina, también fue objeto de investigación de Sandor Ferenczi. Nos interesa, especialmente, su obra **Thalassa**,¹⁵⁸ la cual escribió bajo la influencia directa de las teorías sobre la sexualidad y las pulsiones que Freud expone en **Tres ensayos de teoría sexual** y **Más allá del principio del placer**.¹⁵⁹ En este último texto, Freud pone en crisis la teoría sobre el predominio del principio del placer como principio que rige la dinámica y económica de las pulsiones, y se enfrenta al reto de explicar la tendencia de los seres humanos a repetir, inconscientemente, situaciones esencialmente conflictivas y displacenteras, como en los casos de neurosis traumáticas. Plantea entonces, la hipótesis de que la compulsión a la repetición es más primigenia que el trabajo psíquico de procurar el placer y evitar el displacer. La compulsión a la repetición, nos dice, tiene una base biológica y “es más elemental, más primitiva y más pulsional que ese principio del placer al que ella eclipsa”.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Eliade, Mircea. **Mito y realidad**. Editorial Labor. Barcelona, 1992.

¹⁵⁸ Ferenczi, Sandor. **Thalassa. Obras Completas**. En Biblioteca de Psicoanálisis. En Psicoanálisis.org.

¹⁵⁹ Freud Sigmund. **Tres ensayos de teoría sexual. Obras completas**. Tomo VII. Editorial Amorrortu. Buenos Aires. 1999.

¹⁶⁰ Freud. **Más allá del principio...**, p. 23.

“Ahora bien, ¿de qué modo se entrama lo pulsional con la compulsión a la repetición? Aquí no puede menos que imponérsenos la idea de que estamos sobre la pista de un carácter universal de las pulsiones (...) y quizá de toda vida orgánica en general. Una pulsión sería, entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducir un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia de la vida orgánica.”¹⁶¹

Entonces, una pulsión es el esfuerzo de lo vivo por restablecer un estado de desarrollo anterior, y el desarrollo es, en todo caso, el resultado de las presiones del entorno, presiones que obligan al organismo a adaptarse para, posteriormente, conservarse en un nuevo plano. El carácter conservador y repetitivo de las pulsiones, y por lo tanto de la vida, quedaría probado, según Freud, con fenómenos como la migración de los peces y las aves, la recapitulación del embrión a las fases anteriores de la vida, la regeneración orgánica, etc. Sin embargo, tal hipótesis lleva a Freud considerar la importancia que posee el estado anterior al surgimiento y desarrollo de la vida, el estado que es condición misma para la aparición de la vida: lo inorgánico, la ausencia de tensión y movimiento. De todas las pulsiones que pugnan por la conservación, sólo una de ellas, la más poderosa de todas, tiende a lo inorgánico, pues lo viviente se aproxima a su muerte no por fuerzas externas, sino por un impulso interior. La pulsión de muerte –así la nombra- “conduce” al ser humano, y a todo lo vivo, al retorno a un estado en el que no existía la tensión y el conflicto que propician la vida.

Por su parte, Ferenczi plantea una teoría psicoanalítica de la genitalidad que le permite interpretar las relaciones entre ontogenia y filogenia, así como la totalidad de las formas de reproducción sexual. Es posible deducir, al menos como hipótesis, del simbolismo que comprende las diversas manifestaciones del sueño, el erotismo y la genitalidad, la existencia

¹⁶¹ Freud, Sigmund. *Más allá del principio...*, p. 36.

de una pulsión que tiende al retorno a un medio natural húmedo y que restablece, de un modo alucinatorio, la existencia acuática en el útero materno

Si consideramos ahora toda la evolución de la sexualidad, desde la succión del pulgar en el bebé hasta el coito heterosexual pasando por el narcisismo de la masturbación genital, y si guardamos memoria de los procesos complejos de identificación del Yo con el pene y la secreción genital, llegamos a la conclusión de que toda esta evolución, comprendido el coito, sólo puede tener por objetivo una tentativa del Yo, primero dudosa y torpe, luego cada vez más decidida y por último particularmente acertada, *de retornar al cuerpo materno*, situación en que la dolorosa ruptura entre el Yo y el entorno aún no existía. El coito realiza esta regresión temporal de tres maneras: en lo que concierne a todo el organismo, de un *modo alucinatorio* exclusivamente, como en el sueño; en cuanto al pene, con el que se identifica todo el organismo, lo consigue ya de forma parcial, es decir, de manera *simbólica*; únicamente el esperma tiene el privilegio, en cuanto representante del Yo y de su doble narcisista, el órgano genital, de llegar *realmente* al interior del cuerpo materno.¹⁶²

Pero esta pulsión no es exclusiva del comportamiento humano, se encuentra en todas los organismos que se reproducen a través de la sexualidad y es tan primitiva como la vida misma; es un pulsión orientada hacia el retorno a un estado previo de la catástrofe ontogenética del nacimiento, la cual, a su vez, bien puede corresponderse con otra catástrofe, aquella a la que estuvieron expuestas las primeras formas de vida: la desecación parcial de los océanos. La pérdida de ese ambiente acuático primigenio, y la pulsión por retornar al origen de la vida, según Ferenczi, quedaron grabadas en la memoria genética de los primeros organismos terrestres y se transmitió a lo largo de la evolución de las especies.¹⁶³ A los distintos resultados adaptativos, propiciados por ese mecanismo biológico-pulsional, lo llamó regresión *thalassal*, la cual abarca un abanico de fenómenos que comprenden tanto la

¹⁶² Ferenczi. *Thalassa...*, pp.8-9.

¹⁶³ “La madre, según el «simbolismo invertido», cuya utilidad hemos visto ya muchas veces, *es en realidad un símbolo y un sustituto parcial del océano y no a la inversa*”. Ferenczi. *Thalassa...*, p.52.

genitalidad directa de las especies animales,¹⁶⁴ como la genitalidad en el hombre y sus expresiones simbólicas y alucinatorias en los sueños, la magia, las fantasías mitológica y el folclore de los pueblos.¹⁶⁵

Ya lo hemos dicho, y he aquí cómo nos representamos las cosas: lo mismo que las células germinales de los animales superiores perecerían sin protección fetal y los retoños se malograrían sin cuidados maternos, todas las especies animales hubieran también perecido en el momento de la catástrofe de la desecación si su supervivencia no hubiera quedado asegurada en el transcurso de la adaptación a la vida terrestre por circunstancias favorables y fortuitas y por las tentativas de regresión a la vida *ecto* y *endoparasitaria*. Por último, los vertebrados superiores han conseguido organizar la fecundación interna y el desarrollo intrauterino, combinando también con éxito la forma de existencia parasitaria y el deseo de regresión *thalassal* (...) tenemos, por tanto, una serie evolutiva continua que va desde el pez hasta el hombre, pasando por el anfibio, en el que la tendencia a volver a la existencia acuática nunca ha sido abandonada por completo, incluso si en el caso del hombre esto se limita a la fase del desarrollo intrauterino. Añadamos aún que la tendencia regresiva *thalassal* permanece activa incluso tras el nacimiento y se manifiesta a través del erotismo (en particular la cópula), así como en los estados de sueño.¹⁶⁶

Los estudios fenomenológicos de la mitología y la religión, en especial las destacadas investigaciones de Mircea Eliade, parecen confirmar, al menos en el aspecto ontogenético, las hipótesis de la regresión *thalassal* de Sandor Ferenczi. Tales estudios han puesto la atención en el simbolismo de episodios míticos como los diluvios o el doble nacimiento de

¹⁶⁴ “El coito de la araña puede durar siete horas, y el de la rana hasta cuatro semanas. Hace tiempo que se conoce el apareamiento permanente de algunos parásitos; llega incluso a ocurrir que el macho pasa su vida entera en el útero o en la laringe de la hembra. Un desarrollo superior del sentido de realidad erótico se da también en estos parásitos que transfieren casi toda la preocupación de su mantenimiento a su huésped y cuya organización está casi enteramente dedicada al servicio de la función sexual” Ferenczi. *Thalassa...*, p. 26.

¹⁶⁵ “Mi obstinación en mantener la regresión al útero materno en el centro de la teoría, a pesar de todas las dificultades de conceptualización que implica, la debo esencialmente a una experiencia psicoanalítica. Es llamativo constatar con qué constancia las formaciones psíquicas más diversas (sueño, neurosis, mito, folclore, etc.) representan mediante un mismo símbolo el coito y el nacimiento: *ser salvado de un peligro*, sobre todo del agua (líquido amniótico): al mismo tiempo, con qué regularidad expresan las sensaciones experimentadas durante el coito y en la existencia intrauterina con los sentimientos de *nadar, flotar* o *volar*; por último, la identidad simbólica que se encuentra entre el *órgano genital* y el *niño*”. Ferenczi. *Thalassa...*, p. 15.

¹⁶⁶ Ferenczi. *Thalassa...*, pp. 50-51.

los héroes, así como de rituales mágicos e iniciáticos en los que se “repite” un *regressus ad
uterum*.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Eliade. *Mito y...*, p.85-87.

3. MITOLOGÍA E ILUSTRACION.

La metáfora de la “*expulsión del paraíso*” alude tanto a una escisión interna y externa del ser humano suscitada por su relación con la naturaleza, como al hecho de sobrevivir en un escenario distinto, una *segunda naturaleza*, donde lo puramente animal es intervenido y metabolizado en formas culturales. Esa intervención que metahistóricamente lleva a cabo el ser humano sobre la naturaleza en sus distintos modos de presencia, ya sea como sustrato biológico-pulsional o como el conjunto de formas, fenómenos y materias que conforman el entorno del cual extraen los medios y bienes materiales para su autoconservación, no es sino la constatación de las enormes dificultades, incertidumbres y conflictos que históricamente han enfrentado los diversos grupos humanos por sobrevivir fuera del círculo a-histórico de la reproducción natural, en medios adversos, y al mismo tiempo acosado permanentemente por la presencia desbordante y polimorfa de sus impulsos y deseos inconscientes. Es justamente la precariedad y conflictividad estructural del ser humano lo que, en última instancia, ha sido codificado en las representaciones míticas sobre el origen del mundo ordenado, del cosmos, así como el permanente riesgo de su disolución, el caos.

Todas las sociedades humanas, por sencillas que sean, poseen una interpretación global del mundo y de su propio papel en ese mundo (...) Por lo tanto (...) una mitología aparece como interpretación del sentido de los estados del mundo no susceptibles de modificación, convirtiéndose esas interpretaciones en motivos para actos que serán ante todo de culto o rituales ante ese componente del mundo al cual es preciso resignarse, como ante la muerte.¹⁶⁸

La mitología y su realización ritual son, entonces, el modo como los seres humanos elaboramos y enfrentamos lo invariable de nuestra condición. Conviene, por lo tanto, comprender un poco más la función de estas dos formas complementarias de organizar la existencia humana.

¹⁶⁸ Gehlen. **Antropología...**, p.37.

He partido del hecho filogenético y ontogenético de que en el ser humano se cancela la obediencia al impulso ciego que es el instinto, de modo que lo que es un mecanismo absoluto en el animal, en el hombre es pulsión, reminiscencia o fantasía. En su obra **Las dos fuentes de la moral y la religión**,¹⁶⁹ Henri Bergson considera que las sociedades humanas y las sociedades de los insectos son dos puntos divergentes del proceso evolutivo que, sin embargo, tienen un punto de coincidencia: las representaciones míticas están destinada a provocar, en ausencia del instinto, un comportamiento que la presencia de éste habría provocado (una tesis no muy alejada del teoría freudiana sobre la represión de las pulsiones como condición de posibilidad de la representación y la fantasía). De esta manera, al remplazar el acto reflejo a través de la ficción, el ser humano da un orden a lo percibido, un *cosmos* que, en el caso de los insectos, pertenece al patrimonio genético, es decir, a la existencia de mecanismos que preservan el equilibrio y la permanencia de un orden carente de historicidad. Lo que en un caso realiza el instinto, en el otro lo realiza la ficción.

Digamos provisionalmente que (la mitología) es un instinto virtual, entendiendo por ello el hecho de que en el extremo de la otra línea de evolución, en las sociedades de insectos, vemos que el instinto provoca mecánicamente una conducta comparable, por su utilidad, a la que sugieren imágenes casi alucinatorias al hombre inteligente y libre.¹⁷⁰

La analogía entre la organización social de los insectos y el orden posibilitado por la ficción, el instinto animal y el *instinto virtual* –la fabulación mítica–, también la encontramos en una obra no menos sugerente que la de Henri Bergson, en **Medusa y Cía.**, de Roger Caillois.¹⁷¹ Existen, nos dice Caillois, ciertas fantasías y conductas humanas relacionadas con el mimetismo, las cuales están estructuradas como mitologías y rituales. El mimetismo es

¹⁶⁹ Bergson, Henri. **Las dos fuentes de la moral y la religión**. Editorial Porrúa. México, 1989.

¹⁷⁰ Bergson. **Las dos fuentes...**, p. 60.

¹⁷¹ Caillois, Roger. **Medusa y Cía.** Editorial Seix Barral. España, 1962.

simulacro y ficción; sus huellas pueden rastrearse en los mecanismos fisiológicos de los insectos y otras especies expertas en la imitación, la metamorfosis, el camuflaje y la intimidación. Lo que en el insecto es instintivo, asimilarse a lo otro, en el hombre es fantasía y tendencia por el disfraz, el ocultamiento, la invisibilidad, la máscaras festiva, la simulación mágica, el camuflaje. Sobre la función ordenadora del simulacro y la ficción, como mimetismo o como mitología, Jaques Lacan¹⁷² planteó que en una etapa muy temprana de la infancia, una etapa en la que el *cachorro humano* aún no supera la insuficiencia motriz y la dependencia de la lactancia, tiene lugar la “experiencia del espejo”, la cual no consiste en otra cosa que en ver la propia imagen reflejada en un espejo, experiencia que posibilita, por unos instantes, que los movimientos del infante logren un dominio relativo de la marcha y de la postura en pie. Según Lacan, en ese momento el Yo percibe su cuerpo como un todo, y con ello se sitúa en una línea de ficción que estructurará sus relaciones con el mundo y afirmará su poder frente a la insuficiencia orgánica. El infante pasa de la insuficiencia a la anticipación, y todo debido a un imaginario de identificación espacial. Una imagen tiene así, efectos ordenadores sobre el organismo, y ello también parece constatarse en fenómenos como la “*psicastenia legendaria*”, es decir, el mimetismo¹⁷³.

Ahora bien, la teoría de Lacan sobre la función ordenadora del imaginario, puede articularse con la tesis de que la función de la fantasía mítica es reparar, o al menos compensar, las limitaciones que caracterizan la relación de los hombres con la naturaleza y consigo mismo.

(...) como dice Herder, el hombre es ese animal abandonado por la naturaleza a la libertad, es decir, a la autodeterminación. Y el que se encuentra abandonado en lo indeterminado tiene que hacer frente en todas partes a lo

¹⁷² Lacan, Jaques. *El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En **Escritos 1**. Editorial Siglo XXI. México, 1998.

¹⁷³ Lacan. *El estadio...*, p. 89.

indeterminado, es decir, su horizonte está siempre rodeado por la amenaza de peligro. Por eso, la empresa más necesaria para la supervivencia consiste en adelantarse correctamente a lo porvenir con ayuda de experiencias recurrentes, o lo que es lo mismo, prevenirse de ello por si acaso, desarrollar una facultad de calcular los hechos sin el cual “el animal no fijado” no tendría un minuto de tranquilidad. Esta es la base de los mitos y del comportamiento científico.¹⁷⁴

La fantasía mitológica es, entonces, una forma de racionalización del mundo, una construcción de orden indispensable para tolerar el miedo, la angustia y el terror que conlleva la preservación de la existencia en entornos amenazantes y realidades que aparecen como absolutas. Desde su origen, la fantasía mitológica –en tanto razón que da sentido y orden al mundo- estuvo al servicio del dominio de la naturaleza, lo que sin duda representó una liberación frente a las incertidumbres de la existencia. Sabemos que, por ejemplo, el mito nos narra el origen de lo existente, el origen del mundo y de todo lo que de alguna manera *es*, así como también nos narra la presencia de dioses y demonios que intervienen en el mundo para hacer posible el cosmos o para disolverlo. Así entendida, la fantasía mitológica supera nuestras limitaciones fisiológicas y otorga a la naturaleza externa e interna un sentido, un significado que se preserva en la repetición ritual, pues el ritual es la condición de posibilidad de la permanencia del mito.

Para el filósofo Ernst Cassirer, el ser humano tiende a ordenar de distintas maneras el mundo, es decir, tienden a dar unidad y síntesis a la multiplicidad de lo existente. En las distintas posibilidades de representación del mundo, ya en la imagen sensible, ya en el concepto o el número, el pensamiento pretende someter los fenómenos del mundo natural y social a la unidad de una “estructura lógica, teleológica o causal”; son, estrictamente

¹⁷⁴ Frank. **El Dios...**, p.67.

hablando, modos de configuración del mundo. Mito, filosofía y ciencia tienen, en ese sentido, una relación de continuidad histórica.¹⁷⁵

La tesis de Cassirer se aproxima al pensamiento de los autores de **Dialéctica de la Ilustración**, Theodor Adorno y Max Horkheimer, quienes a propósito del dominio de la naturaleza interior y exterior como premisa de autoobservación de la civilización, insistían que la imposición de un orden coherente y sistemático sobre la multiplicidad de lo otro, tiene lugar desde el origen mismo del lenguaje. Nombrar el mundo es ya querer dominar a lo otro, es decir, Ilustración. La Ilustración, tal y como la conciben Adorno y Horkheimer es voluntad de liberarse de la determinación y de la coacción de una totalidad incomprensible, de modo que esa tentativa de liberación del dominio de lo otro se despliega metahistóricamente en forma de mito, en forma de conceptos filosóficos, como ley positiva, norma moral, ecuación matemática o regla de intercambio mercantil. En sentido estricto, toda mitología es trabajo de la razón, la cual es el instrumento de la autoconservación de la especie, y como tal, es el elemento que hace posible el dominio de la naturaleza.

Las categorías mediante las cuales la filosofía occidental definía el orden eterno de la naturaleza indicaba los lugares anteriormente ocupados por Ocnos y Perséfone, Ariadna y Nereo. Las cosmologías presocráticas fijan el momento de tránsito. Lo húmedo, lo informe, el aire, el fuego, que aparecen en ellas como materia prima de la naturaleza, son precipitados apenas racionalizados de la concepción mítica. Del mismo modo que las imágenes de la generación a partir del río y de la tierra, que desde el Nilo llegaron a los griegos, se convirtieron allí en principios hilozoicos, es decir, en elementos, así la exuberante ambigüedad de los demonios míticos se espiritualizó enteramente en la pura forma de las entidades ontológicas. Mediante las Ideas de Platón, finalmente, también los dioses patriarcales del Olimpo fueron absorbidos por el *logos* filosófico. (...) La ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas. (...) La equiparación mitologizante de las ideas con los números en los últimos escritos de Platón expresa el anhelo de toda desmitologización: el número se convirtió en el canon de la Ilustración. Y las mismas equiparaciones dominan

¹⁷⁵ Cassirer, Ernst. **Filosofía de...**, tomo I, p.17.

la justicia burguesa y el intercambio comercial. (...) Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la ilustración en apariencia. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel.¹⁷⁶

La mitología es, entonces, una forma de conocimiento en la que se preserva el anhelo humano por dar a lo otro un orden; es una construcción de sentido que compensa la angustia ante lo indeterminado, pero también es una forma de violencia y dominio realizada en el ritual que funda la cohesión social. La mitología es liberación de la coacción y también es retorno a la coacción. El proceso de la civilización, según Adorno y Horkheimer, oscila entre esa tentativa humana por liberarse de la violencia y el regreso a la misma, por ello, afirman, la mitología es ilustración y la ilustración se vuelve se transforma en mitología. No de otro modo interpretaron las contradicciones del proyecto moderno de una nueva humanidad.

La ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. (...) Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. (...) Sin embargo la propia mitología lleva en su seno el germen de la ilustración y su puesta en marcha. La Ilustración queda atrapada en la mitología.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Adorno y Horkheimer. **Dialéctica**..., p.p. 61-62, 63.

¹⁷⁷ Adorno y Horkheimer. **Dialéctica**..., p. 59.

4. DIALÉCTICA DEL DOMINIO DE LA NATURALEZA.

Existe un vasto campo de representaciones cosmogónicas, provenientes tanto de Oriente como de Occidente, en las que el destino del mundo depende de la acción de seres extraordinarios, héroes que luchan por mantener el mundo ordenado. La fenomenología del mito y la religión ofrece innumerables ejemplos de dioses y héroes que enfrentan monstruos, serpientes y dragones, símbolos todos ellos del caos, de la naturaleza no dominada, es decir, de las sequías, los pueblos hostiles, las inundaciones, las hambrunas, las enfermedades, la muerte, la sexualidad etc.

El mito heroico universal siempre se refiere a un hombre poderoso o dios-hombre que vence al mal, encarnado en dragones, serpientes, monstruos, demonios y demás, y que libera a su pueblo de la destrucción y la muerte. (...) Cuándo y dónde se originó ese mito es cosa que nadie sabe. La única certeza evidente es que cada generación parece haberlo conocido como tradición transmitida desde tiempos anteriores. Así que podemos suponer con seguridad que se “originó” en un período en que el hombre aún no sabía que poseía el mito del héroe; es decir, en una era en que aún no reflexionaba conscientemente sobre lo que decía. La figura del héroe es un arquetipo que ha existido desde tiempos inmemoriales.¹⁷⁸

Para los antiguos egipcios el caos era lo que había existido desde siempre y antes que todo; ese caos primordial era imaginado como un océano oscuro y sin límites llamado *Nun*,¹⁷⁹ sobre él había intervenido un demiurgo que arrojó luz para diferenciar y dar forma al mundo. A partir de entonces, toda realidad debía su existencia al principio universal que encarnaba el orden primigenio, *ma'at*, el cual era identificado con el dios solar *Ra*, y éste, a su vez, con el faraón y el Estado. Sin embargo, el cosmos se hallaba permanente amenazado por los demonios del mundo subterráneo, como *Apofis*, encarnación del caos. Diariamente,

¹⁷⁸ Jung. **El Hombre y...**, pp. 69,76

“*Nun* es lo que “existía antes de existiera el cielo, antes de que existiera la tierra, antes de que existieran los hombres, antes de que nacieran los dioses, antes de que existiera la muerte.” Cohn. **El cosmos...**, p.34.

con el crepúsculo, daba inicio la lucha entre Ra y Apofis, y en cada nuevo amanecer se anunciaba la victoria del dios solar.

Las naciones hostiles, los rebeldes y los elementos perturbadores de toda clase no era simples transgresores de la *ma'at*, sino cómplices de las fuerzas del caos (...) Ahuyentar los peligros que amenazaban la tierra de Egipto, defender y perpetuar el dominio de la *ma'at* era una tarea ingente e interminable que requería los esfuerzos incansables y conjuntos de los dioses y los seres humanos. Los templos y el culto en los templos existían para garantizar que la colaboración entre ellos no remitiera, la defensa del cosmos fuera defendido contra las fuerzas del caos.¹⁸⁰

De manera análoga, en las distintas culturas que formaron la llamada civilización mesopotámica –acadios, sumerios, asirios, babilonios- se veneraban dioses solares, patriarcales, defensores del orden del mundo, uno de ellos era *Anu*, el cual dispó el caos primordial y estableció el orden del universo, ofreciendo con ello, los principios morales y políticos para la sociedad y el Estado. El Estado era considerado como la máxima expresión del orden divino, y la personificación de dicho orden era el monarca. En la epopeya babilónica, *Enuma Elish*, se representa el combate mítico entre el héroe solar *Marduk* y el monstruo del caos *Tiamat*. *Marduk* destruye a *Tiamat* y con sus desechos forma los astros, los ríos, las ciudades y el Estado.

Con la doctrina del profeta iranio Zaratustra, o Zoroastro (entre el 1500 al 1200 a.c. aprox.), tuvo lugar, por primera vez en la historia humana, una cosmogonía en la que el orden del mundo es un proceso hacia un estado libre de amenazas de disolución.

A ojos de Zoroastro el mundo no era estático. (...) Llegaría un momento en que, gracias a una prodigiosa batalla final, el dios supremo y sus aliados sobrenaturales vencerían a las fuerzas del caos y a sus aliados humanos y los eliminarían para siempre. A partir de entonces, el orden divino prevalecería de forma absoluta; ya no existirían trastornos ni necesidades físicas, ningún enemigo representaría una amenaza, en el seno de la humanidad de los salvados

¹⁸⁰ Cohn. *El cosmos*..., pp. 33, 35.

reinaría la unanimidad absoluta; en suma, el mundo estaría en paz y a salvo para siempre.¹⁸¹

Para Zaratustra y sus seguidores, el dios solar *Ahura Mazda* es la personificación del bien, y por otra parte, el dios *Angra Mainyu* es personificación del mal; ambos combaten por el predominio, pero no lo hacen en la naturaleza, sino en de la vida social y moralidad de los hombres, pues estos participan activamente en esa lucha cosmogónica a través de su fidelidad, o su desprecio, a las leyes morales, religiosas y políticas. Zaratustra pensaba que al final de los tiempos se realizaría el plan divino de destruir para siempre el mal y el caos (*druj*), para así hacer dominar al bien y al cosmos (*asha*). Esta cosmogonía salvífica, sus metáforas y exigencias morales y políticas, se mantendrá, como herencia cultural, en la imagen judía y cristiana de la historia –la historia de la salvación–, y ésta a su vez en la historia cultural y política de Occidente, desde la Edad Media hasta la modernidad.

En el imaginario mítico griego, profundamente conectado con la mitología de Oriente próximo, existe una larga lista de héroes solares, patriarcales, que también enfrentan serpientes gigantes, demonios y monstruos, que son simbolización de la dialéctica del dominio de la naturaleza. Lo héroes griegos son, esencialmente, astutos y destructores de los cultos a las diosas madre, fundan ciudades patriarcales e instituyen nuevos cultos sacrificiales, también el comercio, la técnica, la música, la agricultura, etc. Un ejemplo del trabajo civilizador de estos héroes es Cadmo, quien, proveniente de Fenicia, fue enviado por su padre, *Agenor*, para rescatar a su hermana, Europa, la cual había sido raptada por Zeus. Cadmo buscó a su hermana por Telefasto y Rodas, sin encontrarla. En Fócide preparó el sacrificio de una vaca en honor a Atenea y mandó a sus hombres por el agua lustral de la

¹⁸¹ Cohn. *El cosmos...*, pp.245-246.

Fuente de Ares, la cual estaba resguardada por la serpiente Castalia. La serpiente mató a los enviados de Cadmo y éste, a su vez, se vengó destrozando su cabeza. Entonces, Atenea le ordenó que lanzara los dientes de la serpiente en tierra fértil y de los dientes sembrados surgieron hombres armados, la stirpe de Yocasta, Layo y el Rey Edipo. En ese lugar, Cadmo construyó una Acrópolis, fundó Tebas y se casó con Harmonía, hija de Afrodita y Ares. Cadmo y Harmonía son el primer matrimonio de mortales, a partir de su unión se establecieron las bases de la primera organización social.¹⁸²

También se cuenta que en Creta, durante un período de supremacía militar y comercial del Rey Minos –hijo de Europa y Zeus-, éste mandó al arquitecto Dédalo a construir un laberinto. El objetivo era ocultar en sus pasillos al ser mitad toro y mitad hombre nacido de la cópula entre de la reina Pasifae y un toro blanco originalmente destinado al sacrificio. Dentro del laberinto encerró al monstruo Minotauro, llamado Asterión, el cual era periódicamente alimentado con mancebos y doncellas exigidos a Atenas como compensación por el asesinato de su hijo, Androgeo. Teseo, un héroe con una larga lista de hazañas contra bandidos y otros personajes peligrosos para los viajeros, para los cultos y las ciudades – personajes como Sinis, Polipemón y el toro blanco de Posidón-, se ofreció como víctima con la intención de abolir el tributo. Ofreció un sacrificio a Afrodita y ya en Creta se hizo ayudar por dos jóvenes varones disfrazados de doncellas y por la hija del Rey Minos, Ariadna, la cual se enamoró del héroe. Ariadna entregó a Teseo un ovillo de hilo y le aconsejó para no perderse dentro del laberinto y encontrar dormido al Minotauro Asterión, a quien el héroe finalmente tomó por el cabello y lo sacrificó en honor a Posidón. Teseo, tras casarse con Ariadna, se convirtió en señor de Cnosos.¹⁸³

¹⁸² Graves, Robert. **Los mitos griegos**. Tomo 1. Editorial Alianza. España, 1992, pp- 239-246.

¹⁸³ Graves. **Los mitos...**, pp. 403-436.

Otro héroe es Perseo, hijo de Dánae y Zeus, fundador de Micenas, quien para evitar que el rey Polídictes obligara a su madre a casarse con él, acordó con Polídictes en la isla de Sérifos, llevarle la cabeza de la gorgona Medusa, quien tenía serpientes por cabellos, colmillos y un rostro terrorífico que transformaba en piedra a todo aquél que la veía. Para llegar a la gorgona Medusa, Perseo hubo de realizar varios trabajos: obtuvo de Atenea un escudo pulimentado, Hermes le dio una hoz diamantina, engañó a las Grayas para que le dijeran dónde encontrar a las ninfas que resguardaban las sandalias aladas, el zurrón mágico y el yelmo negro de la invisibilidad, todo ello propiedad de Hades. Después viajó al país de los Hiperbóreos y ahí encontró a Medusa, y ayudado con sus armas mágicas le cortó la cabeza. Del cadáver de Medusa surgió el caballo alado Pegaso, en el que Perseo viajó por varias tierras. Viajó por el desierto libio, llegó a Quemis, Egipto, y al rodear la costa Filistia encontró, encadenada y desnuda, en un acantilado a Andrómeda, hija de Cefeo y Casiopea, quien iba a ser sacrificada a un monstruo marino femenino enviado por Posidón como castigo contra Filistia por una ofensa de Casiopea a las nereidas. Perseo decapitó al monstruo marino y posteriormente ofreció sacrificios a Hermes, Atenea y Zeus. Finalmente se casó con Andrómeda y fundó la ciudad de Micenas.¹⁸⁴

Uno de los héroes griegos que más ha despertado el interés de la interpretación crítica sobre el dominio de la naturaleza y la afirmación de las civilizaciones patriarcales, es Odiseo. Según Theodor Adorno, Odiseo es la expresión simbólica de un tipo de sujeto cuya racionalidad, en sentido estricto, Ilustración, se opone a un mundo más antiguo que el que él representa. Los seres extraordinarios y los monstruos a los que se enfrenta el héroe –todos ellos asociados a formas arcaicas de organización social, matriarcales, no invasoras- son

¹⁸⁴ Graves. **Los mitos...**, pp. 293-300

representaciones del destino ineluctable, pero Odiseo, gracias a su astucia, sobrevive a toda amenaza de disolución del orden solar y patriarcal. Los lotófagos viven en la embriaguez, la narcosis que imposibilita la institución social; las sirenas invitan, con su canto, a la regresión, a un estado de indiferenciación con la naturaleza, a la disolución del yo en un placer primigenio. Pero el héroe sobrevive a los lotófagos y a las sirenas porque en él el dominio de la naturaleza exterior pasa por el dominio de sí, de su naturaleza interior, supera el sacrificio y la regresión de ser uno con la naturaleza con la renuncia del placer, con el sacrificio pulsional. Es Freud quien notoriamente inspira la interpretación de Adorno sobre el héroe Odiseo, el cual, en uno de los pasajes más dramáticos de la obra, vence a Circe, la hetaira, la mujer que induce a los hombres a abandonarse al placer sexual no socializado, al placer sin restricción cultural, para así anular su autonomía y transformarlos en animales salvajes, ellos mismo figuras de una regresión a lo animal. Y el cíclope Polifemo, personificación de una de organización tribal caníbal, tampoco sobrevive a las estratagemas del héroe que, antes de destruir su ojo, le hace creer que su nombre es Nadie. Finalmente, después de diez años de vagar por las aguas del mediterráneo, acosado por seres y monstruos que son figuras de coacción y regresión al caos primordial, el héroe retorna a su patria, Ítaca, y allí, tras un paciente plan de venganza, asesina a sus enemigos, los pretendientes de Penélope, para así afirmarse como amor y señor.¹⁸⁵

También hallamos simbolizaciones de la creación y el mantenimiento del mundo ordenado en mitologías donde el héroe aparece como santo, como místico, como asceta virtuoso que funda una nueva moral y un nuevo orden del mundo. Entre la gran variedad de mitologías donde un hombre sobrepasa sus limitaciones histórico-personales y alcanza,

¹⁸⁵ Adorno y Horkheimer. *Odiseo. Mito o Ilustración*. En **Dialéctica**...

didácticamente, una forma universal a través de la represión de sus deseos, de las pulsiones, de su cuerpo, se encuentran los héroes espirituales como Buda, Moisés, Cristo o Mahoma. En ellos, trascender el sufrimiento, el deseo, la muerte, la enfermedad, en suma, nuestra condición histórica, pasa por el dominio de la naturaleza interna a través de “ejercicios espirituales, soledad, ayunos, meditación, etc.

Por ejemplo, en la leyenda del Buda se recrea la vida del príncipe Gautama Sakyamuni, un hombre limitado de experiencia por los cuidados de su padre, que un día escapa del palacio dejando esposa e hijo; así descubre la miseria, la muerte, la enfermedad, y también a aquellos que desde siempre han buscado un camino para trascender la condición humana, los ascetas. Gautama Sakyamuni viaja durante años como mendigo, practica meditación, se retira a una ermita y lleva una existencia austera. Finalmente, tras descubrir el verdadero camino a la trascendencia sin trascendencia, se colocó bajo el árbol *Bo* e inició su ascenso espiritual. Fue asediado por el señor de la ilusión de la vida, el cual se le apareció en forma de deseo (*kâma*), y lo provocó con visiones voluptuosas. Después fue asaltado por el señor de la muerte (*mâra*), pero éste tampoco lo perturbó, pues Gautama Sakyamuni se encontraba en el camino que suprime el apego, los deseos y su fuente última, el Ego; tal es el camino hacia el nirvana.¹⁸⁶

Podemos concluir, que el héroe de las mitologías, sea éste del tipo guerrero o espiritual, pertenezca a una u otra tradición cultural, destruye viejos valores, comportamientos e instituciones, y crea nuevas instituciones y comportamientos, y al hacerlo crea o repite la creación del mundo ordenado y estable, y con ello, el canon social-ritual de preservación y cohesión de ese mundo.

¹⁸⁶ Campbell, Joseph. **El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito.** Editorial del Fondo de Cultura Económica. México, 1984.

El hombre no hace más que repetir el acto de la creación; su calendario religioso conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que ocurrieron *ab origine*. El hombre se hace así contemporáneo de la cosmogonía y de la antropogonía, porque el ritual lo proyecta a la época mítica del comienzo. Una bacante imita mediante sus ritos orgiásticos el drama de Dionysos; un órfico repite a través de su ceremonial de iniciación las hazañas originales de Orfeo. El *Sabat* judeocristiano es también una *imitatio Dei*. El mensaje del Salvador es en primer lugar un ejemplo que debe ser imitado. (...) Para las sociedades tradicionales todos los actos importantes de la vida han sido revelados por los dioses o héroes. Los hombres no hacen sino repetir esos gestos ejemplares y paradigmáticos.¹⁸⁷

Los trabajos de un héroe tienen como principal objetivo la conservación del cosmos (ciclos de las estaciones, el día y la noche, los años, el movimientos de los cuerpos celestes, así como también el sistema religioso, los valores morales, las reglas del comercio, la justicia jurídico-política) y la expulsión de los peligros que amenazan dicho orden (las transgresiones a los tabúes sobre la sexualidad y la muerte, los desastres naturales, la presencia de “bárbaros” y extranjeros, etc.). De ahí que en las civilizaciones antiguas los dioses y héroes que hacían posible el mundo ordenado estuvieran personificados en el Estado, el comercio y en la corporalidad misma del monarca, del sacerdote y el caudillo.¹⁸⁸ “El funcionamiento regular y eficaz de ese gran defensor que era el Estado, así como su personificación suprema, el rey, pertenecían al mismo orden cósmico que los movimientos del sol, la luna y las estrellas, que la rotación de las estaciones.”¹⁸⁹

Sobran casos históricos del proceso colectivo de identificación del arquetipo del dios y el héroe fundador con reyes, faraones, emperadores, guerreros, caudillos, jefes de estado, líderes religiosos, etc. Darío, por ejemplo, era visto como la reencarnación del héroe mítico iranio *Thraetaona*, el cual había liquidado al monstruo tricéfalo destructor de la sociedad y

¹⁸⁷ Eliade. *Mito y...*, pp. 27-28.

¹⁸⁸ Kantorowitz, Ernst. *Los dos cuerpos del rey*. Editorial Alianza. España, 1985.

¹⁸⁹ Cohn. *El cosmos...*, p. 27.

la historia.¹⁹⁰ La violencia y el dominio político ejercido por estos personajes son legitimados por la identificación mítica entre el cumplimiento de la ley y el equilibrio del universo y la sociedad.¹⁹¹ Sin embargo, la cohesión social sólo puede ser garantizada por el ritual, no pocas veces sangriento, que repite la fundación o refundación del mundo.

¹⁹⁰ Eliade. **Mito y...**, p. 41.

¹⁹¹ Cohn. **El cosmos...**, p. 27.

IV. “EL GRAN TEATRO DEL MUNDO”

“El tiempo sagrado es, por excelencia, la fiesta”.

Georges Bataille.

1. EL ETERNO RETORNO.

Toda narración mítica sobre la fundación del mundo ordenado supone una concepción del tiempo. Conocemos, ya sea por los mitos y el arte, ya por la filosofía y la historia, o por la poesía y la ciencia, dos formas básicas de concebir el tiempo; por una parte encontramos las imágenes y las ideas en las que el acontecer tiene como arquetipo el círculo, es decir, la repetición, tal y como ésta es percibida en los fenómenos naturales: recurrencia de las estaciones, el día y la noche, las fases de la luna, la vida y la muerte, etc. Por otra parte, encontramos imágenes e ideas cuyo arquetipo es la profecía, es decir, el devenir hacia un futuro mejor a partir del conflicto entre dos fuerzas cósmicas (la luz y la oscuridad) y morales (el bien y el mal); se trata de las teleologías del progreso y la salvación.

Las sociedades tradicionales, o pre-modernas, cuya vida parecía asegurada por los valores y modelos de acción codificados en antiguas mitologías –sin que sea del todo determinante si su concepción del tiempo es circular o teleológica-, el pasado de la creación y fundación del mundo por la intervención de seres extraordinarios, es el principal elemento de los principios religiosos que hacen posible la cohesión y la reproducción social. Son sociedades en las que la unidad de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*¹⁹² es monolítica, no está dissociada, como sí lo está en las sociedades modernas.

El pasado es un arquetipo (...) además, está presente ya que regresa en el rito y en la fiesta. (...) El pasado es la semilla primordial que germina, crece, se agota y muere –para renacer de nuevo (...) El pasado es un tiempo que reaparece y nos espera al fin de cada ciclo: es una edad venidera (...) y el futuro es la degradación del pasado arquetípico y es su resurrección.¹⁹³

¹⁹² Koselleck. **Futuro...**

¹⁹³ Paz, Octavio. *Los hijos del limo*. En **La casa de la presencia, Obras Completas**. Tomo 1. Editorial Fondo de Cultura económica. México, 1999, pp. 3339-340.

El tiempo de las narraciones míticas es el pasado, ello se confirma claramente en los mitos de origen y en los mitos heroicos, pero incluso en las escatologías que insisten en la espera de la salvación del mundo, lo que *aún-no-es* ya tuvo lugar de alguna forma, ya fue anunciado o no es más que la repetición de un hecho sagrado, es decir, el tiempo dotado de una cualidad que lo diferencia totalmente del tiempo en el que suele transcurrir cotidianamente la vida.

El mito, como afirma Mircea Eliade, es *una realidad*, en ella se afirma la existencia de personajes, hechos y tiempos extraordinarios y significativos, y es que la realidad de los mitos es la verdadera realidad, y cuanto más real, más esencial. Por el contrario, la realidad que define el día a día de la sobrevivencia de los hombres, del trabajo, de la reproducción y la muerte, es sólo aparente. Ahora bien, para que esa verdadera realidad otorgue un significado trascendente al mundo de lo aparente y lo transitorio, debe actualizarse como ritual, es decir, como escenificación colectiva en la que simbólicamente se repiten las acciones de los personajes que hicieron al mundo tal cual es. Solamente en la repetición ritual se reactiva la fuerza reguladora y fundamentadora de la mitología, tal es la condición para asegurar la permanencia del cosmos natural y social. En ese sentido, la escenificación ritual representa al mundo en forma mitológica, es decir, sacraliza al mundo.¹⁹⁴

Conviene ahora preguntarse por las determinaciones antropológicas de esta tendencia humana a fundamentar el presente en un pasado extraordinario, y repetir con ello un arquetipo divino o heroico. Una interpretación frecuente entre los fenomenólogos del mito y la religión, -Mircea Eliade, Karl Kerényi, Joseph Campbell, etc.-, pero de ningún modo la única, se orienta a destacar la función didáctica del mito y del ritual: el mito y la repetición ritual que

¹⁹⁴ Eliade, Mircea. **El mito del eterno retorno**. Editorial Origen/Planeta. México, 1985

sacraliza al mundo compensan la labilidad humana ante el poder de la enfermedad, la muerte, el sufrimiento y la naturaleza. Ante las dificultades que son propias de nuestra condición, escapamos periódicamente al otro tiempo, a la otra realidad.

Por su parte, el psicoanálisis aplicado a la interpretación de la cultura y la antropología funcionalista se orientan a destacar la función compensatoria del mito y del ritual, especialmente del sacrificio, en relación la violencia innata de los seres humanos y al carácter sobreabundante, perverso polimorfo y ansiógeno de la sexualidad. El motivo central de los mitos heroicos y de origen, así como de su recurrente escenificación ritual, es la violencia que conduce al crimen, al asesinato del proto-padre por parte de los hijos, o de los hijos por parte de los padres, así como la violencia desplegada en la caza y la guerra, y con ésta última, las matanzas, la destrucción y el saqueo. También son un motivo central del mito y el rito sacrificial, los tabús básicos de la civilización y la renuncia a un tipo de sexualidad “riesgosa” para la institución social, todo ello dentro del exceso y las transgresiones permitidas durante la representación ritual.

La experiencia fundamental de lo sagrado es la matanza sacrificial, el *homo religiosus* actúa y adquiere consciencia de sí como *homo necans*. (...) El punto central es la experiencia de la muerte, ocasionada por la violencia humana en virtud de una necesidad predeterminada.¹⁹⁵

El ritual como sacrificio –en cualquiera de sus formas: sacrificios humanos, sacrificios de animales, sacrificios simbólicos-, y como repetición del mito fundacional del mundo ordenado, es una representación de la experiencia límite que supone matar, o la posibilidad de morir, y la experiencia de la sexualidad sin límites. La muerte y la sexualidad son la inspiración básica de todo sacrificio, y el sacrificio ritual es, a su vez, el mecanismo de

¹⁹⁵ Burkertt. **Homo**..., pp. 21, 35.

contención –en ese sentido es toda una institución “económica”- de los excesos de violencia criminal y sexual que impedirían la reproducción de la sociedad y la cultura.

2. LO SAGRADO Y LA MUERTE.

En una obra por demás notable, **Lo santo** (*Das Heilige*), Rudolf Otto plantea un problema que pone en crisis la pretensión de cualquier descripción positiva de Dios y lo divino: lo esencial de la experiencia religiosa –nos dice– es ajena a la explicación y asimilación en conceptos *claros* y *distintos*; su singularidad está más allá de la intelectualización, debido a que lo fundamental de la experiencia religiosa está en su carácter a-racional, o como suele decirse: irracional. Así, lo que en la esfera de la vida religiosa se vive como un más allá de la razón, como algo tremendo para la subjetividad, sobreabundante en afectos y sensaciones, ha sido nombrado por las tradiciones religiosas como *qadosch*, *hagios* o *sacer*, es decir: sagrado. De ahí que Rudolf Otto prefiera un neologismo que si bien no desecha del todo las significaciones racionales implícitas en las interpretaciones teológicas y metafísicas de lo sagrado, opta por una noción abierta que, en última instancia, no se supedita a estas significaciones racionalistas de lo divino: lo *numinoso*.

Aquello de que hablamos vive en todas las religiones como su fondo y su médula; sin ello no serían estas, en modo alguno, tales religiones. Pero con vigor más señalado palpita en las religiones semíticas. (...) También en ella tiene un nombre especial: *qadosch*, que corresponde a *hagios* y *sanctus*, y con mayor exactitud a *sacer*. Es cierto que en las tres lenguas estas palabras comprenden también lo absolutamente bueno. (...) Pero en este caso no es más que el resultado de haber esquematizado y henchido de contenidos éticos un reflejo sentimental primigenio que puede ser indiferente a la ética. (...) A este fin forjo, desde luego, un neologismo: lo numinoso (pues si *omen* se forma de *ominoso*, y de *lumen*, *luminoso*, también es lícito hacer con *numen*, *numinoso*.¹⁹⁶

Lo numinoso designa todo un conjunto de sentimientos y experiencias que se encuentran fuera de lo cotidiano y de lo familiar. Lo numinoso es muy diferente a los afectos, comportamientos y actitudes que se consideran como idóneos de la religión y la religiosidad.

¹⁹⁶ Otto, Rudolf. **Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios**. Editorial Alianza, España, 1996, pp. 15-16.

Los sentimientos y experiencias numinosas provocan en la criatura humana el arrebató interior hacia lo misterioso, o como le llama Otto, al *misterium tremendum*, el cual supone, en distintas gradaciones, una forma violencia que desarticula la percepción, la representación y toda certeza de la consciencia. El *misterium tremendum* es un arrobamiento que propicia la contemplación mística o el éxtasis.

El misterio tremendo puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma de sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo, el espíritu de lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobo, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir al alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudez. (...) ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas.¹⁹⁷

Asimismo, es propio de la experiencia numinosa el terror, pero un terror íntimo que no puede ser producto de un objeto o situación creada por el ser humano. Se trata de un sentimiento que puede ser descrito como siniestro. Lo siniestro es un tipo de pavor que está más allá de la comprensión, es lo demoníaco que produce alteraciones corporales y anímicas. Una forma de ese estremecimiento que es lo siniestro, puede suscitarse al escuchar los cuentos de espectros o al saberse objeto de la cólera de Dios¹⁹⁸. En última instancia lo siniestro es la base anímica sobre la cual ha echado sus raíces el imaginario mítico y religioso de épocas pasadas, y aún en la modernidad. Lo cual no demuestra otra cosa que el ingente panteón de dioses y demonios que ha sobrevivido a la expansión histórica del monoteísmo,

¹⁹⁷ Otto. **Lo santo**..., p. 23.

¹⁹⁸ "El escalofrío de miedo es algo sobrenatural. Quien pueda llegar a un análisis más preciso notará además que este pavor no se distingue del natural tan solo por su grado y potenciación. Puede ser tan fuerte que hiele la médula, erice los caballos y haga flaquear las piernas." Otto. **Lo santo**..., p. 27.

es una forma de percepción y representación tan arcaica como la humanidad misma, un fenómeno psíquico que con tanta frecuencia se muestra en el contenido de los sueños, las pesadillas y las fantasías esquizofrénicas.

Ahora bien, bajo el supuesto de la existencia de una relación entre lo terrorífico, lo siniestro, y la esencia de la experiencia religiosa, lo sagrado, cabría preguntarnos si existe una determinación psíquica inconsciente en la que estén íntimamente ligados lo sagrado y la muerte.

En su ensayo *Lo siniestro (Das Unheimliche)*,¹⁹⁹ Freud se cuestiona sobre las formaciones inconsciente que se manifiestan en el simbolismo de los relatos populares sobre muertos, espectros y dobles, como la leyenda del hombre de arena,²⁰⁰ la cual inspira un cuento fantástico de E. T. A Hoffmann.

Nos hallamos así, ante todo, con el tema del «doble» o del «otro yo», en todas sus variaciones y desarrollos, es decir: con la aparición de personas que a causa de su figura igual deben ser consideradas idénticas; con el acrecentamiento de esta relación mediante la transmisión de los procesos anímicos de una persona a su «doble» -lo que nosotros llamaríamos telepatía- (...) con la identificación de una persona con otra, (...) o sea: desdoblamiento del yo (...) finalmente con... la repetición de los mismos rasgos faciales, caracteres, destinos, actos criminales, aun de los mismos nombres en varias generaciones sucesivas. (Otto Rank) estudia las relaciones entre el «doble» y la imagen en el espejo a la sombra, los genios tutelares, las doctrinas animistas y el temor ante la muerte. En efecto, el «doble» fue primitivamente una medida de seguridad contra la destrucción del yo, un «enérgico mentís a la omnipotencia de la muerte», y probablemente haya sido el alma «inmortal» el primer «doble» de nuestro cuerpo.²⁰¹

¹⁹⁹ Freud, Sigmund. *Lo siniestro. Obras completas*. Tomo 3. Editorial Biblioteca Nueva. España, 1996.

²⁰⁰ Se trata de la leyenda de un “hombre malo que viene a ver a los niños cuando no quieren dormir; les arroja un puñado de arena a los ojos, haciéndolos saltar ensangrentados de sus orbitas; luego se los guarda en una bolsa y se los lleva a media luna como pasto para sus hijitos, que están sentados en un nido y tienen picos curvos, como las lechuzas; con los cuales parten a picotazos los ojos de los niños que no se han portado bien” Freud. *Lo siniestro...*, p. 2489.

²⁰¹ Freud. *Lo siniestro...*, pp. 2493, 2494.

El miedo, el terror y la angustia ante la muerte son el fondo inconsciente de estados anímicos desencadenados por situaciones no ordinarias, como lo son aquellas en las que se le da un significado funesto a una imagen, un animal o un número, también en el estremecimiento y palidez provocada por escuchar una narración sobre muertos, en el pánico por extraviarse en un bosque o en las calles de una ciudad y verse repetidas veces en el mismo sitio sin hallar la salida, en el estado obsesivo provocado por creencias como *el mal de ojo*, la disociación psíquica que supone el desdoblamiento o aparición del otro como doble, como “mensajero de la muerte”. Al conjunto de esas experiencias terroríficas, Freud las denominó como experiencias de lo siniestro.

No cabe duda que dicho concepto (lo siniestro) está próximo a los de lo espantable, angustiante, espeluznante. (...) Lo siniestro sería aquella suerte de espantoso que afecta las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás. Si la teoría psicoanalítica tiene razón al afirmar que todo afecto de impulso emocional, cualquiera que sea su naturaleza, es convertido por la represión en angustia, entonces es preciso que entre las formas de los angustiosos exista un grupo que pueda reconocer que esto, lo angustioso es algo reprimido que retorna. Esta forma de angustia sería precisamente lo siniestro. (...) Si ésta es realmente la esencia de lo siniestro, entonces comprenderemos que el lenguaje corriente pase insensiblemente de lo *Heimliche* (lo familiar) a lo *Unheimliche*, puesto que esto último, lo siniestro no sería realmente nada nuevo, sino algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que sólo se tornó extraño mediante el proceso de represión.²⁰²

En última instancia, el desencadenamiento del terror y la angustia, lo siniestro, no es otra cosa más que una sorpresiva reaparición de lo reprimido, del retorno, metamorfoseado, de imágenes y representaciones de algo que fue vivido en el límite de toda elaboración y comprensión. Aquello que una vez fue experimentado como peligro de aniquilación, y que por lo mismo fue conocido, se vuelve extraño y aparentemente ajeno debido a la represión, sin embargo, su retorno confirma su fuerza y la fijación del psiquismo a lo terrible. La

²⁰² Freud. *Lo siniestro...*, pp. 2483, 2484, 2498.

repetición es el modo de ser de lo pulsional, sin embargo, aquí se trata, plantea Freud, del retorno de una pulsión muda y poderosa, la más poderosa de todas las pulsiones: la pulsión de muerte, la cual es el fondo último de lo siniestro.

Muchas personas consideran siniestro en grado sumo todo cuanto está relacionado con la muerte, cadáveres, con la aparición de los muertos, los espíritus y los espectros. (...) Difícilmente hay otro ámbito en que nuestras ideas y nuestros sentimientos se haya modificado tan poco desde los tiempos primitivos, en el cual lo arcaico se haya conservado tan incólume bajo un ligero barniz, como en de nuestras relaciones con la muerte.²⁰³

La experiencia de lo siniestro, es decir, la repetición de todo lo relacionado con el miedo, el terror y la angustia por la muerte, se encuentra ligado a un tipo de imaginación y de conducta que son propias –ontogenéticamente hablando- de ciertos estados patológicos, ya sea neurosis o esquizofrenia, y también de su correlato filogenético que es la mentalidad religiosa de los hombres de épocas remotas, la cual sobrevive íntegra en nuestros días. Debido a ello es que somos, en muchos sentidos, contemporáneos de los seres humanos de la prehistoria.

El análisis de estos diversos casos de lo siniestro nos ha llevado a una vieja concepción del mundo, al animismo, caracterizado por la pululación de espíritus humanos en el mundo, por la sobreestimación narcisista de los propios procesos psíquicos, por la omnipotencia del pensamiento y por la técnica de la magia que en ella se basa, por la atribución de fuerzas mágicas, minuciosamente graduadas a personas extrañas y a objetos (Mana, y finalmente por todas las creaciones mediante las cuales el ilimitado narcisismo de ese período evolutivo se defendía contra la innegable fuerza de la realidad. (...) Las antiguas creencias sobreviven en nosotros, al acecho de una confirmación.²⁰⁴

Por otra parte, el pensador francés Georges Bataille también nos ofrece una aproximación directa a las relaciones psíquicas y culturales entre la experiencia religiosa, lo

²⁰³ Freud. *Lo siniestro...*, p. 2498.

²⁰⁴ Freud. *Lo siniestro...*, pp. 2497, 2498.

sagrado, y la muerte. Y lo hace elaborando un concepto que reúne a las determinaciones biológicas, psíquicas y sociales de la existencia humana: el erotismo, del cual “puede decirse (...) que es la aprobación de la vida hasta en la muerte”.²⁰⁵

El erotismo es una interferencia en el ciclo de la reproducción sexuada de los hombres, pues la reproducción significa, en cierto sentido, la prolongación lo discontinuo, de las diferencias y conflictos entre un individuo y otro. La discontinuidad es el modo de existir de los hombres, esto como resultado del largo proceso de la hominización que culminó con el desarrollo de la consciencia de sí y la ruptura con la inmediatez de la reproducción animal. La reproducción de la vida humana es discontinuidad, y solamente la muerte, como suspensión de toda diferencia y conflicto, representa la posibilidad de la continuidad perdida, una continuidad próxima a la reproducción a-histórica del animal.

La reproducción pone en juego seres discontinuos (...) para nosotros que somos seres discontinuos, la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser: la reproducción conduce a la discontinuidad de los seres, pero pone en juego su continuidad, es decir, que está íntimamente ligada a la muerte.²⁰⁶

Somos seres discontinuos que no sólo anhelamos algo de la inmediatez de lo puramente animal, sino que, en un sentido más profundo, anhelamos lo inorgánico, la muerte. El anhelo por la suspensión del tiempo y el movimiento se expresa de muchas maneras y sin que se cancele del todo la reproducción de la vida. Se trata de experiencias de continuidad, “de afirmación de la vida hasta en la muerte”, las cuales requieren de la suspensión de todo elemento racional estructurante la subjetividad y las instituciones sociales.

Somos seres discontinuos, individuos que morimos aisladamente en una aventura ininteligible, pero tenemos la nostalgia de la continuidad perdida. (...) Pero esta nostalgia gobierna en todos los hombres en tres formas del erotismo (...) a saber, el erotismo de los cuerpos, el erotismo de los corazones y, finalmente, el erotismo sagrado. (...) Esencialmente, el campo del erotismo

²⁰⁵ Bataille, Georges. **El erotismo**. Editorial Tusquets. España, 1979, p. 23.

²⁰⁶ Bataille. **El erotismo...**, pp. 24-25.

es el campo de la violencia. (...) Arrancar a un ser de la discontinuidad es siempre lo más violento. Lo más violento para nosotros es la muerte.”²⁰⁷

El erotismo es una experiencia interior esencialmente religiosa y en muchos sentidos, próxima a la muerte. Bataille considera tres formas de erotismo: el erotismo de los cuerpos, el erotismo de los corazones y el erotismo sagrado; los cuales se caracterizan por ser comportamientos de violencia interior y ruptura, de anulación de la individualidad y apertura a lo ilimitado, a la continuidad del ser. La proximidad de la muerte, la continuidad y la violencia desintegradora del yo forman parte de la unión sexual de los cuerpos, cuya comunicación, desnudez y juego “demoníaco” conducen al éxtasis, a “la pequeña muerte”. Los mismos elementos, -muerte, continuidad y violencia- se encuentran en la pasión de los amantes y su fusión romántica, en todo momento precaria, en “un solo corazón”; fusión que cancela temporalmente el sufrimiento y la transitoriedad, pero que no anula la separación y la posibilidad de la aniquilación del otro o del sí mismo. Por último, la muerte, la sexualidad y la violencia son los elementos esenciales de la experiencia mística y del trance, que son experiencias de lo sagrado por excelencia. El erotismo religioso como sacrificio ritual de un hombre o una animal, es decir, como asesinato y canibalismo religioso, arrastra a los seres hacia lo ilimitado, a la embriaguez que destruye y crea el universo, al exceso y la transgresión de los interdictos. El erotismo religioso, en este caso como experiencia interior ascética, como violencia contra sí mismo, como soledad y contemplación de “*lo completamente otro*”, también desintegra al yo y lo conduce a “la noche oscura”.

Las violencias fundamentales y religiosas del erotismo tienen como principio y límite la muerte, la fascinación y el terror suscitados por la muerte, base última de lo sagrado.

Digamos, sin esperar más, que la violencia, y la muerte que la significa, tiene un sentido doble: por un lado el horror nos aleja, vinculado al apego que

²⁰⁷ Bataille. **El erotismo**..., pp. 28-30.

inspira; por otro, un elemento solemne, al mismo tiempo que aterrador, nos fascina e introduce un trastorno soberano.²⁰⁸

De manera análoga, y sin pasar por alto las claras diferencias conceptuales entre un autor y otro, para Rudolf Otto lo numinoso –aquello que pertenece a otro orden de realidad, a lo santo- supone, simultáneamente, fascinación y horror; afectos suscitados por la irrupción de lo tremendo e irracional, de lo aplastantemente superior: dios o la muerte, pues tal vez estas dos palabras no sean sino dos formas para aludir a un mismo tipo de experiencia, esencialmente innombrable.

²⁰⁸ Bataille. **El erotismo...**, p. 67.

3. LA FIESTA

Como anteriormente hemos señalado, son dos los posibles modos de temporalizar la vida social. El tiempo de los mitos que se reactualiza en el ritual es, por una parte, un tiempo fuera del acontecer ordinario, un tiempo que trastoca y modifica nuestra existencia y el mundo; es un tiempo excepcional en el que dioses, héroes y fuerzas ininteligibles invaden y suprimen lo cotidiano; es el tiempo sagrado, de lo santo, de la fascinación y el horror. Pero los hombres también viven en un tiempo acumulativo, “profano”, un tiempo que regula el trabajo y organiza la vida cotidiana.

El tiempo del proceso cotidiano de reproducción social es aquel en el que gravitan, simultánea o sucesivamente –en alternancia lo mismo vertiginosa y “salvaje” que pausada y calendarizada-, dos temporalidades disímbolas: una temporalidad real, propia de la secuencia repetitiva del tiempo rutinario o “profano”, y una temporalidad imaginaria, propia del ritmo inventivo que mimetiza el tiempo de la acción extraordinaria o “sagrada”.²⁰⁹

Tiempo sagrado y tiempo profano son los dos modos en los que los hombres viven el mundo, a los otros y a sí mismos. En el acontecer de la existencia, ya sea individual o ya sea colectiva, predominan los eventos, los objetos y las vivencias que son interpretadas desde lo cuantitativo e instrumental, es decir, desde una sensibilidad y visión “profanas” del mundo. Sin embargo, con menor frecuencia, pero siempre de un modo regular, tienen lugar eventos, objetos y vivencias que no pueden ser interpretados instrumentalmente, pues exceden la capacidad de elaboración racional; se trata de situaciones asombrosas en las que los seres humanos se vuelven contemporáneos de los dioses y los héroes fundadores.

Esta característica fundamental puede encontrarse desde las primeras manifestaciones de la cosmovisión mágica hasta las más elevadas manifestaciones del espíritu religioso. Con razón se ha hecho notar que en la relación de mito y rito, el rito es anterior al mito. (...) Concebidos de este modo,

²⁰⁹ Echeverría. **Definición de...**, p.181.

ninguno de los ritos tiene originalmente un sentido meramente alegórico, imitativo o representativo, sino siempre *real*.”²¹⁰

En el primer tiempo, racional e instrumental, la organización de la vida depende enteramente de las prohibiciones que con las que se pretende evitar la alteración de la reproducción y organización establecida del mundo. Sin embargo, el tiempo de las prohibiciones se agota y todo cuanto existe demanda una renovación desde los fundamentos, empresa que solamente puede ser colectiva, pues en ella se reviven los arquetipos del inconsciente social y, a través de los símbolos, se hace posible su asimilación a lo sagrado. A cierto tipo de rituales, los más relevantes para la cohesión social, se les denomina fiestas, y su esencia es la escenificación de una trama en la que se conjugan la danza, el canto, el exceso de comida, la embriaguez, el sexo, la violencia. Con justa razón afirma Bataille que “el tiempo sagrado es, por excelencia, la fiesta”, y efectivamente, las emociones, las sensaciones, los peligros, los placeres y las angustias que caracterizan la experiencia de lo sagrado, irrumpen en toda conmemoración festiva de las sociedades tradicionales, en ellas se exalta el sacrificio, la demencia transgresora y el gasto suntuario.

(...) el derroche y la destrucción, formas del exceso, entran por derecho propio, en la esencia de la fiesta. Esta suele terminarse de manera frenética y orgiástica en un libertinaje nocturno de ruido y movimiento. (...) Se comprende que la fiesta represente un tal paroxismo de vida y resaltando tan violentamente sobre las pequeñas preocupaciones de la vida diaria, que parezca al individuo como otro mundo, donde se siente sostenido y transformado por fuerzas que lo rebasan. Su actividad cotidiana, cosecha, caza, pesca o cría, sólo llena su tiempo y provee a sus necesidades inmediatas. Pone sin duda en ella atención, paciencia, habilidad, pero más profundamente vive en el recuerdo de una fiesta y en la espera de otra, porque la fiesta representa para él su memoria y su deseo, el tiempo de las emociones intensas y de las metamorfosis.²¹¹

²¹⁰ Cassirer. **Filosofía de...**, tomo II, pp. 61-62.

²¹¹ Caillois, Roger. **El hombre y lo sagrado** Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1990, p. 65.

Durante el tiempo social ordinario, el de la reproducción económica cotidiana, predominan las prohibiciones con las se pretende proteger a la sociedad de toda alteración que ponga en riesgo su regularidad. Con justa razón Roger Caillois ha puesto la atención en la palabra *tabú*, palabra de origen polinesio, que expresa el carácter numinoso de lo que se prohíbe: la sobreabundancia “polimorfa” de la sexualidad y la violencia asesina. “(Tabú) es un conjunto de prohibiciones rituales que tienen por objeto prevenir las peligrosas consecuencias de un contagio mágico.”²¹²

El cuerpo humano, la sociedad y la naturaleza se encuentran vigiladas por leyes tan antiguas como la propia humanidad, sin embargo, existen momentos de ruptura en los cuales los seres humanos transgreden los límites de la razón económica y la razón política; se violentan las normas para instalar a la sociedad de los hombres en los primeros tiempos de lucha entre el caos y el cosmos. En la fiesta se suspende la organización del mundo, se infringen las prohibiciones, se permite el desenfreno. En las sociedades donde el orden del mundo está representado por un persona considerada sagrada, un monarca o líder carismático, su muerte es el instante en que tienen lugar las licencias rituales. “En las islas *Sandwich*, la multitud, al conocer la muerte del rey, comete todos los actos que se consideran criminales en época ordinaria: incendia, saquea, mata y se obliga a las mujeres a prostituirse públicamente.”²¹³

El tiempo de la fiesta es el tiempo de lo fasto y de las transgresiones, la finalidad de ello es purificar y renovar el cuerpo, la sociedad y la naturaleza. Para que el mundo sea recreado se requiere de la destrucción religiosa.

²¹² Durkheim, Emile. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Citado por Caillois En **El hombre...**, pág.17.

²¹³ Caillois. **El hombre...**, pág. 131.

La eliminación de las escorias que acumula todo organismo, la liquidación anual de los pecados, la expulsión del tiempo viejo, no bastan. (...) Las prohibiciones han resultado impotentes para mantener la integridad de la sociedad y de la naturaleza. Por lo tanto, menos podrían contribuir a devolverles su juventud inicial. (...) Hay que apelar a la virtud creadora de los dioses y volver al principio del mundo, a las fuerzas que entonces transformaron el caos en cosmos.²¹⁴

Por esa razón, la fiesta es considerada una reactualización de las mitologías de los primeros tiempos, un regreso al tiempo de la fundación en la que vivían los antepasados divinos que luchaban contra el caos. En ese tiempo mítico todo era posible, lo más irreal era real, lo imposible era posible; los objetos tenían vida propia, los hombres se metamorfoseaban en animales y los animales en hombres. Por eso resultan desconcertantes todas las conductas que emergen en la representación de ese tiempo mítico. Los estados psicológicos que desencadena la fiesta son el paroxismo y el trance, propiciados por la escenografía, el disfraz, las imágenes arquetípicas, la danza, los gritos, la música, los psicotrópicos, el alcohol, el libertinaje sexual, el asesinato ritual.

Según Karl Kerényi, las civilizaciones y sus tradiciones religiosas pueden ser diferenciadas según su inclinación a configurar su “identidad” en la fiesta, es decir, por estructurar la totalidad de sus formas y relaciones culturales según la presencia que las fiestas –y con ellas, lo sagrado- tienen en sus calendarios.

Si se quisiera clasificar las religiones según su mayor o menor inclinación festiva, la religión antigua debería de contar entre aquellas decididamente religiones de fiesta. Hasta cierto punto el cristianismo católico todavía pertenece a este grupo, mientras que el protestantismo hay que encuadrarlo más bien en el polo opuesto.²¹⁵

Se trata de una idea muy sugerente para el estudio histórico de las modernidades. Max Weber, en el texto citado al inicio de este trabajo, **La ética protestante y el espíritu del**

²¹⁴ Caillouis. **El hombre...**, p.116.

²¹⁵ Kerényi. **La religión...**, p. 39.

capitalismo, investiga el papel histórico, cultural, psíquico y económico que tuvo la Reforma de la cristiandad iniciada por Martin Lutero. El ascetismo intramundano de la moral religiosa de las comunidades protestantes hizo posible un tipo de organización social cuyo principio rector era el trabajo y la acumulación de riqueza, una organización social restrictiva de los excesos y del gasto suntuario, un puritanismo muy propicio para el desarrollo del capitalismo en su forma productivista, industrial y empresarial.

Los puritanos combatieron con furia la disposición real, que toleraba legalmente ciertos esparcimientos populares en domingo fuera de las horas dedicadas al cumplimiento de los deberes religiosos. (...) Pero contra eso se alzaban los puritanos (contra las disposiciones monárquico-feudales que protegía legalmente la diversión los días sábados y domingos) con su principio de conducción de la vida (*Lebensführung*). (...) El Goce desenfrenado de la vida, tan alejada del trabajo profesional como de la piedad, era el enemigo del ascetismo racional, ya se manifestase aquel como deporte señorial o como la frecuente asistencia al baile y la taberna por parte del hombre vulgar.²¹⁶

La configuración económico-capitalista del mundo de la vida a partir del ascetismo intramundano protestante contrasta con la conjunción histórica, propiciada por la conquista de México, del catolicismo ibérico contrarreformista, festivo y moralmente laxo, y la intensa religiosidad suntuaria y sacrificial de las sociedades mesoamericanas. La conjunción de estas dos formas de religiosidad y configuración de la vida social, la ibérica católica y la mesoamericana, fue considerada, junto al mestizaje, por los artistas e intelectuales mexicanos de la postrevolución, como la “esencia” de la “nación mexicana”, una construcción ideológica nacionalista compartida incluso por Octavio Paz en **El laberinto de la soledad**.

Somos un pueblo ritual. (...) El arte de la fiesta, envilecido en casi todas partes, se conserva intacto entre nosotros. (...) Nuestro calendario está poblado de fiestas. (...) son nuestro único lujo; ellas sustituyen, acaso con ventaja, al teatro y a las vacaciones, al *week end* y al *cocktail party* de los sajones, a las recepciones de la burguesía y al café de los mediterráneos. (...) Gracias a las fiestas el

²¹⁶ Weber. **La ética...**, pp. 264, 265.

mexicano se abre, participa, comulga con sus semejantes y con los valores que dan sentido a su existencia religiosa y política.”²¹⁷

Por otra parte, para Bolívar Echeverría, igualmente interesado en las transformaciones históricas de la conjunción entre la religiosidad festiva y sacrificial del catolicismo y la religiosidad intensamente festiva y sacrificial de las sociedades mesoamericanas, es posible una interpretación no esencialista de las singularidades culturales de la modernidad en México y América Latina. A lo largo de la historia moderna pueden ser diferenciadas, nos dice Bolívar, al menos cuatro estrategias espontáneas de sobrevivencia, o *ethos*, que las sociedades pusieron en marcha para resolver el hecho histórico del capitalismo. A una de esas estrategias la denomina *ethos barroco*.²¹⁸ Lo barroco, más allá de sus usos en la historia del arte, designa el comportamiento de las clases bajas y marginales, descendientes de los grupos indígenas sobrevivientes de la conquista, que intentaron sobrevivir simulando aceptar la forma civilizada europea y afirmando –en todo tipo de transgresiones lingüísticas, eróticas y religiosas, una vida derrotada. La fiesta, en ese sentido, resultó un escenario inmejorable para ese juego de máscaras, para la transgresión y la afirmación de un código lingüístico, de una cosmovisión y una organización del mundo reprimidas y parcialmente aniquiladas. El *ethos barroco* –afirma Bolívar Echeverría, parafraseando a Georges Bataille, es por ello una “afirmación de la vida hasta en la muerte.”

²¹⁷ Paz, Octavio. **El laberinto de la soledad**. Editorial. Fondo de Cultura Económica. México 1999, pp. 51, 53, 54.

²¹⁸ Echeverría. **La modernidad de...**

4. EL TEATRO. MASA Y ESQUIZOFRENIA.

Si es correcta la tesis antropológica de que en todo acto de culto se realiza un acto de magia por medio del cual se pretende conseguir un efecto extraordinario en la conciencia de los participantes, bien podríamos afirmar que en algunas variantes del ritual festivo, en especial las del tipo político-religioso, se desencadena una realidad espiritual que es la base de la religión y la magia, esto es: el encantamiento. Dicho fenómeno, el encantamiento, o contagio psíquico, tiene su condición de posibilidad en la identificación que es propia del ritual, pues el mito, su complemento, legitima un hecho natural o histórico remitiéndolo a un pasado extraordinario, y ello presupone diferencias con el presente, pues el fundamento no es lo mismo que lo fundamentado. En el ritual, por el contrario, se borran las diferencias y las distancias, lo sagrado se convierte en suceso, es decir, la representación de un suceso y el suceso son la misma realidad.

Pues ante todo, en el rito no existe ninguna delimitación fija entre lo meramente representado y la percepción real, entre deseo y cumplimiento, entre imagen y cosa. (...) Lo que el danzante ejecuta al participar en un drama mítico no es ninguna mera representación o espectáculo sino que el danzante es el dios. Este sentimiento básico de identidad, de identificación real se manifiesta siempre de modo especial en todos los ritos de festividad que celebran la muerte y la resurrección del dios. Lo que ocurre en estos ritos, como en la mayoría de los cultos de los misterios no es ninguna representación meramente imitativa de un suceso sino el suceso mismo.²¹⁹

En toda repetición ritual, festiva, la identificación mágica entre imagen y cosa, representación y realidad, produce una alteración anímica profunda en los participantes: los sentimientos, la sensualidad y la fantasía se acrecientan, se reduce notablemente la elaboración intelectual y se sobreviene el trance y el delirio. La experiencia de la fiesta llega a su momento más intenso cuando tiene lugar la despersonalización, cada individuo se

²¹⁹ Cassirer. **Filosofía de...**, tomo II, p. 64.

escinde en otro, en dios o en demonio, en héroe o en espíritu. Así, la realidad se desvanece, lo imaginario se realiza. En sentido estricto, la fiesta es una experiencia colectiva esencialmente psicológica, en ella emergen los arquetipos inconscientes, se vivifica lo inerte, se hace visible lo invisible; fenómenos todos ellos que son propios de ese tipo de estados psicopatológicos conocidos bajo la noción de esquizofrenia.

En el lenguaje psicoanalítico se ha aceptado el término psiquiátrico de *Spaltung* (escisión) para caracterizar el síntoma fundamental de la esquizofrenia. Escisión psíquica es, por una parte, desdoblamiento y coexistencia de dos grupos de fenómenos psíquicos o incluso de personalidades que pueden ignorarse mutuamente; por otra, es alejamiento de la realidad y predominio de construcciones de la fantasía, la cual puede devenir en construcciones delirantes o alucinaciones visuales y auditivas.²²⁰ Geza Roheim, en **Magia y esquizofrenia**, sintetizó tanto sus investigaciones clínicas sobre los contenidos de los delirios y las alucinaciones esquizofrénicas, así como sus investigaciones –algunas de ellas de campo- de actos culturales mágicos en distintas sociedades tradicionales, y descubrió que tanto los delirios esquizofrénicos como los actos mágicos compartían no sólo importantes analogías en la simbolización sino también un nexo causal inconsciente.

En la literatura psicoanalítica, la magia o el gesto mágico han adquirido el significado de imitación, o identificación. (...) Con frecuencia el mago desempeña el papel de un héroe mítico. (...) Los mismos esquizofrénicos recurren a un sinnúmero de palabras para manifestar que practican magia o que están bajo influencia de la magia de otros, y a menudo creen que sus deseos son omnipotentes.²²¹

La sugestión, la omnipotencia del pensamiento, el contagio psíquico, las alucinaciones, son fenómenos psíquicos presentes tanto en el ritual mágico como en la fantasía

²²⁰ Laplanche, Pontalis. **Diccionario...**, pp. 128-130.

²²¹ Roheim. **Magia y...**, pp. 43, 90.

esquizofrénica, y en todos ellos tiene una función destacada la identificación inconsciente, un mecanismo psíquico proyectivo ampliamente estudiado por Freud y sus discípulos, en especial Melanie Klein.²²² A nivel ontogenético, la identificación se desarrolla en la primera etapa de la infancia, cuando el lactante proyecta sus pulsiones y sus ansiedades en el cuerpo de la madre, de modo que ese cuerpo, o partes de ese cuerpo, se instalan posteriormente en el interior del psiquismo del niño o niña y se transforman en imagen y prototipo de todo lo vinculante y gratificador o de todo lo terrorífico y destructor.²²³

A ello sigue el deseo infantil de una gratificación ilimitada, esencialmente alucinatoria, que idealiza al objeto externo internalizado, lo que funciona como mecanismo defensivo contra el temor de la destructividad interna, proyectada en el objeto retroyectado. Pero se trata siempre del mismo objeto introyectado en el propio cuerpo y sobre el que recae un tipo de gratificación alucinatoria que es proporcional a un tipo de persecución, también alucinatoria. De este modo, el reto del Yo infantil es asimilar, integrar y sintetizar esa dualidad de pulsiones, afectos, fantasías y objetos; si ello no es así, entonces sobreviene una escisión del objeto externo transformada en escisión interna. La consecuencia de la escisión externa-interna es el predominio de la pulsión de muerte y la ansiedad de ser aniquilado, base de todos los procesos esquizofrénicos que estructuran o subyacen en nuestro psiquismo y que aparecen recurrentemente, ya como psicosis paranoica, narcisismo o melancolía, todos ellos componentes esenciales de los fenómenos de masas, lo cuales son, esencialmente religiosos y delirantes.

²²² Klein, Melanie. *Notas sobre algunos mecanismos esquizoides*. En **Envidia y Gratitud**. Editorial Paidós. México, 2009.

²²³ Klein. *Notas sobre...*, pp-10-33.

La masa, como afirma Freud, “trata al individuo como miembro de un linaje, de un pueblo, de un estamento, de una institución o como integrante de una multitud organizada”²²⁴. La identificación proyectiva inconsciente es el mecanismo psíquico que hace posible la vinculación entre los miembros de una multitud, ello supone la ligazón, por vía regresiva, de múltiples vínculos afectivos primarios en torno al líder, conductor o jefe de una comunidad de destino, el cual desempeña el papel de modelo o ideal del Yo, esto es, de objeto idealizado cuyo prototipo inconsciente se formó en la primera infancia.

La identificación es la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto; en segundo lugar, pasa a sustituir a una ligazón libidinosa de objeto por la vía regresiva, mediante introyección del objeto en el Yo, por así decir; y en tercer lugar, puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales. Mientras más significativa sea esa comunidad, tanto más exitosa podría ser la identificación parcial y, así, corresponder al comienzo de una nueva ligazón.²²⁵

Esta forma originaria de identificación afectiva, cuyo origen es un objeto resignado, perdido y sustituido por otro, supone la posibilidad de que, en determinadas circunstancias, toda identificación pueda ser asimilada por contagio psíquico por uno o más individuos hasta producirse una empatía colectiva espontánea hacia el líder y sus delirios psicópatas. Así, la identificación tiene como base el deseo de recuperación, o de restablecimiento del vínculo amoroso primario con un objeto perdido, la madre o el padre, hacia el cual estaban dirigidas las pulsiones sexuales que posteriormente tuvieron que ser inhibidas o desviadas de su meta. Las vicisitudes de este proceso culminan en la renuncia de toda satisfacción pulsional-sexual y en la idealización del objeto que sustituye al ideal del propio Yo; un ideal no alcanzado, base misma del enamoramiento. Aquí acontece que el Yo, o bien se empobrece ante el

²²⁴ Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. En **Obras Completas**. Tomo XVIII. Edit. Amorrortu, Argentina, 1999, p. 68.

²²⁵ Freud. *Psicología de...*, p. 101.

modelo del objeto perdido, o bien –como en los casos de enamoramiento extremo- el objeto se introyecta y se vuelve cada vez más grandioso y cruel.

El objeto se ha puesto en el ideal del Yo. (De tal manera que) todo lo que el objeto hace y pide es justo e intachable. (...) el objeto, por así decir, ha devorado al Yo. (...) Como he dicho en otro lugar, la sombra del objeto ha caído sobre el Yo. La introyección del objeto es aquí de una evidencia innegable.²²⁶

De ahí entonces, la recurrencia de los fenómenos alucinatorios colectivos, mágico-esquizofrénicos, de sustitución de la realidad externa por la realidad psíquica y sus contenidos arcaicos, y la eficacia de la sugestión hipnótica, la fascinación y la servidumbre ante el objeto idealizado. “La misma sumisión humillada, igual obediencia y falta de crítica frente al hipnotizador como hacia el objeto amado... El vínculo hipnótico es una entrega enamorada irrestricta”.²²⁷

También es de destacar que, simultáneamente a la identificación inconsciente de cada miembro de la masa hacia el objeto idealizado –y el vínculo que ello significa entre los miembros-, tiene lugar un correlato negativo, una identificación negativa de los miembros de la masa hacia lo diferente, hacia lo “extranjero”. El otro, que también es un objeto o contenido interno, se transforma en un objeto sobre el que cada miembro de la masa proyecta sus deseos y fantasía inconscientes de aniquilar, despedazar y devorar.

“El carácter siniestro y compulsivo de la formación de masa, que sale a la luz en sus fenómenos sugestivos, puede reconducirse hasta la horda primordial. El conductor de la masa sigue siendo el temido padre primordial; la masa quiere siempre ser gobernada por un poder irrestricto, tiene una ansia extrema de autoridad; según la expresión de Le Bon, sed de sometimiento.”²²⁸

Finalmente, cabe resaltar otro elemento fundamental de la fiesta: el espacio, el lugar considerado como propicio para llevar a cabo el ritual festivo en el que reaparecen los dioses

²²⁶ Freud. *Psicología de...*, pp. 103, 107.

²²⁷ Freud. *Psicología de...*, pág. 108.

²²⁸ Freud. *Psicología de...*, pág. 121.

y los héroes, el lugar del sacrificio y la fundación de cosmos social, pues así como existe un tiempo extraordinario, así también existe un espacio extraordinario.²²⁹ El espacio de la conmemoración festiva es un espacio sacralizado, como lo son el altar, el templo, la Iglesia, y como puede serlo también el estadio; se trata de ambientes y escenografías propicias para la reactualización de las cosmogonías, para la cohesión social, para la transmisión de códigos morales y símbolos arquetípicos, son, en suma, espacios de repetición del sacrificio primordial ofrecido a las divinidades tutelares, a los héroes o al Estado. Por todo ello, son el “centro del mundo.”²³⁰

El templo constituye una *imago mundi* porque el mundo, en tanto que es obra de los dioses, es sagrado. Pero la estructura cosmológica del templo trae consigo una nueva valoración religiosa; lugar santo por excelencia, casa de los dioses, el templo resantifica continuamente el mundo porque lo representa y al mismo tiempo lo contiene.²³¹

La iglesia, el altar, el templo o el estadio son también una *imago mundi*, la imagen del universo y el centro del mundo humano, en ellos se recrea el orden, el cosmos, que en todo momento se encuentra en riesgo de disolución, y la lucha simbólica para preservarlo. Un fenómeno cultural íntimamente relacionado con las significaciones que tienen los distintos espacios de repetición ritual, es el teatro. Teatro, del latín *théatron*, y este a su vez del griego *théatron*, significa mirar o contemplar un objeto en un lugar de espectáculo; es un término derivado de la misma raíz de *theoria*, cuyo significado original es observar los juegos y festivales públicos. Esas palabras se refieren a espacios de representación dramática

²²⁹ Eliade, Mircea. **Lo sagrado y lo profano**. Editorial Paidós. España, 1998, p. 21.

²³⁰ “(...) los santuarios babilónicos dan testimonio: se llaman *monte de casa*, *casa del monte de todas las tierras*, *monte de las tempestades*, etc. *El ziggurat*, propiamente hablando, era una montaña cósmica: sus siete pisos representaban los siete cielos planetarios; al escalarlos, el sacerdote llegaba a la cima del universo. Un simbolismo análogo explica la enorme construcción del templo de Barabidur en Java, que está edificado como una montaña artificial. Su ascensión equivale a un viaje extático al centro del mundo; al alcanzar la terraza superior, el peregrino realiza una ruptura de nivel; penetra en una región pura, que trasciende el mundo profano.” Eliade. **Lo sagrado...**, p. 35.

²³¹ Eliade. **Lo sagrado...**, p. 48.

(espectáculos) y a la experiencia básica de la religiosidad griega. El origen griego del término *teatro* nos remite –según la reconstrucción etimológica de Karl Kerényi- al modelo de vida religiosa griega: “el saber contemplativo del hombre festivo”. Saber fundado en las narraciones míticas y en la experiencia de ver a los dioses y a los héroes, y en ellos, al sí mismo.

Ser espectador para los griegos es participar de una experiencia religiosa que los aproximaba a la plenitud divina de la existencia. La experiencia religiosa griega era, esencialmente, visual. Uno de los dos puntos culminantes de ello era ver a los dioses cara a cara. Cuando se producía tal visión correspondía utilizar la palabra griega *theos* en su sentido predicativo propio de la lengua, al que en latín equivaldría *ecce deus*. El otro punto culminante sería ver como los dioses. A quien le ocurriera tal visión podría exclamar con el mismo derecho: ¡*theos!*²³²

La estructura sacrificial de la religiosidad festiva de los griegos tuvo una de sus derivaciones en la fundación de un espacio de espectáculo donde los participantes eran atletas, sucesores de los héroes homéricos o actores que interpretaban a los héroes trágicos. El espacio para las competiciones olímpicas comparte, en ese sentido, el mismo origen que el lugar para las representaciones dramáticas. Para el siglo V a.C. el teatro griego estaba plenamente constituido como una institución donde se representaba la autoconciencia del hombre griego; era, tanto un género artístico como una institución religiosa y política. En la representación de los dilemas y conflictos de personajes extraordinarios como Prometeo, Edipo, Antígona, Orestes, Electra o Eteocles, se entrelazaban los dilemas morales y conflictos jurídicos de la *polis*.

En términos formales, el teatro trágico estaba compuesto de un personaje colectivo, el coro, el cual expresaba el juicio y las ideas de los ciudadanos, y un personaje individualizado, un héroe del pasado mítico que hablaba como cualquier ciudadano de la *polis*, y que era

²³² Kerényi. **La religión...**, p. 82.

representado por un actor profesional. El uso de la máscara en el teatro trágico (tanto el coro como el personaje heroico) tenía la misma función que en su origen ritual, toda máscara es, en el ámbito de la repetición cultural, el medio que completa el encantamiento, el contagio psíquico y la metamorfosis en el otro.²³³

La fundación de los concursos trágicos compartió las mismas la normas institucionales de las asambleas políticas de los ciudadanos de la *polis*, y al igual que éstas, eran un espectáculo abierto, “dirigido, representado y juzgado por los representantes cualificados de diversas tribus”²³⁴. La polis se transformó en un teatro, en *el gran teatro del mundo*.

La escenificación ritual de una trama dramática es una de esas estructuras que ha tenido una presencia casi inalterada en la historia, desde los concursos trágicos hasta los teatros políticos montados en espacios simbólicos como los estadios o las plazas públicas. En ella se fundamenta la reproducción de las sociedades humanas, sean estas modernas o pre-modernas. Es en la representación teatral donde se crean y recrean las imágenes y símbolos mitológicos que legitiman al poder político.

La metáfora del *Theatrum mundi* se debe a Shakespeare (“*El mundo entero es un escenario*”) y a Calderón de la Barca (“*El gran teatro del mundo*”). Se trata, sin duda, de una metáfora atinada para comprender la fuerza de cohesión social y la capacidad de dominio político desplegada en la escenificación ritual por un grupo, una casta, una secta, un líder

²³³ Según Caillois el uso de la máscara en el ritual forma parte de ese tipo de mecanismos inciertos, fatales y misteriosos que pueden ser considerados bajo el concepto de mimetismo, que es propiamente el ámbito del simulacro, de la simulación, del enmascaramiento, de la ficción. La mirada que hiela y mata, las máscaras de los hechiceros, las máscaras en los carnavales, la indumentaria exuberante, la metamorfosis; son parte de los artificios, obsesiones irreprimibles y fantasmas que le procuran al hombre la posibilidad de asumir –desde las fronteras de los social-natural- la apariencia de otro individuo o de otro viviente, de ser otro y disimularse a sí mismo o disimular algo, de transfigurarse para atrapar la mirada del otro y provocar con ello fascinación y espanto, creando focos de hipnosis colectiva y de terror. Caillois. **Medusa y Cía.**

²³⁴ Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, Pierre. **Mito y Tragedia en la Grecia antigua.** Tomo I. Editorial Taurus. España, 1987, p. 26.

carismático o un partido político. La sociedad concebida como un “*gran teatro del mundo*” supone la teatralización, la fiesta ritual, el juego de máscaras, las simulaciones y las alucinaciones colectivas; en esos elementos se funda el poder y la violencia de la civilización.²³⁵

²³⁵ Balandier, Georges. **El poder en escenas**. Editorial Paidós. España, 1994.

CONCLUSIÓN.

Elementos para una filosofía crítica de la historia y de la cultura.

Nuestro trabajo de investigación y reflexión filosófica, psicoanalítica y antropológica sobre la disimultaneidad y la permanencia histórica de formas culturales, contenidos ideológicos y estructuras mentales y de comportamiento es, en sentido estricto, un intento de comprensión del pasado-presente, y por esa misma razón, una problematización de las distintas duraciones que se entretajan en la modernidad, o las modernidades, como afirma Bolívar Echeverría. El motivo último que hizo posible este trabajo, es el mismo que inspiró las obras críticas de Ernst Bloch, Walter Benjamin, Sigmund Freud, Theodor Adorno y Max Horkheimer: la urgencia de pensar críticamente nuestro tiempo; un tiempo marcado por la peligrosa combinación de totalitarismo de los Estados “democráticos”, capitalismo, crisis de legitimación de las instituciones sociales, predominio de las industrias culturales y emergencia de masas cada vez más violentas y anhelantes de sentido trascendente.

No son pocos los testimonios que nos advierten sobre los efectos catastróficos de esa combinación disimultánea de elementos económicos, políticos culturales y antropológicos. En tales testimonios también se deja entrever que se trata de una tendencia irreversible en la historia contemporánea, una tendencia que suele presentarse en ciclos de repetición y cuyos efectos han estremecido no sólo al discurso filosófico -o a una parte importante de los discursos filosóficos- sino a las disciplinas humanísticas en su conjunto y a la propia ciencia, o al menos a algunos de sus representantes. A lo largo del siglo XX, y lo que va del presente siglo, no han cesado las sospechas y los cuestionamientos a los fundamentos metafísico-políticos de la modernidad, a la condición humana, a la función de la ciencia y la tecnología,

a la imposibilidad de la filosofía, las humanidades y las artes para humanizar a los hombres. Vale la pena recordar que apenas una década antes del ascenso de los nazis al poder, tuvo lugar en Europa uno de los periodos de mayor creatividad intelectual, artística y científica de la historia moderna; sin embargo, ni las grandes obras de arte, ni los más destacados pensadores y científicos alteraron esa tendencia que se realizó en los regímenes totalitarios y en los mayores crímenes en masa de que se tenga noticia en la historia, una tendencia que hasta el momento se continúa realizando, según los planteamientos de Herbert Marcuse –y más recientemente de Tzvetan Todorov-, en los regímenes democráticos. Es una lección muy fuerte para las humanidades la confirmación histórica de que los mayores logros culturales coexisten, sin mayor problema –como ya lo advirtiera Walter Benjamin-, con la barbarie.

En el presente trabajo nos hemos preguntado sobre las relaciones que existen entre esa tendencia histórica –la cual ha sido denominada con las nociones de “catástrofe” o “barbarie”- y algunos arquetipos mitológicos y repeticiones rituales que subyacen inconscientemente en la mentalidad y el comportamiento de los hombres y mujeres de las sociedades contemporáneas. Resulta paradójico que entre más definitiva es la grieta de sentido religioso que en la actualidad abren las ciencias, la tecnología, el capitalismo y la crisis de legitimación de las instituciones políticas, más saturada están estas sociedades de comportamientos y códigos religioso-patológicos, individuales y colectivos. Tal escenario social no es nuevo, ya en su momento Freud y Adorno se preguntaban sobre el lugar que podía asumir el pensamiento ante semejante estado de cosas; su respuesta no ha dejado de ser motivo de controversia: sostener, y en todo caso radicalizar, la Ilustración, el proyecto ilustrado de fundar una existencia humana racional sin mediaciones religiosas con lo otro y los otros. Un proyecto en muchos sentidos imposible, pero imprescindible para la desmitificación que requiere la afirmación de la libertad y la autonomía del individuo;

libertad y autonomía que en Freud y en Adorno nada tienen que ver con ideologías políticas o planificaciones estatales.

La actitud distante y reservada de Freud y Adorno ante todas las formas de mitología, religión y religiosidad, contrasta con el proyecto de un “reencantamiento” crítico del mundo en la obra de Ernst Bloch y Carl Gustav Jung. Ambos autores, aunque con perspectivas por demás distintas y en no pocos sentidos opuestas, hacen explícita su intención de recuperar la función didáctica de la mitología, la religión y la religiosidad, y ello no para transformar dicho proyecto en una ideología de Estado, sino para alcanzar aquella dimensión de la vida humana tan anhelada por los humanistas -Freud y Adorno incluidos-: la afirmación de la libertad y la autonomía del individuo. No parece fácil acercar ambas posturas, más aún si existe un rechazo implícito entre ellas, como es el caso de Freud y Jung. Sin embargo, nos parece más que emblemática esa bifurcación ética e intelectual ante la cuestión de la mitología, la religión y la religiosidad en las sociedades contemporáneas, pues ese doble camino en las humanidades define nuestro presente intelectual.

En una carta dirigida a Karl Kerényi, fechada el día 14 de noviembre de 1941, Thomas Mann escribió: “Hay que arrancar al mito de las garras del fascismo intelectual y volver a darle una función humana. Hace tiempo que no hago otra cosa.”²³⁶ Una postura distinta y distante de alguien como Adorno, que veía en toda mitología la naturalización de lo histórico y la cancelación de las diferencias: “(...) la imagen de feliz identificación de sujeto y objeto es romántica, por largo tiempo proyección de la añoranza, hoy solamente mentira. La indiferenciación, antes que el sujeto se formase fue (...) el mito.”²³⁷ No obstante la distancia y la diferencia, a ambas posturas les es común el espíritu crítico y universalista que tan

²³⁶ Citado por Frank, Manfred. **El dios venidero**, p. 39.

²³⁷ Adorno, Theodor. *Sujeto y Objeto*. En **Consignas**. Editorial Amorrortu. Argentina, 1990, pp. 144-145.

notablemente se deja entrever en la última, y por demás controvertida, obra de Freud, **Moisés y la religión monoteísta**.

Privar a un pueblo del hombre (Moisés) que considera el más grande de sus hijos no es empresa que se acometa de buen grado o con ligereza, tanto más cuanto que uno mismo forma parte de ese pueblo. Ningún escrúpulo, sin embargo, podrá inducirme a eludir la verdad a favor de pretendidos intereses nacionales, y, por otra parte, cabe esperar que el examen de los hechos desnudos de un problema redundará en beneficio de su comprensión.²³⁸

¿Y cuál era el motivo de esa tentativa de desmitificación? Disolver las identificaciones nacionales –o “identidades” religiosas y mítico-políticas- que han desencadenado conflictos y agresiones milenarios entre “el nosotros” y “los otros”, conflictos y agresiones como el antisemitismo y tantas otras formas de racismo y exclusión.

Tanto el espíritu crítico como el universalismo que insisten en el trabajo de quebrar las narrativas y los símbolos que reproducen las “identidades” y mitologías nacionales y continentales (narrativas, símbolos e identidades que legitiman el poder y el orden existentes) parecen hoy día más bien posibilidades extemporáneas de pensamiento, posturas fuera de lugar y de tiempo; en otras, palabras, formas de interpretación en el “exilio” -esto si se compara su esfera de influencia con otras disciplinas y perspectivas-. Sin embargo, ese espíritu crítico y ese universalismo tan continuamente refutados por la modernidad realmente existente, son el único recurso con el cual contamos en la actualidad para solidarizarnos con los otros y afirmar con ello, pese al legítimo escepticismo que es inherente a la crítica, una humanidad diferente, por imposible que esto sea.

²³⁸ Freud. *Moisés y...* pág. 3241.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. **Dialéctica de la Ilustración**. Editorial Trotta. España, 1994.
- Adorno, Theodor. *Sujeto y Objeto*. En **Consignas**. Editorial Amorrortu. Buenos Aires, 1990.
- Alexander Roob. **Alquimia y mística**. Editorial Taschen. Alemania-España, 2006.
- Balandier, Georges. **Antropología Política**. Editorial Península. Barcelona, 1984.
- Balandier, Georges. **El poder en escenas**. Editorial Paidós. Barcelona, 1994.
- Bataille, Georges. **El Erotismo**. Editorial Tusquets. Barcelona, 1979.
- Bataille, Georges. **La parte maldita**. Editorial Icaria, Barcelona, 1987.
- Baudelaire, Charles. **El pintor de la vida moderna**. Editorial Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos. España, 1995.
- Walter Benjamin. *Sobre el Concepto de Historia*. En **Tesis sobre la historia y otros fragmentos**. Traducción de Bolívar Echeverría. Editorial Contrahistorias. La otra mirada de Clío. México, 2005
- Benveniste, Emile. **Problemas lingüística general**. Editorial Siglo XXI, 1971.
- Bergson, Henri. **Las dos fuentes de la moral y la religión**. Editorial Porrúa. México, 1989.
- Biblia de Jerusalén**. Editorial Porrúa. México, 1988.
- Bloch, Ernst. *Erschaft dieser Zeit*. Citado y traducido por Miguel Salmerón Infante en **Antes, desde y para el exilio**. Revista ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura. España. 2009.
- Bloch, Ernst. **El Principio Esperanza**. Tres tomos. Editorial Aguilar. España. 1977.
- Bloch, Ernst. *Proceso y estructura*. En Goldman, Lucien (compilador). **Génesis y Estructura**. Editorial Proteo. Argentina, 1975.
- Bloch, Ernst. **Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel**. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1985.
- Blumenberg, Hans. **Trabajo sobre el Mito**. Editorial Paidós. España, 2002.
- Braudel, Fernand. **Historia y Ciencias Sociales**. Editorial Alianza. España, 1985.

Braudel, Fernand. **Civilización material, economía y capitalismo**. Tres tomos. Editorial Alianza. España, 1979.

Burkett, Walter. **Homo Necans**. Editorial Acantilado. España, 2013.

Caillois, Roger. **El hombre y lo sagrado**. Editorial Fondo de Cultura Económica, 1990.

Caillois, Roger. **Instintos y Sociedad**. Editorial Seix Barral. España, 1969.

Caillois, Roger. **Medusa y Cía**. Editorial Seix Barral. España. 1962.

Campbell, Joseph. **El héroe de las mil caras**. *Psicoanálisis del mito*. Editorial del Fondo de Cultura Económica. México, 1984.

Cassirer, Ernst. **Filosofía de las formas simbólicas**. Tres tomos. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

Castoriadis, Cornelius. **La Institución Imaginaria de la Sociedad**. Editorial Tusquets. España, 1980.

Cohn, Norman. **El Cosmos, el caos y el mundo venidero**. Editorial Crítica. España, 1995.

Dostoievsky, Fiodor Mijailovich. *Los hermanos Karamazov*. **Obras completas**, tomo III. Editorial Aguilar. España, 1991.

Echeverría, Bolívar. **Definición de Cultura**. Editorial Ítaca. México, 2001.

Echeverría, Bolívar. **Las ilusiones de la modernidad**. Editorial El Equilibrista. México, 1995.

Echeverría, Bolívar. **La modernidad de lo barroco**. Editorial ERA. México, 1998.

Eckhart, Maestro. **Fruto de la nada**. Editorial Siruela. España, 2011.

Eliade, Mircea. **Lo sagrado y lo profano**. Editorial Paidós. España, 1998.

Eliade, Mircea. **Mito y Realidad**. Editorial Labor. España, 1983.

Eliade, Mircea. **El mito del eterno retorno**. Editorial Planeta. México, 1985.

Elias, Norbert. **La sociedad cortesana**. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Elías, Norbert. **El proceso de la civilización**. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1989.

Ferenczi, Sandor. *Thalassa*. En **Obras Completas**. En Biblioteca de Psicoanálisis. Psicoanálisis.org.

Frank, Manfred. **El Dios venidero**. Ediciones Serbal. España, 1994.

Frank, Manfred. **La piedra de toque de la individualidad**. Editorial Herder. España, 1995.

Frazer. **La rama dorada**. Edit. Fondo de Cultura Económica. México, 1998.

Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. En **Obras completas**. Tomo III. Editorial Biblioteca Nueva. España, 1996.

Freud, Sigmund. *El porvenir de una ilusión*. En **Obras completas**. Tomo XXI. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Lo inconsciente*. En **Obras Completas**. Tomo XIV. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Pulsión y destinos de pulsión*. En **Obras Completas**. Tomo XIV. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente*. En **Obras Completas**. Tomo XII. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. En **Obras Completas**. Tomo III. Editorial Biblioteca Nueva. España, 1996.

Freud, Sigmund. *La represión*. En **Obras Completas**. Tomo XIV. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *El Yo y el Ello*. En **Obras Completas**. Tomo XIX. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Recordar, repetir, reelaborar*. En **Obras completas**. Tomo XII. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *El sepultamiento del complejo de Edipo*. En **Obras Completas**. Tomo XIX. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*. En **Obras Completas**. Tomo XIX. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud Sigmund. *Tres ensayos de teoría sexual*. En **Obras completas**. Tomo VII. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *La Interpretación de los sueños*. En **Obras Completas**. Tomos IV y V. Edit. Amorrortu, Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Más allá del principio del placer*. En **Obras Completas**. Tomo XVIII. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del Yo*. En **Obras Completas**. Editorial Amorrortu. Tomo XVIII. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Tótem y Tabú*. En **Obras completas**. Tomo II. Editorial Biblioteca nueva. España, 1996.

Freud. *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad?* En **Obras completas** tomo XVII. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Construcciones en el análisis*. En **Obras completas**. Tomo XXIII. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund. *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*. En **Obras completas**, tomo XV. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999.

Freud, Sigmund y Brauer, Josef. *Estudios sobre la histeria*. En **Obras completas** tomo II. Editorial Amorrortu. Argentina, 1999

Freud, Sigmund. *Lo siniestro*. En **Obras completas**. Tomo III. Editorial Biblioteca Nueva. España, 1996.

Gadamer, Hans Georg. **Verdad y Método**. Editorial Sígueme. España, 2003.

García-Pelayo, Manuel. **Mitos y símbolos políticos**. Editorial Taurus. España, 1964.

Gehlen, Arnold. **Antropología Filosófica**. Edit. Paidós. España, 1993

González García José M. **Metáforas del Poder**. Edit. Alianza. España, 1998.

Goody. Jack. **Representaciones y Contradicciones**, *La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Editorial Paidós. España, 1999.

Graves, Robert. **Los mitos griegos**. Tomo 1. Editorial Alianza. España, 1992.

Habermas, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidad**. Editorial Taurus. España, 1989.

Habermas, Jürgen. **Perfiles filosófico-políticos**. Editorial Taurus. España, 1984.

Hegel, G.W.F. **Lecciones de filosofía de la historia universal**. Editorial Alianza. España, 1989.

Hegel, G.W.F. **Fenomenología del espíritu**. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1987.

Heidegger, Martin. *La época de la imagen del mundo*. En **Caminos de bosque**. Editorial Alianza. España, 1995.

Horkheimer, Max. *La actualidad de Schopenhauer*. En **Sociológica**. Editorial Taurus. España, 1989.

Husserl, Edmund. **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**. Editorial Prometeo. Argentina, 2009.

Jakobson, Roman. **Ensayos de Lingüística General**. Editorial Seix Barral. España, 1975.

Jung, Carl Gustav. *Sobre la psicología de la demencia praecox*. En **Psicogénesis de las enfermedades mentales. Obras completas**. Volumen 3. Editorial Trotta. España, 2012.

Jung, Carl Gustav. *El contenido de las psicosis*. En **Psicogénesis de las enfermedades mentales. Obras completas**. Volumen 3. Editorial Trotta. España, 2012.

Jung, Carl Gustav. *Consideraciones recientes acerca de la esquizofrenia*. En **Psicogénesis de las enfermedades mentales. Obras completas**. Volumen 3. Editorial Trotta. España, 2012.

Jung, Carl Gustav. **Recuerdos, sueños, pensamientos**. Editorial Seix barral. España, 2003.

Jung, Carl Gustav. **Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. Obras completas**. Volumen 9/1. Editorial Trotta. España, 2012.

Jung, Carl Gustav. **Psicología y Religión**. Editorial Paidós. Barcelona, 1994.

Jung, Carl Gustav. **El hombre y sus símbolos**. Editorial Caralt. España, 2002.

Jung, Carl Gustav. **Símbolos de transformación. Obras completas**. Volumen 5. Editorial Trota. España. 2012.

Jung, Carl Gustav. *Los fundamentos psicológicos de la creencia en los espíritus*. En **Dinámica del inconsciente. Obras completas**. Volumen 8. Editorial Trota. España, 2012.

Jung, Carl Gustav. *La estructura del alma*. En **Dinámica del inconsciente. Obras completas**. Volumen 8. Editorial Trota. España, 2012.

Kant, Emmanuel. **Idea de una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia**. Editorial Tecnos. España, 1987.

Kantorowitz, Ernst. **Los dos cuerpos del rey**. Editorial Alianza. España, 1985.

Kerényi, Karl. **La religión Antigua**. Editorial Herder. España.1995.

Klein, Melanie. *Notas sobre algunos mecanismos esquizoides*. En **Envidia y Gratiitud**. Editorial Paidós. México, 2009.

Koselleck, Reinhart. **Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.** Edit. Paidós. España, 1993.

Koselleck, Reinhart. **Los estratos del tiempo. Estudios sobre historia.** Editorial Paidós España, 2001.

Kirk, G.S C; Raven, J.E. y Scholfield, M. **Los Filósofos Presocráticos.** Editorial Gredos. España, 1987.

Lacan, Jaques. *Escritos I.* Editorial Siglo XXI. México, 1998.

Laplanche, J. Pontalis, J-B. **Diccionario de Psicoanálisis.** Editorial. Labor. España, 1987.

Le Goff, Jacques. **Pensar la Historia.** Editorial Paidós. España, 2005.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural.* Edit. Eudeba, Argentina, 1969.

Löwith, Karl. **El sentido de la historia.** Editorial Aguilar. España, 1956.

Marcuse, Herbert. **Eros y civilización.** Editorial Joaquín Mortiz. México, 1984.

Martinet, André. **Elementos de Lingüística General.** Editorial Gredos. España, 1974.

Marx, Karl. **Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política.** (*Grundrisse*). Primer Tomo. Editorial Siglo XXI. México, 1978.

Marx, Karl. **El Capital.** Tomo 1. Editorial Siglo XXI. México, 1981.

Marx, Karl y Engels Friedrich. **El manifiesto comunista.** Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 2007.

Milton, John. **El paraíso perdido.** Editorial UTEHA. México, 1964.

Otto, Rudolf. **Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios.** Edit. Alianza. España, 1996.

Nietzsche, Friedrich. **Así habló Zaratustra.** Editorial Alianza. España, 1995.

Nietzsche, Friedrich. **La gaya ciencia.** Editorial Monte Ávila. Venezuela, 1990.

Paz, Octavio. *Los hijos del limo.* En **La casa de la presencia, Obras Completas.** Tomo 1. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1999.

Paz, Octavio. *Poesía, mito y revolución.* En **La casa de la presencia, Obras Completas.** Tomo 1. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. Obras completas, 1999.

Paz, Octavio. **El Laberinto de la Soledad**. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1999.

Pauli, Wolfgang. *La influencia de las ideas arquetípicas en las teorías científicas de Kepler*. En **Escritos sobre Física y Filosofía**. Editorial Debate. España, 1996.

Rank, Otto. **El trauma del nacimiento**. Editorial Paidós. España, 1991.

Rank, Otto. **El mito del nacimiento del héroe**. Editorial Paidós. México, 1993.

Ricoeur, Paul. **Freud: Una interpretación de la cultura**. Editorial Siglo XXI. México, 1999.

Roheim, Geza, *Psicoanálisis y antropología*. En **Sociedad, Cultura y Psicoanálisis hoy**. Editorial Paidós. Argentina, 1958)

Roheim, Geza. **Magia y esquizofrenia**. Editorial Paidós. España, 1982.

Scheler, Max. **El puesto del hombre en el cosmos**. Editorial Losada. Argentina, 1989.

Scholem G. **La cábala y su simbolismo**. Editorial Siglo XXI. México, 2009.

Schutz, Uwe. **La fiesta**. Editorial Alianza. España, 1989.

Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, Pierre. **Mito y Tragedia en la Grecia antigua**. Tomo I. Edit. Taurus. España, 1987.

Weber, Max. **Economía y Sociedad**. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Weber, Max. **La Ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 2003.

Weber, Max. **El político y el científico**. Editorial Alianza. España, 2012.