

Para una psicología de nuestra cultura

Intentamos en este trabajo ofrecer una interpretación generalizada del texto por antonomasia: el texto y contexto cultural mismo, el cual es como el material formal del que se nutren los diferentes textos que componen la tela de Ariadna de nuestro laberinto. Hermeneutizar nuestro texto-pivote —la cultura— requiere descubrir el “mythos” que anida en sus pliegues conceptuales, mito sin duda ocultado porque, como es sabido la ausencia, la oquedad y el negativo dejan ver la marca camuflada del significado positivo.

Bourdieu y su escuela estudian en la actualidad las mitificaciones y mixtificaciones culturales de que inconscientemente estamos urdidos. Nuestras creencias, como ya dijera Ortega, no las sabemos sino que, paradójicamente y al revés, fundan nuestros saberes: en ellas estamos, vivimos y nos movemos¹.

No se trata, pues, de realizar una mera hermenéutica desmitologizadora de todo mito, puesto que sin mitos, creencias y, en general, “ilusiones” —que no son sino condensaciones de energía psíquica libidinal— no podemos estar. El tema es, en primer lugar, caer en la cuenta crítica de una mitificación, pues ello facilita las cosas, ya que “basta para librarnos de su dañino influjo disgregarlo en sus partes: el análisis de las representaciones rebaja el tono del sentimiento”. Criticar, sí, mas, ¿desde dónde?. No es posible la crítica a pie enjuto, sino desde una posición hasta el punto asegurada que nos permita una cierta estancia. Pero es posible, desde luego, criticar un

1. De P. Bourdieu y escuela, ver su “Actes de la recherche en sciences sociales”.

mito al menos desde otro mito, el cual sin embargo, ha de poder ser convenientemente autocriticado. La misma autocrítica no puede interpretarse, sin embargo, como un reduccionismo.

Frente al raquitismo reduccionista pensamos que la crítica verdadera no empobrece sino que enriquece lo criticado, lo mismo que una crisis bien administrada ayuda a recrear el propio tono vital. Frente a la reducción, Jung ha entendido su propio método hermenéutico como “amplificación”: y ello no sólo porque no es posible salvar la osamenta sin las carnes, sino porque la negativa crítica encuentra en la positiva instauración de sentido su resolución. Se sigue de ello, ignominiosamente, una consigna: *que todo tiene sentido*, incluso el sinsentido, y que no es posible vivir sin un dios u otro —la diferencia estriba, simplemente, en “ignorar” al dios convirtiéndolo en síntoma inhumano, o en “asumirlo” reconviéndolo en símbolo humano. Un mito sólo puede sobrepasarse con un mito, un símbolo con otro, dios con dios. Pero cabe reconocer el mito, el símbolo y el dios como algo “nuestro”, que funciona sea a nuestro favor o bien a la contra. Un mito funciona mal si obtura en vez de canalizar nuestras energías psíquicas, e. d., si en vez de ser lugar de comunicación del sentido, se nos impone. Se trataría, así, de recrear un mito, nuestro mito colectivo, no impuesto sino concreado conscientemente por todos: tal mito comunitario solo funciona bien, empero, si recauda nuestros sufrimientos y alegrías, si reconoce nuestros sentimientos (cogestión frente a congestión), si asume el inconsciente oprimido-reprimido. Un auténtico mito no nos sacrifica a sus disecadas ubres, sino que amamanta un sentimiento colectivo o “consentimiento” que sobrepasa al mero consenso abstracto².

Pero los pusilánimes afirman la imposibilidad de creación consciente de nuevos mitos, y ni siquiera ven clara la posibilidad de consensuar un mito, so pena de perder su prístina sustancia. Pero he aquí que hoy sólo podemos creer en la religión si entendemos su simbología, y, en definitiva, ya sólo podemos creer si sabemos. Pues si, como dijimos, el saber (logos) no puede camuflar al creer (mythos),

2. Sobre que el simbolismo se constituye como un “relacionismo” del hombre sobre la base de la significación analógica del ser, ver H. R. SCHLETTE, *Handbuch theol. Grundbegriffe*, dtv, 4.

tampoco puede la creencia erguirse en credencial del saber; logos sin mythos es estéril, mythos sin logos fanatismo.

Una filosofía de la cultura intenta ser logos del mythos —y ello con la intención de proponer finalmente al logos de nuestra cultura un mythos transcultural o, al menos, intercultural. Vayamos por partes.

I. *Del protolenguaje materno al metalenguaje paterno*

En los últimos años se ha centrado el debate cultural más importante en filosofía como en ciencias humanas, en torno al lenguaje, por cuanto en el lenguaje se ha visto la característica diferencia humana —específicamente cultural— respecto a otros animales. Ahora bien, se solía ver en el lenguaje un atributo típicamente cultural-masculino, nacido según se pensaba de la cooperación venatoria intermasculina en el paleolítico y desarrollado especialmente por el varón y sus capacidades racionales; y así, de B. Bernstein a J. Lacan, se concibe al lenguaje y a lo lingüístico como una especie de actividad propiamente masculina, identificando logos y hombre (=varón), por ser considerado éste como el representante nato del ordo racional así como de la ley y la legislación social. Pero estos autores han solido olvidar, como tantos de nosotros, que la ecuación racionalidad=varón vale para nuestra cultura patriarcal con su específica tipología abstraccionista y la real y simbólica marginación de la mujer con todo lo que ella representa arquetípicamente.

Al atravesar actualmente con ojos más críticos las oscuras épocas prehistóricas se han desvanecido también ciertas afirmaciones sobre el origen del lenguaje realizadas sobre la falsilla retroproyectada de nuestra sociedad occidental. En su reciente libro *Das erste Wort. Wie die Menschen sprechen lernten (la primera palabra. Cómo aprendieron los hombres a hablar)*³, la pareja Doris F. Jonas (bióloga) y A. David Jonas (antropólogo) formulan y defienden la tesis de un *origen matriarcal-femenino del lenguaje*. Estas tesis no derrumban

3. Hamburgo 1979. Los autores son ya conocidos por su libro *Man-Child: A Study of the Infantilization of Man*, New York, 1972 3.ª ed.; asimismo *Sex and Status*, N.Y. 1979, 4.ª ed.; *Other Senses-Other Words*, 1979, 2.ª ed.; y el estudio que también nos interesa aquí *Signale der Urzeit*, Stuttgart 1977.

la argumentación clásica según la cual el nacimiento del lenguaje estaría ligado a la sociabilidad humana, sino que se radicaliza esta posición retrotrayendo sin embargo, dicho origen de las campañas venatorias intermasculinas a la *primigenia relación psicosocial del niño con su madre*: ésta, y no el padre ni el grupo de caza, realiza la primera socialización del hombre (niño) en cuyo contexto emerge el texto, textura o contextura del protolenguaje humano.

Para llegar a tal conclusión nuestros autores parten de una observación hoy bien documentada: el hecho de que la legastenia o dislexia —e. d. la incapacidad de coordinar el lenguaje escrito con la articulación conceptual de la realidad— se dé en una mayor proporción de 4 a 1 en los chicos que en las chicas (y ello a pesar de la mejor aptitud espacial de los chicos, como veremos). Como ha mostrado McDonald Critchley en su *The dyslexic child*, éste es un caso particular de una ley más general, de acuerdo con la cual las chicas superan a los chicos en todos los aspectos del lenguaje. Mientras que los muchachos obtienen un coeficiente mayor en la capacidad aritmética y la orientación espacial, las muchachas lo obtienen en capacidad lingüística originaria y en maduración cerebral primigenia: como han mostrado Wechsler, Flor-Henry, D. Taylor, Hobson y Ounsted, se da en el varón un mayor peligro de enfermedad del hemisferio izquierdo del cerebro que, como es sabido, “contiene” los centros de lenguaje; como contrapartida, se da en la mujer una maduración más temprana y una mayor inmunidad precisamente en ese lugar cerebral dominante en la mujer⁴.

A qué se debe semejante superioridad lingüística, enquistada filogenéticamente, de la mujer sobre el varón (aun en nuestra sociedad y cultura en la que como dijimos, la dominación masculina representaría para ello un obstáculo)? La respuesta al por-qué las mujeres, aun en nuestra sociedad, aprenden a hablar bastante antes que los hombres y obtienen una habilidad verbal, generalmente hasta

4. De McDonald Critchley, ver su obra *The dyslexic Child*, Londres 1970. Jonas propone la hipótesis de una interrelación hemisferio izquierdo-mano derecha más desarrollada, que se dio originariamente en la mujer, la cual instintivamente toma al niño en su izquierda (acaso para tranquilizarlo con el ritmo cardiaco) dejando así libre la derecha, reactuando a su vez la derecha sobre el desarrollo del hemisferio izquierdo al cual se corresponde.

una edad avanzada, asimismo mayor que la de los hombres, se encuentra según Jonas y Jonas en que ha sido la madre-mujer la auténtica inventora del lenguaje. El viejo origen divino del lenguaje encuentra ahora una clave más humana: nuestro lenguaje humano provendría de un "protolenguaje" urdido entre la madre y el niño, y en base a este primitivo prelenguaje (Prespeech) de balbuceo y parloteo mutuo se habría arribado, ya en el paleolítico, a la adquisición del lenguaje humano⁵.

En primer lugar, la infancia prolongada del hombre —el cual se distingue del animal por nacer prematuramente e inválido— condiciona la famosa "urdimbre primigenia" madre-niño en un contexto de íntima socialización. En ese contexto se ha podido observar el típico diálogo primitivo entre el balbuceo y parloteo del niño y la respuesta imitativo-reproductora de la madre, respuesta materna que no se da entre los chimpancés y que posibilita precisamente el desarrollo verbal⁶. Ahora bien, si con nuestros autores nos retrotraemos al Paleolítico, reconstruido ad hoc, nos confrontamos con una sociedad en la que la *madre es el centro* de la vida social, y ello no sólo por motivos sentimentales sino por razones ahora redescubiertas: el 70 u 80 por ciento de la comida provenía de la mujer (que realiza la recolección de plantas) y sólo un 20 ó 30 por ciento de la caza masculina. La mujer en el paleolítico —como nos muestra inequívocamente su arte: postea— ocupa el centro de la vida psicoso-

5. Importancia decisiva obtiene al respecto la imitación que de la boca materna y sus muecas realiza para sus experimentos lingüísticos el infante. Sobre el *prelenguaje* (Prespeech), consúltese C. Trevarthen, en R. LEWIN (ed.), *Child Alive*, Londres 1975. Ver también LEAKEY/LEWIN, *Origins*, Londres 1977, en donde Leakey considera al lenguaje como anterior a la técnica. Según Jonas y Jonas, el lenguaje fué usado primigeniamente de un modo específico por las mujeres, mientras que los propios hombres debieron emplear un lenguaje gestual más apto y silencioso para la caza que la emisión de ruidos articulados, situación que según nuestros autores se continuaría hoy en la diferencia de la "verbalidad" femenina frente a la menor locucidad masculina.

6. Al parecer, el hombre nace antes de tiempo por facilitar así el nacimiento o paso de su cerebro ya en expansión (debido a diversos azares), el cual realiza su maduración, troquelado y adaptación fuera del útero materno, pero con ayuda de un correspondiente "útero social" creado fundamentalmente por la madre. Para todo ello, consúltese la obra especializada al respecto de J. Rof Carballo, especialmente *Cerebro interno y sociedad*, Madrid 1962, 2.^a ed.

cial, mientras que los hombres se dedican a una actividad venatoria mucho menos importante de lo que se ha creído (o de lo que resultó después). Esta división del trabajo entre trabajo exterior espacial-venatorio y trabajo social y lingüístico de la madre (con el niño), explicaría suficientemente la diferenciación, filogenéticamente, inducida, entre la especialización femenina del lenguaje y la especialización masculina de la orientación espacial⁷.

Esta especialización se corresponde con la correspondiente especialización cerebral a que más arriba hicimos referencia. En efecto, la especialización femenina remite al hemisferio cerebral izquierdo, "lugar" del lenguaje y del aprendizaje así como ámbito de la socialidad y de la relacionalidad discursiva, frente a la especialización masculina del hemisferio derecho con su capacitación visual-espacial y representación no-verbal. Se trata, sin embargo, de una especialización originaria o primigenia que se descubre precozmente y que define aptitudes del sujeto "puro" hombre o mujer, sujeto que, no obstante, se halla posteriormente influenciado por el medio sociocultural. Al ser nuestro medio sociocultural patriarcal-racionalista, es obvio que la especialización lingüístico-verbal originariamente femenina sea apropiada y desarrollada por el varón, el cual, si bien en sus comienzos ofrece una capacidad menor al respecto, incluso a pesar de nuestra sociedad masculinista, acabará obteniendo, en razón de las facilidades de la sociedad, una posterior superioridad lingüístico-racional o, dicho de una forma más exacta, el control de esas capacidades lingüísticas y su administración. Ello no obsta, sin embargo, a que la superioridad congénita sea femenina y a que a la mujer se debe el enorme paso socio-cultural del nacimiento del lenguaje.

Para mayor inteligibilidad podríamos distinguir entre protolenguaje como invento femenino y metalenguaje como posterior apropiación

7. Es de señalar el específico aprendizaje que del lenguaje realiza la muchacha en dependencia de la madre; ha podido observarse una mayor interrelación y diálogo entre la niña y su madre que entre ésta y el niño. Asimismo la superintervención de la madre sobre el infante como sobrecompensación al desamparo en que nace, se da preferentemente sobre la niña: madres y niñas menores de un año verbalizan más mutuamente, y las niñas responden más que los niños (Jonas, o. c., p. 181).

ción masculina, o si se prefiere, entre lengua materna (el lenguaje originario natural) y lengua paterna (el lenguaje artificial especializado). Podríamos decir que, si bien la mujer inventó el lenguaje como protolenguaje natural o lengua materna, ha sido el hombre tras su predominio patriarcal-racionalista quien se lo apropia y la desarrolla en una dirección cada vez más racionalista y abstraccionista. Pero es evidente que el propio lenguaje originario o *protolenguaje femenino* significó un inmenso avance lógico-discursivo al proponer un “relacionamiento” entre cosas y significados o, mejor dicho, al ofrecer un instrumento, apoyatura o “signo” a las realidades y sus impresiones fluentes⁸. En este sentido, hay que afirmar que la mujer possibilitó con el lenguaje la decisiva cerebralización, encefalización y formalización desarrollada en y por el “neocórtex, en el que se instala el desarrollo lingüístico, liberando así al hombre de una vida meramente animal y capacitando nuevo contacto y adaptación al medio.

En esta hipótesis la mujer representa el lugar de transición y paso del desarrollo cerebral humano. La capacidad lingüística desarrolla al neocórtex en el cual se instala aquélla, si bien no independientemente del “cerebro medio” más antiguo. Y es que el lenguaje lógico del neocórtex está precedido por el lenguaje *prelógico* del “cerebro intermedio” más antiguo: se trata de un lenguaje afectivo que encuentra su correspondencia en el sistema límbico del cerebro medio (y que no es sino un subsistema —anterior filogenéticamente— del propio sistema nervioso centrado en el neocórtex). Digamos, en consecuencia, que el origen del lenguaje se halla entretejido con una articulación afectiva de la realidad realizada o filtrada en la urdimbre madre-niño (y ¡todavía hoy nos pasamos a nuestra lengua materna al ser afectados emocionalmente!). El sistema límbico, como

8. Podríamos definir al hombre como un *animal relacional*, pues el “relacionamiento” lo especifica. Sabemos que la capacidad intelectual crece en relación a las uniones o relaciones que se establecen entre las células nerviosas. Y que la coordinación de informaciones de las percepciones sensibles se realiza en el “gyrus angularis” (situado en el hemisferio izquierdo propio del lenguaje). Así el lenguaje, “relacionamiento” o asociación diferencia al hombre. El lenguaje, representa perfectamente esta diferencia específica, ya que, como afirma F. Cordón, la palabra coordina las impresiones sensibles (visuales, olfativas, auditivas, gustativas y táctiles), llegando a ser una especie de “sentido de sentidos” o *sensorium commune*; ver A. Nuñez, *Conversaciones con F. Cordón*, Barcelona 1979.

dicen Jonas y Jonas, funciona como “un río continuo de patrones de representación que, como cintas programadas, influyen en el computador del neocórtex”⁹.

Podríamos resumir nuestras observaciones diciendo que la famosa relación de urdimbre afectiva madre-niño significa la posibilidad de inventar un protolenguaje que, si bien nacido de y en esa relación en cuanto modelo psicosocial primigenio, logrará arribar a una articulación lógico-conceptual de la realidad. Jonas y Jonas, tras las huellas de Bowlby y Ambrose, han reconstruido el cuadro modélico en el que, mientras el padre personifica la cultura “exterior” (la caza en el paleolítico, la tecnología hoy), la madre encarna la cultura psicosocial “interna” por cuanto su presencia pone-en-comunicación con el mundo, conformando y configurando la realidad lingüística (y conocida es la incapacidad de lograr esta articulación afectivo-real del mundo en la ausencia de la madre u hospitalismo)¹⁰. La diferencia originaria entre orientación externo-espacial en el mundo típicamente masculina y orientación interno-lingüística en la vida típicamente femenina, ha sido descrita bellamente por Jonas sobre un modelo hermenéutico según el cual la información basada en un análisis externo-espacial (percibida por el hemisferio cerebral derecho, específicamente masculino) es interpretada, descifrada y expresada “femeninamente” (o, si se prefiere, “internalizada” por el hemisferio izquierdo).

El origen del lenguaje encuentra en la madre-mujer, tanto a nivel ontogenético como filogenéticamente, un origen mito-lógico, es decir, a la vez afectivo y discursivo. El lenguaje —que precede propiamente a la capacidad del pensar estricto— no es originariamente un medio de información sino medium de *contactación* o contacto social

9. Jonas, o. c., p. 97 y 138. Interesante constatar que el sistema límbico funciona en animales inferiores como un *centro olfativo*, de modo que podríamos deducir analógicamente que el lenguaje humano —oral— tiene en el sistema selectivo-afectivo del olfato su remoto modelo; por lo demás, no hay que olvidar el esencial desarrollo de la nariz para poder producir la voz humana. Finalmente, obsérvese que los peces “huelen” por la nariz el territorio, alimentos, etc.

10. Sobre ello, véanse los excelentes estudios, entre otros, de R. A. Spitz, Erikson (con su famoso concepto de la “protoconfianza” primigenia inducida por la madre), Fromm.

(primeramente con la madre). De aquí que las características que definen al lenguaje así como a su ámbito, el hemisferio cerebral izquierdo, sean la semántica, la simbólica, la magia, el “relacionamiento” y la manipulación conceptual. En el nacimiento del lenguaje se da, de este modo, el paso o tránsito de una valoración adjetiva o articulación afectiva —olfativa, límbica, psicosocial— a una articulación afectiva o valoración sustantiva-conceptual, visual, espacial. In principio erat mulier —en el comienzo intervino la mujer, quedándole aún la correspondiente marca filogenética. Pero con el predominio masculino posterior, dada la mayor importancia de la caza y de las técnicas agropecuarias (arado y ganadería), el hombre se apropia del invento femenino del lenguaje reconvirtiéndolo en un lenguaje cada vez más alejado de los orígenes femeninos. Todo ello encuentra una nueva verificación en la obra conjunta *Weib und Macht (Mujer y poder)*, en la cual, además de los consabidos Jonas y Jonas, ratifican su hipótesis la prehistoriadora Marie E. P. König y el lingüista R. Fester.

II. *La cultura matriarcal*

Que la cultura humana tiene un origen matriarcal-femenino es la tesis del libro citado *Mujer y poder*¹¹. Para su verificación se ofrecen dos series fundamentales de argumentos.

a) En primer lugar la argumentación lingüística. Ya en su obra *Protocolos de la edad de piedra* (1974), Richard Fester presenta su hipótesis de un protovocabulario subyacente a las más diferentes lenguas y que constaría de seis arquetipos de significación y origen femeninos. Poniendo al margen el tardío arquetipo lingüístico masculino que emparenta “utensilio” (Zeug) y “engendrar” (zeugen), los arquetipos primitivos fundamentales remiten a la mujer.

En efecto, en torno a la *mujer* (gyne, queen) se reúnen las significaciones prototípicas de parentesco (kin, kindred), comienzo (be-Ginn de ginnan=abrirse, partir; ori-Gen, génesis, An-Fang), potencia-capacidad y conocimiento (können, Fähigkeit, kennen), engendrar (gene-

11. *Weib und Macht*, Francfort 1979. Richar Fester es conocido por su obra *Protokolle der Steinzeit*, Munich 1974, y Marie E. P. König lo es por la suya *Am Anfang der Kultur*, Berlin 1978.

rare) y género (genus), poder (König), pueblo (Volk), amor y felicidad ("querer", Glück). No sólo la casa y el agua o la tierra revelan sus orígenes femeninos, sino asimismo animales y plantas e incluso el mismísimo fuego-sol proviene de la forma femenina KALL (en vasco gal=fuego, gan=sol). Pero lo que es más importante, la propia "cultura" encuentra su origen y sentido en su relación al "culto", estando "culto" y "cultura" en referencia final a "colere" (que dice no solamente "cultivar" —sabido es que el primitivo culto y cultivo están en manos femeninas— sino también "excavar" (aushöhlen) y "cueva" (Höhle). Con esta última referencia a nuestras cavernas prehistóricas como sitio del culto primitivo y de la primera cultura, nos hallamos emplazados por Marie E. P. König.

b) Efectivamente, la segunda serie argumental retrocede hasta los "orígenes" (de gyne=mujer) de nuestra "cultura" (asimismo emparentada con "gyne") en las mismísimas "cuevas" (otra forma "Kall") prehistóricas. Nuestra prehistoriadora, a partir de su obra *Al comienzo de la cultura* ha sostenido una tesis hoy cada vez más admitida: que el arte del paleolítico, presidido por las llamadas Venus, ofrece un culto-cultura específicamente femenino por cuanto se descubre una típica simbólica matriarcal del re-nacimiento, re-generación o vuelta a la vida.

En primer lugar tenemos obviamente las propias *venus* paleolíticas que representarían, más acá de la magia de la fertilidad-fecundidad, lo que podríamos denominar como la Gran Magia del Nuevo Nacimiento. Tras una interesante investigación, M. König interpreta la simbología del toro-bisonte paleolítico como simbología lunar femenina, ya que los cuernos del animal representan los dos cuernos de la luna, la cual a su vez representa el ciclo vida-muerte-resurrección, puesto que emerge cíclicamente tras su oscurecimiento.

Ello está de acuerdo, además, con los restos encontrados de muertos puestos en posición de embrión (feto), siguiendo el curso del sol, pintados con el rojo de la vida, ataviados con vulvas femeninas y dispuestos con los alimentos propios de un viaje de muerte y resurrección. Todo ello, más el impresionante medium matriarcal-femenino de la "Cueva" como lugar cultural del "morir y devenir", llevan a nuestra autora al reconocimiento de un poder de vida, muerte y resurrección atribuido a la Mujer como el Gran Ser esente-extante

(éste es el atributo máximo de la diosa egipcia Neith: “la que es”): y ello en razón de su exclusiva capacidad mágica de *embarazar* la realidad, crearla y recrearla. De la Madre Natura —simbolizada en la Mujer— procede la vida y a ella vuelve para retornar de nuevo (como el sol retorna, y como la luna que, tras morir, deviene de nuevo)¹².

Tengamos que interpretar con M. König como pura magia de re-nacimiento al arte paleolítico o, más en general, como la gran magia del Embarazo, o como magia de la fertilidad-fecundidad específicamente femenina (puesto que la paternidad masculina no parece estar aún reconocida), en todos los casos estamos abocados a un mismo interpretamiento: la presencia omnipotente y numinosa de la Gran Madre a cuya Magia vegetal-animal —la primera entendida y hechicera al respecto fué la mujer— parecen rendir culto los protuberantes vientres de las venus, o los apareamientos animales, o las simbólicas estalactitas colgantes cual pechos femeninos de los que dependen, como dijimos, el amamantamiento/apalabramiento del niño¹³. La cuestión no es meramente romántica o afectiva sino efec-

12. Para una introducción al tema, ver J. M. GÓMEZ-TABANERA, *El enigma de las venus paleolíticas*, en “Historia 16”, Sepbre. 1977, pp. 65 ss. El autor da las distintas interpretaciones de estas Venus que van de Vasconia a Siberia: fecundidad, culto a los antepasados, hechicería y magia femeninas, pansexualismo místico, fetichismo, valor chamánico-terapéutico.

Finalmente parece hacer suya la interpretación de J. Maringer: “Bajo las figuras de estas madres ancestrales, el cazador venerará en ellas las dos fuerzas primordiales de la producción y del crecimiento, de las que surgirán el clan, la familia y la tribu, viendo en ellas a los custodios de la vida sexual, por la que siguen existiendo. También el espíritu protector del hogar y, finalmente, las potencias guardianas que propician la caza” (pp. 77-78). No debiera olvidarse aquí la decisiva importancia de la mujer paleolítica en los saberes culinarios y médicos (cfr. su conocimiento de plantas medicinales y de técnicas anticonceptivas y abortivas).

13. Uno de los primeros en hablar de la “magia del re-nacimiento” en el paleolítico fué el olvidado teórico marxista Max Raphael. Según él, el cazador del paleolítico arriba a esta concepción mágica de la vida y de la superación de la muerte llevado de un principio superior: el principio de la constancia, el cual contrasta con el principio propio de la posterior agricultura neolítica: el principio del cambio equilibrado (o principio del retorno de lo mismo, propio del sedentarismo). Mientras la muerte (el muerto) se transforma en el primer caso en vida (en un sucesor), en el segundo caso el vivo trata de liberarse de la vida, como en el budismo y en Egipto, por medio de embalsamientos y otros modos sacerdotales de lograr la eternidad (y ello en las sociedades real-sacerdotales y de esclavos, en donde la reencarnación es temida, quedando ésta relegada a las sociedades rurales). Finalmente, las

tiva: el caso es que la mujer puede representar le centro de la vida psicosocial porque representaba de hecho el centro de la vida material, tanto como procreadora o reproductora como en cuanto productora. Doris F. Jonas nos describe así la primitiva cultura femenina:

“En la evolución de las agrupaciones humanas, el principio femenino fué considerado como el primario y por ello dominante: sólo desde su posición periférica entra finalmente el hombre en escena”.

En medio del matriarcado paleolítico (hace unos 25.000 años) emergen las diosas femenino-matriarcales, representadas por sacerdotisas, sobre la vida de las comunidades organizadas en torno a las mujeres, y de cuyos cultos los hombres fueron excluidos largo tiempo. La mujer fué asociada no sólo con el concepto de la vida, lo que debió ser natural, sino también con el de muerte, pues la muerte fue considerada como un mero preludeo de re-nacimiento a una nueva vida (recuérdese que para este hombre primitivo la realidad es como un animal viviente cíclicamente)¹⁴.

Nuestros primitivos antepasados pensaban que un cuerpo “muerto”, como alguien que duerme, despertaría a nueva vida, y por ello preparaban a sus muertos para la entrada en una nueva vida. El pensamiento del re-nacimiento aparece claro cuando ponen a sus muertos en posición embrional con las rodillas bajo la barbilla, envolviéndolo con un paño como en una especie de vejiga, colocándolo así de modo similar a la estancia prenatal en el cuerpo materno. De este modo se puede imaginar la omnipotencia de la divinidad femenina sobre los espíritus del hombre paleolítico, para el cual aparecía como encarnación de la vida, pero también de la muerte y del nuevo nacimiento, de la protección y —después del desarrollo de la agricultura y ganadería— de la fructificación. Quizás pudo ser en parte una diosa del amor, pero era ante todo una *fuerza personificada* (bajo

ideologías occidentales del ateísmo basado en la “propia industria”. Ver ahora MAX RAPHAEL, *Wiedergeburtsmagie in der Altsteinzeit*, Francfort 1978.

14. Como dice R. Fester, para el hombre paleolítico la no-vida (la muerte) no era comprensible, pues sentían todo como vivo. Es interesante observar cómo algunas religiones, como la cristiana, ofrecen una especie de recuperaciones del sentido matriarcal-femenino de la vida como vida incluso tras la muerte (resurrección).

los nombres posteriores de Isis, Nuth, Tlazolteotl, Kwan-Yin, Tara, Haia, Hekate-Artemis, Afrodita, Lilit...) ¹⁵.

A través de la llamada "revolución neolítica" técnica —pero ya comenzada antes—, el hombre se apropia, acaso también por el nuevo conocimiento de su paternidad o rol procreador en el acto sexual, de esa fuerza primitiva matriarcal-femenina reconvirtiéndola en poder político masculino hasta nuestros días. Pero como ha mostrado R. Sommer, la diferencia entre fuerza o potencia femenina y poder masculino es clara: la primera se basa en la dirección o preponderancia basada en la gratificación, el segundo en la dominación a través del castigo ¹⁶.

Para no prejuzgar "políticamente" la cuestión, expresamos esto mismo de un modo más cauto y en consonancia con nuestra línea general. La diferencia entre cultura matriarcal y cultura patriarcal yace, a nuestro entender, en una paralela diferencia entre cultura comunal y cultura competitivo-individual. Para decirlo de nuevo con Jonas y Jonas: "Los lazos sociales se encuentran ya entre los primates en la más temprana niñez, en la que las estrechas relaciones madre-niño ofrecen el "modelo", durando hasta la muerte de los compañeros. La amistad entre los compañeros sexuales es, sin embargo, menos permanente que la de los hermanos y primeros compañeros de juego. Estas relaciones íntimas entre individuos primates ofrecen el patrón para las propias del homo presapiens. Incluso para los hombres la ligazón estrecha de madre e hijo representa la presuposición de la socialidad posterior. La isolación experimental del hijo respecto a su madre no puede ser compensada en el hombre, como aún sucede en el mono, por la presencia de otros compañeros". Los autores hacen referencia aquí a la correlación entre el troquelado (Prägung) defectuoso de la madre y el hombre "inacabado", así como al niño autista y al hospitalismo (o traumatismo crónico del niño

15. O. c., p. 184-6. En otro lugar encontrará el lector mi interpretación de la Diosa vasca Mari como energía personificada que se metamorfosea en todas las cosas haciéndolas vivientes (de modo que las propias pinturas rupestres de animales parecen corresponder a ese energetismo numinoso de efectos mágicos). La realidad entera está transida de "indar" o energía positiva (mientras que "adur" es su reverso negativo); ver mi libro en preparación *Simbología de nuestra cultura*. Ed. Zero/Zyx.

16. R. SOMMER, *Personal Space*, N. Y. 1969.

carente de los cuidados maternos). Finalmente se nos da una clave fundamental: "Está clara la importancia tanto para el lactante primate como humano de la seguridad y el sentimiento de la cercanía de la piel materna asible al *tacto*: se trata de algo aún más importante que el alimento. Pues sin la estimulación procedente de la madre de las terminales nerviosas que se encuentran en la piel y músculos del niño, que son las que median el mundo del entorno aprensible por el sentido del tacto, se ajena el niño tanto frente a sus compañeros como frente a los objetos de su entorno"¹⁷.

Tenemos pues que la urdimbre primigenia madre-niño es el modelo primero de *socialidad, lenguaje y comunicación*: representa así la protorelación de hombre y hombre, así como de hombre y mundo al encuentro. Este primer "apalabramiento" de hombre y mundo al encuentro se realiza como "amamantamiento": la palabra como alimento, lo oral como bucal, la lengua como órgano de comer-mamar y del hablar. La escena originaria de la vida es la escena de la Madre en "apertura", comunicación y comunión: en copulación lingüística. Pero la represión de este "incesto lingüístico" ha sido tan fuerte que hemos olvidado nuestro origen como animales lingüísticos. El metalenguaje paterno-racional ha obligado a retroceder al protolenguaje materno-natural, del mismo modo que el posterior desarrollo del neocórtex ha reprimido al viejo cerebro medial y al sistema límbico responsable del comportamiento social y sentimental en cuyo ámbito, desplazándolo pero no destruyéndolo, obtuviera nuestro lenguaje sus orígenes. Como en el caso de aquellos ciervos que, armadas sus cabezas con unas cornamentas tan exageradas sucumbieron bajo las que, otrora, sirvieron de defensas, podría ocurrir a la especie *homo sapiens* algo parecido: que el excesivo desarrollo de nuestro neocórtex en su dirección racional-abstracta llegara a desconectarse con sus orígenes límbico-afectivos, sucumbiendo ante un poder conceptual al que no se corresponde ya nuestro desarrollo emocional.

Pero ya hay síntomas de que, al menos, se está cayendo en la cuenta de semejante "desrelacionamiento" entre el sistema matriar-

17. Jonas y Jonas, p. 190-5. Recuérdese el sentido *táctil* que el lenguaje obtiene y que tan brillantemente expuso. A. Gehlen en su *Antropología*.

cal-femenino de la vida, ejemplificado aquí por el que hemos llamado protolenguaje, y el sistema patriarcal-masculino de la vida, tipificando aquí en el llamado metalenguaje. En este sentido creemos que debe interpretarse la actual vuelta a una filosofía analítica del lenguaje natural-ordinario, que anida en toda lengua materna, frente a los excesos reduccionistas de las viejas filosofías positivas de los lenguajes formales. Como han formulado desde posiciones diversas J. Habermas, Lorenzen, Stegmüller, Gadamer y Apel, el primero y último metametalenguaje de todo metalenguaje o lenguaje especializado es, finalmente, el lenguaje ordinario o materno lo que equivale a decir con Husserl II que el origen y fin de todo sentido proviene y vuelve del y al "mundo de la vida" o útero social donde se tejen los conceptos-madre, las ideas pregnantes y las palabras-clave para un descifrado intersubjetivo o realmente humano.

A continuación queremos estudiar estos problemas culturales generales en un caso particularmente conflictivo y fronterizo: el caso de la religión como escenografía cultural o, para decirlo con Jung, como representación colectiva.

III. *La religión como representación colectiva: psicoanálisis del cristianismo*

En nuestra religión cultural-cultural —el Cristianismo— encontramos verificada nuestra hipótesis del paso de un matriarcalismo primitivo a un patriarcalismo posterior. Nacida la religión de la cultura matriarcal paleolítica, en su seno se realiza una posterior racionalización de signo patriarcal-masculino: y, así, mientras que la religión matriarcal representa nuestro inconsciente colectivo, la religión patriarcal representa nuestro consciente colectivo.

De acuerdo con C. G. Jung, el Cristianismo ofrece en sí mismo este sesgo de espiritualización patriarcal-racionalista ligado al Occidente. Este sesgo es obviamente ambiguo: por una parte, significa un despegue o independización de la primitiva fascinación numinosa del arquetipo matriarcal-naturalístico personificado en la Gran Antepasada, a su vez personificación de la Madre Natura y sus fuerzas. Pero, por otra parte, este despegue o desapego del inframundo ctónico-telúrico-terráceo significa un movimiento de desafección, desim-

bricación y esquizofrenia de nuestra razón respecto a sus orígenes cada vez más desvalorados. La culminación de este proceso de abstractificación alienante aparece, simbólicamente narrado, en el Cristianismo, cuya simbología patriarcal-filiacionista y masculinista reniega excesivamente y, por tanto, con evidente peligro de neurosis, del elemento natural-terrestre personificado en la mujer (por su parte, aliada en el mito adámico con la misteriosa serpiente-demonio, sus venenos mortíferos y/o curativos).

Al proceso occidental de des-animación de la materia en la técnica y las tecnologías, corresponde el paralelo proceso espiritual de la des-materialización o espiritualización de lo divino: tanto en la ciencia como en la religión occidentales se realiza una "metafisización" de la realidad física. Por lo que respecta a la religión en cuanto representación simbólica de los valores oficiales en Occidente, Jung ha podido escudriñar una cierta *repression* que en él se actúa consciente o inconscientemente respecto a los siguientes elementos que se corresponden simbólicamente en el psicoanálisis jungiano:

- a) el *inconsciente* como lugar energético más acá de la conciencia,
- b) lo *femenino* devaluado como "bruja" o potencia energética peligrosa,
- c) el *diablo* como "serpiente" libidinal cuasifemenina,
- d) lo *natural-terráceo* o el "mundo" como lo inmundo, impuro, oscuro, y "animal",
- e) el *cuerpo* como atributo "carnal" y sexual,
- f) el "*enemigo*" como sombra, réplica y oposición absoluta al bien claro-luminoso,
- g) la "*izquierda*" como "sinistra" opuesta a la derecha-derecho (en alemán *rechts=recht=richtig*),
- h) y, finalmente, lo *no-agresivo* considerado en nuestra sociedad competitiva como lo blando-muelle-femenino (es decir, contrario a las redundantes virtudes viriles)¹⁸.

18. De C. G. Jung, ver *Psychologie und Religion* (GW, Zurich-Stuttgart 1963 ss., vol 11), *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* (ibid.), *Mysterium coniunctionis* (vol. 14), y *Aion* (Zurich 1951). Asimismo ver ahora en castellano *Psicología y alquimia* (Janés). También la obra de su

Herbert Unterste en su obra *Aspectos teológicos de la psicología profunda de C. G. Jung*, ha realizado el interesante trabajo de presentar críticamente el material jungiano al respecto. La idea central de esta obra es que los diferentes aspectos reprimidos por el cristianismo como religión oficial de Occidente —y que acabo de resumir más arriba— significa a su vez aspectos de una represión psicológica más general de las categorías “ternarias” (la Trinidad) sobre las categorías “cuaternarias” (la cuaternidad representa para Jung el símbolo de la totalidad de las funciones psíquicas asumidas). Dicho más concretamente, la Trinidad simbólica cristiana significa para Jung la represión del número cuatro, o sea, la “cuarta persona”, el inconsciente femenino o “animal”, la “sombra” o elemento denegado-renegado por cuanto no convenientemente asimilado o asumido¹⁹.

Cierto que el Cristianismo, como reconoce Jung y afirma Unterste, ofrece también en su simbólica la compresencia de la mujer (María) e incluso del mal (el demonio), pero mientras que María ha sido espiritualizada en su pureza inmaculada, el “enemigo” (el demonio-mundo-carne) ha sido desechado a puro opositor, a principio opo- nente e irreductible. De este modo, el elemento de sombra (lo demoníaco) queda en el Cristianismo sin integrar en su función “corredora”, mientras que lo femenino es aceptado a puro nivel de maternidad inmaculada. Con ello pierde el “pecado” la función de negativa dialéctica, quedando positivamente asumida solamente en la tangencial teología de la culpa como “feliz” ocasión de la salvación (teoría de la “feliz culpa”: recuérdese la formulación de Hölderlin sobre la inminencia de la salvación allí donde hay su necesidad más apremiante). Esta represión del mal (demonio) o su denegación pura en el arquetipo de María, encuentra en la Cruz de Cristo su expresión: a pesar de su ambivalencia (el árbol de la cruz representa jungianamente a la Madre), el Salvador salva muriendo en los brazos de la cruz a sus deseos quasi-incestuosos o naturalísticos, superando así toda fijación o ligazón con la Materia —emparentada con “mater”—

discípulo judeoalemán E. NEUMANN, *Historia originaria de la consciencia*; finalmente, consúltese A. MITSCHERLICH, *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft*, Zurich 1963.

19. HERBERT UNTERSTE, *Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C. G. Jung*, Düsseldorf 1977.

y sus concupiscencias: el Cristo se parece al hombre en todo, excepto en el pecado —y es precisamente esta renegación del pecado como lo humano-finito por excelencia, lo que deshumaniza al Cristo divinizándolo a través de una especie de sublimación represora del mal. Ahora bien, al desechar de este modo el mal, éste queda paradójicamente más absolutizado en su puro en-sí inasimilable, pues sólo relativizándolo es posible su funcionalización. Como dice Jung, sólo puede integrarse el mal si se le relativiza, si se le hace pragmático, y no si se le exagera, reprime o comprime, ya que entonces su fuerza expansiva resulta amenazadora para el mismo bien; como afirmara K. Lorenz, la propia agresividad no ha de reprimirse so pena de exacerbarla, sino que ha de “ritualizarse”, escenificarse o sublimarse de un modo naturalístico. Y es que el auténtico héroe del bien, como nos recuerda E. Neumann, al luchar con las fuerzas del mal lucha con sus propias fuerzas negativas a las que ha de saber “darles la vuelta”, esto es, anularlas a su empresa o, si se prefiere, reorientarlas.

R. Schärf ha estudiado en una colaboración con Jung la figura de *satán* en la Biblia: en un principio se trataba de una mera función de Dios que sólo posteriormente se independiza. Como dice nuestro autor, Satán, que al principio se define como “el acusador del hombre ante el juicio de Dios”, ayudará positivamente a Dios mismo a tomar consciencia de sí y a separarse de la función “acusadora” típicamente “demoníaca” para autodefinirse finalmente como “gratificador”. Solamente bajo un posterior influjo persa se dualizan ambos principios: el divino (la vida y la gracia) y el demoníaco (para el que hacer justicia parece equivaler a ajusticiar: la muerte). Al separarse esquizofrénicamente ambos principios y sustantivizarse, el principio positivo reprimirá neuróticamente al negativo, permaneciendo únicamente en ciertos textos (Job, la Cábala) la correlación de la función positiva de Dios así como sus funciones negativas (dudas, cólera, afecciones, justicia-derecho). De este modo el protoconflicto de Dios y su sombra (el diablo) se soluciona de una forma insuficiente, esto es, reprimiendo o negando una parte, en lugar de asumirla y transformarla en una unidad superior. Por ello y finalmente, siempre según Jung, Cristo no acaba de asumir su sombra (el demonio), ni María su feminidad “ctónica”, ni la Trinidad

su "cuarta persona" (lo matriarcal-femenino, ya que la Trinidad cristiana es masculina), ni la Iglesia su "enemigo" (el mundo), ni la virtud su fuerza negativa. Pues la negatividad lejos de ser negativa, significa la fuerza oculta a transfinalizar: para decirlo de nuevo con nuestro autor, lo primitivo o infantil, la función inferior e incluso el caos ofrecen la oportunidad de una nueva configuración psíquica, así como de una creatividad renovada. Ahora bien, no se trata de subsumir las fuerzas "ctónicas" bajo un yo tirano superracional, tal y como cierto psicoanálisis ortodoxo pretende, sino de constelarlas en una personalidad (*Selbst*) cristalizada de acuerdo al proceso de personalización o totalización (Individuationsprozess)²⁰.

Al examinar críticamente la propia crítica de Jung a la religión cristiana nos distanciamos de H. Unterste, por cuanto aceptamos esa crítica negativa, asumiéndola así positivamente para su posible transformación. Queremos decir con ello que si bien el Cristianismo, frente a Unterste, no ha resuelto positivamente la negatividad denegada (lo femenino-demoníaco, el mundo con sus atributos malos, lo dionisiaco, el inconsciente animal), sin embargo posee elementos capaces de tomar en serio lo reprimido para su ventilación pública y pública resolución. El propio Jung ha indicado algunos de los elementos que conforman el Cristianismo y que pueden significar la reasunción de lo excluido: así, por ejemplo, la presencia relevante en el Catolicismo de María y el dogma de su Asunción en alma y cuerpo al lugar de la Divinidad, implican para nuestro autor una especie de divinización de lo femenino, asimismo personificado en la propia Iglesia (sabido es que, como mostró H. Rahner, María y la Iglesia andan juntas en los Padres de la Iglesia, en los que María comparece como personificación de Israel y de la Iglesia, hija de Sión y Madre de los discípulos). La Iglesia misma como "casta meretrix" (Urs von Balthasar) implica ya una cierta reconciliación de gracia y pecado —reconciliación que encuentra obviamente en la

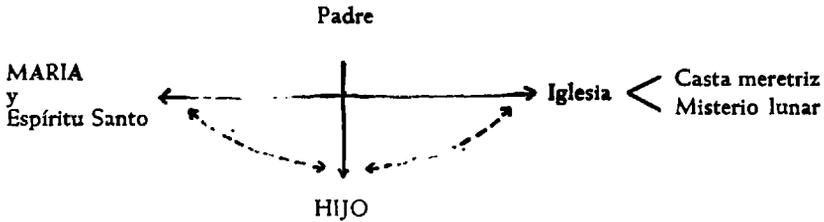
20. Ver al respecto Jung, Neumann, Unterste. Muy importante resulta aquí el libro de E. O. James, publicado originalmente con el título *The cult of the Mother-Goddess*, Londres 1959. De R. Schärf, véase *Die Gestalt des Satans im alten Testament*, incluido en la obra de C. G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Zurich 1953. Sobre ello. K. Lützi, *Gott und das Böse*, "Studien Dogmeng. syst. Th.", vol. 13, Zurich 1961. Y para una introducción al tema, "Orientierung" (15.6.1979), p. 134-6.

figura arquetípica de Jesús de Nazaret su máximo exponente, a pesar de la ambigüedad anteriormente reseñada.

Cristo, efectivamente, si bien es Hijo y Logos del Padre, no repite el mensaje paterno sino que lo encarna en medio de un mundo empecatado, inspirando a su Iglesia un Espíritu de Santidad de evidentes rasgos matriarcales-femeninos²¹. En la figura del Espíritu Santo halla Jung la posibilidad más perentoria de asumir en nuestra consciencia religiosa occidental el inconsciente demoníaco-femenino denegado, ya que el Espíritu Santo no solamente representa la continuación de la encarnación de Cristo en cada hombre, sino que simboliza la "sofía" o sabiduría mediadora de la luz en la carne (sofía considerada por gnósticos y alquimistas, pero también por cristianos primitivos, como femenina). El Espíritu Santo significa, en efecto, la presencia implícita del eros femenino en la Trinidad cristiana, eros que se caracteriza por el "relacionamiento", comunicación y mediación (de aquí que se le asocie en ciertos textos con Hermes y Mercurio, intermediadores entre Dios y la Materia). No es extraño, pues, que la figura del Espíritu Santo aparezca relacionada simbólicamente con el elemento tanto eclesial como mariano: con el amor, lo santo y la fuerza carismática e inspiradora. En este sentido podríamos considerar no solamente a María y la Iglesia sino al Espíritu Santo como las auténticas figuras portadoras del "ánima" de Cristo, de acuerdo al siguiente esquema en el que presentamos a Cristo transformando su primigenia relación vertical con Dios-Padre en la nueva relación *horizontal* integradora de lo femenino (María), el pecado (la Iglesia como "mater et meretrix: madre y meretriz) y, finalmente, la energía o pulsión espiritualizada en la figura del Espíritu Santo²²:

21. La máxima relativización del mal por parte de Jesús de Nazaret la encuentra Jung en la *humanización* que realiza del mal y de lo demoníaco, a los que interpreta en el contexto del "pecado" del hombre.

22. Cfr. H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964 (la Iglesia como "mysterium lunae": misterio lunar o matriarcal-femenino); H. URS VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln-Zurich-Colonia, 1960; P. SCHMIDT, *Vater-Kind-Bruder*, Düsseldorf 1978. Resulta curiosa la revalorización de la teología española barroca (de Salmerón a Baraúna) con su entusiasmo en favor de la Aunsción de María y de su papel co-redentor.



N. B. Sobre la continuidad Hijo (Logos)—María, téngase en cuenta la teología de la redención reversiva (“recirculatio”) según la cual Cristo es el nuevo Adán y María la nueva Eva (con lo que María es corredentora). Respecto a la coimplicación María y Espíritu Santo, téngase en cuenta la escena de la Anunciación en la que María y el Espíritu de Dios aparecen asociados (y compárese con la inspiración del mismo Espíritu Santo sobre S. Gregorio, en trance de escribir, a través de la oreja). La asociación de la Iglesia con María y el Espíritu Santo es obvia.

IV. *Un narcisismo ampliado*

En el epígrafe precedente hemos ejemplificado en la religión, con ayuda de Jung, el componente patriarcal-racionalista responsable de la represión que de lo demoníaco-femenino se realiza en nuestra cultura occidental. Podríamos aplicar a nuestro caso las categorías que Horst Kurnitzky ha elaborado en su obra *La estructura libidinal del dinero*, en la que desde otros horizontes el autor llega a una conclusión paralela a la nuestra si bien más radical: nuestra sociedad se basa en la represión de la sexualidad femenina reducida a mera reproductividad (reducción de la feminidad a mera maternidad, para decirlo en las categorías mítico-religiosas jungianas). Según Kurnitzky, sobre caminos de Géza Róheim, nuestro viejo patriarcalismo reprime la sexualidad femenina a la que tabuiza como “incestuosa”, construyéndose sobre una tal prohibición patriarcal del incesto con la madre-mujer nuestra sociedad del sacrificio, el trabajo y el dinero. La sexualidad matriarcal-femenina incestuosa se asocia ancestralmente ya al “mal de ojo” porque —he aquí la clave— el “incesto” o fascinación matriarcal-femenina conllevaría la improductividad, del mismo modo que la brujería conlleva la infecundidad. Frente al “mal de ojo” (hechizamiento como fascinación máxima de la mujer arquetípica y sus fuerzas numinosas sobre el hombre: incesto como modelo de todo embrujo/embrujamiento femenino que mata las fuer-

zas de producción), la sociedad patriarcal se defiende conjurando esas fuerzas ctónico-matriarcales, reprimiéndolas, disolviéndolas y haciéndolas productivas y reproductivas. Esta represión encuentra en el *dinero* su símbolo máximo, puesto que el dinero —que en las primitivas monedas de vulvas mantuvo aún claro su sentido meramente reproductivo-matriarcal y no femenino-sexual— resulta de su sublimación espiritualizadora de las fuerzas instintivas en fuerza de trabajo y en poder de cambio. El cambio o intercambio como “moneda” de nuestra vida social impone la denegación de lo más propio y su enajenación, la represión del incesto y su prohibición, la fluidificación —proceso de abstracción— de lo autóctono (la tierra, la sangre, el clan). Para decirlo con nuestro autor, “el placer es reprimido por la *racionalización* de la fecundidad”, simbolizada por ejemplo en la sal, que funcionó también como moneda ancestral; nuestra sociedad se basa en el sacrificio simbólico-real de la sexualidad ofrendada en forma de puerco a la reproducción (y téngase en cuenta que la Diosa Madre Tierra fué personificada como “Madre de los puercos” (así Fria, Holda, Berchta). Al apropiarse así el hombre de la mujer y de lo que representa (la propiedad nata de la tierra, los hijos y los frutos), ésta se convierte en mero “objeto” del Sujeto (hombre) ²³.

Con la hipotética solución del autor de “aceptar la pulsión reprimida”, acabando así con el dominio del hombre sobre el hombre, empalmamos de nuevo con nuestro anterior discurso jungiano sobre la necesidad de no-reprimir más nuestro inconsciente cultural, el cual, en la Escuela de Jung es esencialmente femenino.

Pero la cosa no es tan sencilla. Pues, ¿qué quiere decir reganar el inframundo de lo femenino, asumir el inconsciente e integrar lo demoníaco? Lo que para Jung y Kurnitzky —o Marcuse y Fromm— es obvio, no lo es para nuestros patriarcas oficiales de Freud a Lacan. Sabido es que tanto los jungianos (E. Neumann) como la Escuela de Francfort (freudomarxismo) han preconizado una cierta rever-

23. H. KURNITZKY, *La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la feminidad*, México 1978. Ver también, GEZA ROHEIM, *The origin and function of culture*, N. Y. 1971; G. THOMSON, *Frühgeschichte Griechenlands*, Berlin 1960.

sión cultural o reganamiento de lo oprimido-reprimido por nuestra consciencia exacerbada: el elemento matriarcal-femenino de la vida; y así, el propio E. Fromm ha redescubierto el sentido positivo de la ligazón a la madre como posible reverso de la *Lebensbejahung* (afirmación de la vida) o talante positivo ante la realidad vivida en confianza de sentido.

Pero lo que es visto en su ambigüedad negativo-positiva —la temida ligazón a la madre— por nuestros autores, es a su vez considerado por Freud y ortodoxos como crimen máximo y máximo castigo: la pérdida de la independencia del *yo*, el oscurecimiento de la consciencia y la regresión demoníaca (la no-solución del complejo edípico). De aquí que mientras Jung critica a la ambigua religión cristiana su aspecto patriarcal-racionalista (la represión del elemento matriarcal-femenino), Freud y colegas tengan muy en cuenta otro aspecto casi opuesto: la religión religa a etapas infantiles de tipo narcisista e ilusionista-fantástico (etapa de la omnipotencia infantil proyectada sobre los padres divinizados). Mientras la religión, para Jung, podría compensar simbólicamente —en caso de asumir abiertamente los arquetipos del inconsciente— la hiperconsciencia del hombre occidental, para Freud la religión puede producir una regresión y fijación a etapas infantiles capaz de mantener inmaduro al *yo*, en su caso, desestabilizarlo. La diferente interpretación que de la religión dan Freud y Jung se basa en la correspondiente diferenciación de sus metas psicoanalíticas: *Freud intenta obviar la independencia del yo respecto a toda atadura* (de los padres, Iglesia o complejos), *Jung trata de ganar una totalización capaz de integrar al yo en el "Selbst" o Persona integradora no sólo de la consciencia (yo) sino del inconsciente*. De aquí que la religión pueda ser para Jung una ayuda a tal totalización, mientras que para Freud sea normalmente una atadura del *yo*. Convendría, por lo tanto, realizar una breve incursión en el universo del discurso freudiano, y ello con el fin de resolver un problema no estrictamente religioso sino cultural. La cuestión es la siguiente: al afirmar jungiamente, como lo hemos hecho, la necesidad de reganar nuestro inconsciente cultural, lo femenino-demoníaco o la "cuarta persona", ¿no estaremos en peligro de recaer en una regresión narcisista o acaso fijación infantil? El caso

cultural de la religión cristiana, tamizadora de nuestra cultura occidental, nos seguirá prestando epemplificación paradigmática²⁴.

La tesis nuclear de Freud según la cual la religión se relaciona con una "ilusión", religa la religión sustitutivamente al "principio del placer" como principio de la imaginación fantástica, del narcisismo infantil y de la auto-erótica inmadura. Mientras que el "principio de realidad" es el principio de la seguridad que encuentra en el yo la progresiva adaptación de los instintos a los objetos que garantizan la autoconservación o permanencia segura del mismo a través de una percepción clara y distinta o racional de la realidad y sus exigencias, el "principio del placer" es el principio de la compulsional repetición del deseo y su ensoñación en fantasías y figuraciones que remiten *regresivamente* al narcisismo. En este esquematismo la religión ingresa, más allá del principio racional de la realidad, en el mundo onírico. La religión es definida por Freud como perteneciente al mundo del deseo proyectado en la imaginación religiosa en cuyas personificaciones máximas de energía libidinal —Dios es el nombre de este complejo numinoso— encuentra el hombre-niño la omnipotencia proyectada de un Padre perdido y ahora reganado. La similitud con el Arte es clara: tanto la religión como el arte significan la creación "ex nihilo" de un mundo fantástico en el que el niño-hombre diviniza personas o cosas que fungen como los "autoobjetos" arcaicos creados en pleno narcisismo de un yo omnipotente proyectado ahora en Dios y/o los objetos artísticos fetichizados. Pero la diferencia entre arte y religión es en Freud suficientemente expresiva: el arte logra "realizar" u objetivizar las fantasías subjetivas, mientras que la religión no ofrece sino rituales repetidos neuróticamente, que no serían sino el vacío eterno retorno de la culpa y su expiación, es decir, del pecado original que consiste en haber-de-matar al Padre Omnipotente para poder ser uno mismo y la imposibilidad-incapacidad simultánea de realizar este depasar al Padre, recayendo así en la angustia (sea de la castración ante el Padre Todopoderoso,

24. Para lo que sigue, téngase en cuenta H. G. HEIMBROCK, *Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse*, Munich 1977.

sea de la culpabilidad ante el Padre muerto y presuntamente asesinado por uno mismo)²⁵.

En el caso de la religión cristiana su héroe cultural —Jesús de Nazaret— escenificaría una tal regresión narcisista en su falta de confrontación con el Padre y en su retirada psíquica de la típica situación dialéctica triangular del hijo entre la madre y el padre a una situación dual desdialectizada: regresión a la relación narcista preedipal o de dualidad madre-hijo. Tillich ha entrevisto bien este cuadro neotestamentario en el que el Padre autoritario cede a las nuevas propuestas “agapeísticas” de signo matriarcal-gratificante y, como dice H. G. Heimbrock, “en vez de la exigencia paterna de obediencia, comparece en primer plano el abrigo maternal”²⁶.

Con ello tenemos planteado nítidamente el problema del riesgo narcisista en una religión que, como la cristiana, configura la escenografía cultural de Occidente. Al querer rescatar nuestro inconsciente colectivo de signo matriarcal-femenino, he aquí que parecemos abocados al borde de la temida regresión a una situación de narcisismo o escapismo infantil, fijado o detenido en las figuras divinas omnipotentes a cuya fascinación tiránica sucumbe nuestro pobre *yo* así enajenado (Freud). El caso religioso es representativo pero no exclusivo. En efecto, el problema del narcisismo aquí planteado se metamorfosea hoy, como es bien sabido, en los más diferentes estratos de nuestra civilización. Entre nosotros, Amando de Miguel, sobre caminos de la sociología euroamericana, ha descrito el fenómeno del radicalismo cultural juvenil sustantivizándolo y personificándolo bajo el común denominador del narcisismo (“los narcisos”). Pero asimismo Aranguren ha ampliado el concepto de narcisismo

25. Ciertamente que según Freud el cristianismo de Jesús representa un progreso al fundar una religión que sobrepasa al puro patriarcalismo, pero para recaer en un filiacionismo o “Sohnesreligion” (religión filial o del hijo). Por su parte Jung afirma que la originalidad de Jesús de Nazaret está precisamente en que no recae en el esquema freudiano de “matar al padre” para ocupar su lugar de nuevo, sino que rompe, se absuelve o desata de los hábitos paternos superando el patriarcalismo viejotestamentario y fundando creadoramente, con ayuda de su ánima proyectada, una comunidad corporativa o Iglesia. Para S. Freud, ver *Ges. Werke*, Londres 1952 ss., vol. XVI, p. 195 y 146.

26. H. G. Heimbrock, o. c., p. 98; TILlich, *Ges. Werke*, Stuttgart 1968 vol. VIII, p. 328.

cultural a narcisismo político colectivo aplicándolo al movimiento "abertzale" vasco. La "autoentrega" en el primer caso y una autocomplacencia proyectada a la propia estructura tribal-matriarcal en el otro, justificarían al parecer tal denominación ambigua²⁷. ¿Qué decir al respecto?

La ambigüedad del narcisismo es clara, y acaso la solución a esa su ambivalencia esté en saber configurar la negatividad al servicio de la positividad. Por una parte es obvio que un narcisismo exacerbado —y, más aún, un narcisismo de omnipotencia infantil— puede ser extremadamente peligroso tanto a nivel individual como social. Pero, por otra parte, es asimismo obvio que sin un cierto narcisismo —individual y colectivo— es imposible vivir con sentido. Los sociólogos citan como narcisismo negativo el caso de la actual juventud pasota; mas lo cierto es que, paradójicamente, solamente un cierto grado de narcisismo ampliado puede superar su pasotismo "restringido" y, en todo caso, reinstalar un nuevo sentido estético a una vida recibida de sus mayores como vacía e insensata. Asimismo cita Aranguren el vasco como narcisismo colectivo, ahora bien, si bien es cierto que un cierto narcisismo absolutizado puede engendrar posiciones de violencia instalada, no es menos cierto que precisamente la sociedad vasca actual en su conjunto mayoritario ofrece el ejemplo ya viejo de una comunidad viva (compárese con otras comunidades hispanas desencantadas tiempo ha, desilusionadas y desnarcistizadas). Ya Ortega observó el narcisismo vasco que se basa en la pura afirmación vital de la existencia y lo destacó sobre la restante depauperación hispana, aunque no lograra entender aquella "superbia vitae".

Diríamos con la actual investigación al respecto de Kohut a Balint, que el narcisismo negativo es el narcisismo no-configurado, no-organizado o no transfigurado. Las fantasías narcisistas ofrecen material a transustanciar y transignificar, sin el que la vida carecería de gus-

27. De Amando de Miguel, ver su obra *Los narcisos*, emparentada con la de C. LASCH, *The culture of narcissism*, New York 1979. De J. L. Aranguren, cfr. su artículo *Narcisos, pasotas, "punks", abertzales*, en "El País" 22.7.79. Consúltese también J. Aranzadi en "El Viejo Topo" n.º 30. Entre la actual bibliografía sobre el narcisismo revisado, destacamos H. KOHUT, *Formen und Umformungen des Narzissmus*, en "Psyche", 20 (1966), 561 ss.; *Der Narzissmus* (Suhrkamp); M. BALINT, *Therapeutische Aspekte der Regression*, Reinbeck 1973, sobre aspectos de la regresión positivamente reinterpretables.

to y lujuria psíquica. No se trata pues de reprimir el mundo de nuestros deseos descalificándolo de irreal, infantil y perversamente regresivo. Más bien se trata de transponerlo, transformarlo y transfinalizarlo en creación de sentido. Como el propio Freud reconociera “el hombre auténticamente enérgico y feliz es aquél a quien resulta posible reconvertir, por el trabajo, sus fantasías desiderativas en realidad”. Ya dijimos que el trabajo artístico constituye para Freud un ejemplo excelente de realizar o hacer realidad los deseos narcisistas, con lo cual obtiene un valor cultural y terapéutico a la vez²⁸.

Pero no sólo el arte, la propia religión —y con ello retomamos el discurso anterior— puede entenderse hoy positivamente como un ámbito de configuración y transformación positivo-creadora de nuestro narcisismo. Como han mostrado H. G. Heimbrock, Moltmann y Ricoeur, nuestros deseos religiosos cuasi-narcisistas encuentran en la “Cruz” su principio de realidad o límite. La muerte de Cristo simbolizaría a la vez la muerte del Padre, de modo que la muerte de Jesús coimplica—de acuerdo a la teología de la “*communicatio idiomatum*” o comunicación de naturaleza en Cristo— *la muerte de Dios*: lo cual expresa psicológicamente la pasión, sufrimiento y de-limitación de nuestra omnipotencia narcisista proyectada en Dios. A través de esta experiencia profunda de la relatividad de lo Absoluto y de la finidad, confinidad o confinamiento de la Infinitud, Jesús reaparece como arquetípica figura de la posibilidad de reconvertir nuestro deseo infinito de Dios en definido deseo finito (=humano), logrando así recrear el dinamismo propio del deseo omnipotente insatisfecho en la omnipujanza de su encarnación satisfactoria²⁹.

28. S. Freud, e. d., VIII, 53; P. RICOEUR, *Hermeneutik und Psychoanalyse*, Munich 1974.

29. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, Munich 1973, 2.^a ed. Ricoeur habla de transformar el ídolo en símbolo, e. d., el dogmatismo absoluto de la divinidad en *experiencia* profunda de lo sagrado. En esta perspectiva interpretaríamos la dialéctica de lo religioso-sagrado y de lo teológico-dogmático en sentido distinto al que Torres Queiruga realiza al ofrecernos la traducción filosófica de ambos términos en el lenguaje de Amor Ruibal como dialéctica entre lo notional-absoluto (la constitución del dogma) y su conceptualización relativa e histórica (evolución del dogma). Frente a este esquema, entendemos la experiencia notional de lo religioso-sagrado como experiencia de *elemental relatividad* frente a la “posterior” abstractificación o absolutización dogmática, lo cual además de concordar con Jung, creemos está de

Y es que el narcisismo no es sino un mecanismo de seguridad que puede llevar, si se le configura convenientemente, a una “empatía” mayor y, consiguientemente, a una mayor creatividad. Se trataría de desconstruir nuestras fantasías de omnipotencia proyectada internalizándolas de un modo productivo. Lejos de imposibilitar el contacto real objetivo, el narcisismo controlado realiza una *amplificación de los límites del yo*, por cuanto retoma creadoramente la primigenia experiencia “empática” del niño con la madre-mundo —empatía primigenia que nos condiciona, según Kohut, nuestro posterior conocimiento. En esta configuración del narcisismo y su transducción/traducción, juega un importante papel el simbolismo, ya que el *símbolo* se define como un transformador no-represivo de la energía, es decir, como un condensador del dinamismo libidinal en cristalizaciones de sentido (configuraciones). Como ha dicho P. Ricoeur, se trataría de convertir el ídolo creado por el narcisismo negativo —el Dios omnipotente— en símbolo recreado por un narcisismo configurado, y configurado no en torno a la figura de un Dios-Padre que asienta su trono sobre la destronada humanidad, el sacrificio colectivo y la mentalidad expiatoria —Jesús expía definitivamente a este Padre expiatorio—, sino en torno a la figura rescatada de

acuerdo con el trasfondo ruibaliano para el que lo “nocial” se diferencia gnoseológicamente de lo conceptual como lo “elemental” se diferencia ontológicamente de lo relacional (y, así, la noción elemental de ser, paradigma metafísico de la noción de Dios, no dice en su presunta absolutez sino absoluta o pura Relatividad). Se trata de una concepción de la Realidad —sea en su ser metafísico, sea en su ser teológico— como realidad en sí misma *relativa* (relativa no sólo a nosotros y nuestro conocimiento, sino incluso en su esencial autoconstitución concreto-modal: el ser-así y no de otra posible manera). Precisamente A. Ruibal intentó destacar esta mentalidad oponiéndola a la concepción clásico-escolástica o pariarcal-racionalista de la realidad como algo absoluto frente a nuestro conocimiento considerado como relativo, (y también Ortega habló, frente a este perspectivismo meramente subjetivo, de un perspectivismo objetivo). Como repite Amor Ruibal desde posiciones cuasi-modernistas, es nuestra mente la que disecca la realidad viva, concreta e inagotable, lo que implica una especie de concepción matriarcal-naturalista de la realidad. De A. Torres Q., ver *Constitución y evolución del dogma*. Madrid 1977. En su *Teología de la Encarnación*, el propio K. Rahner considera que Cristo ha dado una profundidad infinita a la propia finitud, y Jung nos ha recordado la “relatividad” del Dios experimentado en la Mística.

la Gran Permisión del amor incondicional que, como viera E. Fomm, es esencialmente matriarcal³⁰.

Podríamos hablar entonces de la configuración de un narcisismo ampliado o *narcisismo intersubjetivo* que encontraría en el modelo del *Fratriarcado* abierto la superación tanto del narcisismo matriarcal (autoerótica) como del narcisismo patriarcal (omnipotencia), así como finalmente del propio narcisismo negativamente introyectado como "filiacionismo" o fijación filial. Frente a la regresión matriarcal y a la progresión patriarcal, así como frente al filiacionismo como heroísmo permanente, el fratriarcado significa la afirmación de una totalización personal que no reprima sino que asuma la "cuarta persona". Mas la cuarta persona es "el otro y lo otro" configurado en un "nosotros" como lugar de un narcisismo vertebrado en torno al sentido como sentido consentido.

V: *Matria, Patria, Fratria*

Si en nuestras anteriores disquisiciones hemos apoyado la vuelta de —no a— lo matriarcal-femenino, incluido el narcisismo, ello se debe a la imperiosa necesidad cultural, entrevista por Jung y socios, de reganar el elemento oprimido-reprimido por nuestro patriarcalismo actual. Como ha expresado bien A. Green, vivimos del rechazo de la sobrestimación de lo masculino. Pero al intentar reganar nuestro inconsciente diferimos de Green, quien considera al principio femenino como ausente de aquél: "para el inconsciente sometido al principio del placer, la vagina como la muerte no existen, afirma Freud". Al contrario, frente a semejante falicismo hijo de la ideología patriarcal occidental, reafirmamos con la vieja sabiduría oriental el contenido específicamente femenino del inconsciente.

Norman O. Brown ha recogido esta herencia en su obra *El cuerpo del amor*, con el fin de fundar una visión "cristiano-dionisiaca".

30. Heimbrock, p. 119 ss.; KONUT, FORMEN..., p. 579. Ultimamente RENE GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, ha realizado una convincente crítica de la mentalidad de ofertorio en las religiones del "chivo expiatorio" o "bucu emisario", basadas en una rivalidad-mímesis, frente a las cuales el autor propugna una religión de la no-violencia. Véase también, J. SCHARFENBERG, *Religion-Selbstbewusstsein-Identität*, Munich 1974.

Todo su universo discursivo retorna a los temas “matriarcales” de la cópula como regresión uterina, el comienzo de la vida como concepción y no como nacimiento, el sentido erótico de la vida como simbolización: pues el simbolismo es el espíritu que establece conexiones (correspondencias) en vez de distinciones (separaciones). El simbolismo hace conscientes interconexiones y uniones que eran inconscientes y reprimidas. Freud dice que el simbolismo está sobre las huellas de una identidad anterior, de una unidad perdida: el continente perdido, la Atlántida, bajo el mar de la vida en que vivimos, insulados; o, acaso, hasta nuestra unión con el mar (thalassa); la consciencia aceánica; la unidad del cosmos entero como una sola criatura viviente, según dijera Platón en el Timeo. Pero sobre todo, presenta al inconsciente como la verdadera realidad psíquica que identificará con el Espíritu Santo cristiano, pues el espíritu (santo) inspira, y la más profunda inspiración del Espíritu procede de Dionisos. De este modo se cierra un ciclo interpretativo que reuniríamos así:

- a) “*El Inconsciente es el Espíritu Santo*” (N. O. Brown);
- b) ahora bien, *el Inconsciente es femenino*: es una mujer (E. Neumann),
- c) en consecuencia, *el Espíritu es —simbólicamente— femenino* o “mujer” (el “ánima”) ³¹.

Recuperar el simbolismo matriarcal-femenino del inconsciente no significa, empero, anclarse allí, quedar fijado y detenido ³². El movi-

31. De Norman O. Brown, ver *El cuerpo del amor*, Buenos Aires 1972, pp. 55, 91, 204 y 208. De A. Green, ver su epílogo a B. BETTELHEIM, *Les blessures symboliques*, Paris 1971, p. 233-4.

32. Dicho sea en honor de la relativa verdad patriarcal respecto a la perentoria necesidad de racionalizar lo irracional o realizar un auténtico encuentro, con el padre y “paternidad responsable” (véase el libro *Die Frage nach dem Vater*, realizado por diferentes psicoanalistas). Aprovechamos para afirmar que la positividad de un patriarcalismo no absoluto está en la emergencia de la individualidad, racionalidad y libertad formal, valores suficientemente sustantivos como para no tener que devaluarlos. Y señalaremos también la negatividad de un matriarcalismo absoluto o frígido, compresente en ciertas actitudes dogmáticas, objetivísticas o rígidas propias de la Edad Media (bien vistas por el E. Fromm de *El dogma de Cristo*). Un tal matriarcalismo frígido se refleja en el aciago mito hispano personificado en *La tía Tula* por Unamuno (acaso un “matriarcalismo patriarcal” bien negativo).

miento de regresión matriarcal intenta contactar a nuestro consciente colectivo alienado con las realidades reprimidas del inconsciente, pero con el fin de regresar de esa regresión, o sea, con la finalidad de reconstruir el lugar de intersección de eros y logos, inconsciente y consciente, matriarcal y patriarcal. Pues bien, el lugar de relación de lo matriarcal y de lo patriarcal, ese lugar de intersección de los contrarios en el que la congénita ambivalencia humana o “androginia” constitutiva queda positivamente estructurada, configurada y resuelta lo denominamos *fratriarcalismo* (a distinguir de la estructura “filicionista”). Propondré, en consecuencia, una nueva forma de identificación cultural de la persona (Selbst), la cual no puede encontrarse ni en la *Matria*, ni en la *Patria* sino en la *Fratria*.

Mientras que la identificación *matriarcal* del individuo se realiza a expensas de su racionalidad en el medium divinizado de la Madre Naturaleza, la identidad *patriarcal* se obtiene por renegación de los lazos matriarcal-naturalísticos sustituidos por una Razón estatuida y divinizada. Consecuentemente, obtiene la identidad matriarcal su estatuto en la fijación a la Tribu (clan, consanguinidad, tierra *matria*), mientras que la identidad patriarcal se funda en el nuevo concepto abstracto de *Patria*. En el primer caso rigen las viejas diosas “ctónicas” el destino (*moira*) humano; en el segundo caso, ese destino se reconvierte en mera destinación política bajo el nuevo dios Estado.

Frente al “asentamiento/asentimiento” en lo dado natural (la lengua materna) de la *Matria*, y frente al “consenso” en lo impuesto-artificial (la razón abstracta de la ley *Patria*), proponemos el modelo de la *FRATRIA* basada en el *consentimiento*, o sea, en el *lenguaje como forma* posibilitadora de autogestión de nuestros sentimientos ³³.

33. Proponer el lenguaje como medio de identificación indica no solamente la intención explícita de poner de manifiesto la ley inherente a toda auténtica *fratria* como agrupación abierta (de acuerdo al modelo de la *persona* como totalidad relativa y correlativa a otra persona), sino asimismo la referencia implícita al origen del lenguaje más arriba dilucidado como modo propio de configurar el narcisismo y hacerlo socialmente productivo. En efecto, podemos considerar al lenguaje con todo derecho como “el objeto transicional que hace de puente entre el contacto con el cuerpo de la madre y la separación de ella”, es decir, como la estructura relacional por excelencia de objeto y sujeto, así como de su unión-separación. Obsérvese también que el objeto transicional “suele estar en relación con la boca, la nariz

La identificación cultural por el lenguaje como “cultura” —en el sentido específico de “forma de vida”— es precisamente aquéllo que un pueblo ha hecho y hace con su lengua dada, pues un lenguaje no se reduce a mera lengua recibida, pero tampoco se volatiliza al contacto con una arbitraria razón de Estado. La Patria define el hombre no por la objetividad cósmica e impersonal de lo meramente tribal, ni tampoco por la mera subjetividad suprapersonal de lo estatal, sino por los *nuevos valores interpersonales e intersubjetivos* que el lenguaje representa como tópicos de la “racionalización de lo irracional”, así como lugar de encuentro de lo comunal y de lo individual, pues que la *persona* no dice ni individualidad solipsista ni individuación abstracta sino individuo social. Con ello se quiere representar asimismo la nueva “divinización” emergente en curso: la divinización horizontal del “nosotros grupal” o *fratría* frente a la vieja divinización vertical de la Madre Natura y del Padre Estado (tiranía respectiva del simbolismo natural y del signo arbitrario, como lo expresaría Julia Kristeva).

Una tal divinización del “nosotros fratriarcal” o narcisismo ampliado ofrece una criteriología negativa sólo en el caso de reentender lo fratriarcal como lo “filial”, ya que en la estrucra *filiacionista* el “hijo” reproduce sin transformación democrática los omnipotentes y divinizados poderes patriarcales, con lo que el síndrome del “heroísmo” aparece como atributo máximo. La diferencia entre fratriarcado y filiacionismo estriba en que el primero supera la tentación de repetir en sí y en su entorno los estadios de depedencia filial —dependencia del hijo respecto a los padres que se repite neuróticamente en el héroe como necesidad de llegar a ser el hijo del Rey u obtener la Princesa y el Reino, así como en la consiguiente postura de finalizar/obturar el poder, del que se hace depender ahora a sus naturales súbditos. El mito clásico del héroe ofrece, según creemos, toda una sintomatología por nosotros ya hermeneutizada y exorcizada: la identificación del principio patriarcal-masculino y sus valores (el

o el pecho de la madre (y en nuestro caso diríamos que con boca, nariz y pecho a la vez). No ocultamos aquí, por tanto, la cuasi fetichización que el tratamiento del objeto-sujeto *lenguaje* ejerce sobre nuestra teoría y praxis hermenéutica. Consúltese sobre fetichismo y objeto transicional, H. Kurnitzky, o. c., p. 185.

esfuerzo prometeico-titánico, la lucha a muerte, el falicismo) dene-gando los valores femeninos del inconsciente. El éxito social del héroe patriarcal en nuestro tiempo reside en expresar perfectamente bien la ideología dominante como ideología de dominio y dominación (pues la presunta felicidad del héroe solar radica, sin duda, en poder comer ya sin esfuerzo, dado su estatuto, las “perdices” cazadas por sus súbditos y por ellos servidas).

Frente al Paraíso perdido matriarcal y al Futuro heroico patriarcal, el fratriarcado anuncia la asunción horizontal de un Presente (aún) ausente en el que la figura del hermano o “fratriarca” y no la del hijo, usurpe el puesto de la comunicación psicosocial. Frente al infrahéroe matriarcal que nos obliga al placer porque-sí (sabido es que el inconsciente sólo conoce la afirmación) y frente al héroe patriarcal con su obsesión por demostrar su “hombría”, al antihéroe fratriarcal celebra el *presente*, el *entreacto epicúreo-budista*, héroe no desarraigado sino arraigado al mundo de lo humano inajenable, *héroe andrógino* de la comunicación de los contrarios, héroe barroco por excelencia en el que se funde y funda la “traición ecléctica”, el “sincretismo mudéjar” y el “separatismo de la persona”. Frente a la definición del español por García Morente como enclavado entre el heroísmo y el estoicismo, proponemos una nueva síntesis mejor resuelta: un *epicúreo-budismo* capaz de ampliar el narcisismo opaco de la muerte hasta su intersección con lo que constituye el anverso de su sentido consentido: la vida convivida, apalabrada y consentida³⁴.

34. Al proponer el epicúreo-budismo como talante que conlleva en su seno los contrarios, intentamos desarticular nuestro viejo complejo heroico-estoico con su senequismo de la muerte, reganando una tradición tan hispana como el “sincretismo” mudéjar y barroco, así como “el separatismo de la persona” interpretándolo —distintamente a A. Castro— como compensación del más profundamente arraigado “anarcoindividualismo” español (en “Negaciones” n.º 7; proponemos el modelo *anarcopersonalista*). Al proponer aquí un “eclecticismo traidor”, como lo llamó J. Bergamín, me acerco más a G. Brenan que a García Morente cuando aquél propone en su *The face of Spain* definir al español entre el estoicismo y el hedonismo; más se trataría de trastocar nuestro estoicismo senequista de signo heroico-patriarcal tal y como nos ha sido narrado por X. Domingo en su *Erotique de l'Espagne*, cuando recuerda la oposición oficial de la “hombria” y el “pundonor” al talante renegado de lo “moro-femenino”. Para una crítica de lo heroico-castellano, ver ahora C. PARIS, *El rapto de la cultura* (Ed. Mañana). Y para todo ello, J. GOYTISOLO, *Spanien und die Spanier*. Luzern-Francfort 1969.

Al elegir la Fratria como lugar de identificación cultural y de comunicación de los contrarios, intentamos poner en comunicación precisamente las viejas actitudes restringidas de lo "matriarcal" (ejemplo: el comunismo vasco) y de lo patriarcal (ejemplo: la razón del estado español). La Fratria se define como lugar cultural —entendiendo por cultura=lenguaje=forma de vida específica—, lugar cultural de comunicación. Pensemos en el enorme interés que podría haber tenido y que aún podría tener el encuentro cultural de las fratrias: lo que para España podría significar el modelo "comunal" vasco, y para el comunismo vasco la comprensión adecuada del "anarcoindividualismo" español. O lo que podría enriquecer a Europa nuestro "irracionalismo" hispano, al tiempo que a nosotros el "racionalismo" europeo³⁵. Porque, como queda dicho, la cultura verdadera se basa en una profunda comunicación de los contrarios: de lo propio y lo ajeno, de lo femenino y lo masculino, de pasado y futuro mediados en el "entre" de un Presente todavía ausente. Toda auténtica creación, individual o colectiva, se basa en la coagulación de los contrarios simbolizados en los arquetipos del ánima y del ánimus.

Ha sido Hölderlin quien mejor ha sabido unir la experiencia matriarcal-naturalista de la vida, expresada inequívocamente en el Hipérion, y la divinización del "entre" (*Zwischen*) como estancia propia del hombre en su mundo. Por ello elige Hölderlin, como ha mos-

35. Interpreto el anarcoindividualismo español de forma mucho más positiva que la realizada por Menéndez Pelayo, el cual descalificó ese talante llegando a decir que era el rasgo que ponía en peligro (locura) al heroico Don Quijote; pero, como muestra precisamente nuestro ingenioso hidalgo, su anarcoindividualismo le capacita no sólo para hacer de su heroísmo un antiheroísmo, sino para realizar antiheroicamente una crítica subliminal del sentido común alienado: ésta es mi interpretación. Ver *Antología Mz. Pelayo*, BAC, I, p. 222; II, p. 780.

Respecto al comunismo vasco, ya Ortega en su artículo "sobre la soberbia española" entrevió, sin llegar a entenderlo desde su elitismo, el matriarcalismo comunal-naturalista vasco, aunque reconociendo en este talante étnico una fuerza sin igual en las Españas. Ver al respecto, mis consideraciones en la Rev. "Herria Eliza 2.000" (Julio 1979) y *Euskadi: la paz es posible* (Desclée 1979); también mi contencioso con el sentencioso Jiménez Losantos en "Diwan" (Otoño 79). Quiero hacer constar aquí, por si acaso, mi afirmación de la pertenencia de España a la cultura patriarcal-racionalista europea, aunque desde un descentramiento "oriental" (debido a judíos y moros) y sudista (compresencia en Sudamérica) o, si se prefiere, afroasiático.

trado Beda Allemann, el antihéroe Dionisos como héroe arraigador por excelencia en la tierra, en la comunidad y en la diferencia o “herida simbólica” que especifica al hombre frente a los dioses desarraigados. Aguantar la diferencia quiere decir en el Hölderlin posterior asumir nuestra condición mortal como forma de delimitación de nuestro narcisismo natural. Yo no veo ruptura entre Hölderlin I Hölderlin II: el primigenio fratriarcado del Hiperión —historia de una amistad entre Hiperión, su amigo, Diótima y la Madre Naturaleza— queda después ampliado y arraigado en el lenguaje poético que pone la diferencia *entre* la humanidad del hombre y lo extrahumano (llámese ya caos, naturaleza, dios, animal o muerte). Ser hombre significa sufrir la fascinación de lo extrahumano: aguantarlo y ser fiel al espíritu de la tierra. El primitivo sentido comunal de la Naturaleza se proyecta ahora en el delimitado sentido comunitario de nuestra naturaleza humana: retorno a lo propio: *apalabramiento*: reconciliación con nosotros mismos, con nuestra “mala sombra”, con nuestros enemigos interiores. Asumir el propio ser histórico es algo productivo y dice “liberación” (*Ver-an-lassung*: ad-vento como advenimiento: Heidegger)³⁶.

F. Nietzsche, como es notorio, se ha referido también a esta fidelidad telúrica. Nietzsche y Hölderlin han avisado ambos del peligro desarraigador propio de un cierto cristianismo cultural-cultural entendido como religión celeste, y ambos han opuesto el arraigador dios Dionisos a un dios cristiano presuntamente desarraigador. Se trata de una visión crítica del cristianismo como ascetismo moral-religión que encontraría en Pablo y no en Jesús su auténtico fundador. Porque, como intuyera el propio Hölderlin y expresara el Nietzsche del “Anticristo”, la figura del auténtico y mejor Jesús de Nazaret ofrece una sintomatología *epicúreo-budista* de índole matriarcal-naturalista, aunque Nietzsche use este epíteto (epicúreo-budista) aplicado a Cristo de un modo ambivalente, puesto que valorado desde el propio

36. Consúltese al respecto, BEDA ALLEMANN, *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires 1965; de Hölderlin consúltese ahora la excelente traducción del *Hiperión* por J. Munárriz; y M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954. Para un intento de reganar nuestro inconsciente colectivo en la nueva literatura, ver mi art. *La nueva erótica/herética cultural hispana*, en “El Viejo Topo”, n.º 19 (Abril 78).

heroísmo nietzscheano el epicúreo-budismo cristiano quedará finalmente malvisto como mero anarquismo e "idiotía" cercana a la idiotez³⁷. Nos corresponde a nosotros rescatar de todo asomo de pusilanimidad el mensaje propio de un humanismo revolucionario radical predicado-practicado por Jesús de Nazaret (el cual será reconocido por el propio Nietzsche nada menos que como el prototipo del "hombre libre"). Hombre libre, liberado y liberador, Hombre desarraigado por su sociedad que es la nuestra, mas no desarraigador, Jesús de Nazaret ha de ser rescatado de su propio secuestro.

Porque pensamos que el Cristianismo tiene sentido si se (le) rescata al Cristo, proponemos como prototipo religioso de héroe patriarcal a Jesús. Se trata de un Jesús no patriarcal al modo como Sender aun lo concibiera, ni matriarcal al puro modo marcusiano de Brown, pero tampoco filiacionista al modo de la Iglesia entendida como mera sucursal del Viejo Testamento Paterno³⁸. Con Nietzsche y contra Nietzsche, Jesús de Nazaret se distancia del retrato habitual de un "hombre de pie", para ofrecer los resgos típicos del amante en el symposion de la última Cena: un amigo hablando de amor, porque "sin amor no puede vivir el alma, y amar significa que otro habita en nosotros. El amor es una presencia, y amar quiere decir sentirse dualidad. Uno se sabe dos, y se siente identificado con todos los pares" (E. Cardenal). Ahora bien, en la realización de ese amor dual, la originaria dualidad queda sobrepasada y transformada en una nueva dualidad o "cuaternidad" en la que se reinicia el mismo proceso de lucha amorosa cuyo paradigma es la dialéctica ánima-ánimus. Porque, en efecto, no se trata de renegar de toda lucha ni

37. Nietzsche confiere el título de "epicureismo budista" al cristianismo de las Bienaventuranzas, que a pesar de ciertos rasgos positivos le resulta al heroísmo de Nietzsche algo "idiotía" (en el sentido de Dostoyevski) así como negativamente anárquico (en el sentido de Tolstoi); véase su *Anticristo* (Alianza) y mi "Nietzsche" en Rev. "Hiperión", n.º 1, así como en "Arbor" (1979).

38. Sobre el modelo patriarcal que ofrece R. J. Sender de Jesús, cfr. *Ensayos sobre el infringimiento cristiano*, México 1967, en donde contraponen los siguientes caracteres positivos cristianos frente a los consiguientes negativos:

— Caracteres positivos patriarcales-racionalistas: el cristianismo basado en lo Absoluto, lo Esencial, lo Espiritual-purificador, el realismo de las esencias ideales, lo Suprapersonal.

— Caracteres denegados consecuentemente: la Materia, las tinieblas, lo Femenino, lo existencial-relativo.

acaso de todo heroísmo, sino solamente de los inficcionados de odio. Para decirlo con el neomarxismo L. Kolakowski: "Que no existe derecho al odio cualesquiera sean las circunstancias; aunque renunciar al odio no significa renunciar a la lucha" ³⁹.

Parecemos así convocados a convocar nuestros fantasmas individual-colectivos en ese espacio-tiempo o dimensión cuatridimensional en el que confluye el juego conjugado de ánima y ánimus, ánimus y ánima, ya integrados en cada persona así internamente dualizada. El fratriarcado significa la objetivación de esta interna ambivalencia que anida, se asuma o no, en todo individuo y en toda sociedad, y en los que se trataría de lograr su expresión (lenguaje). La ambivalencia congénita no es, pues, denegada, sino dialógicamente estructurada; pues el afirmar la ambivalencia nos posibilita paradójicamente aceptar nuestra propia "relatividad" y no caer en la absolutez inambivalente y en la obturación de la comunicación de los contrarios. Este mismo principio de la relatividad y correlatividad nos obliga finalmente a quebrar la fascinación simétrica de la cuaternidad jungiana y descentrar su cuadro, encuadre y cuadratura. Descentralizar y liberar la unidad que según Jung habita en la cuaternidad, significa despegar al individuo de la fijación concéntrica y ponerlo en circulación asimétrica: con ello obtendríamos el número 5 (4+1), número considerado por J. J. Bachofen como dionisiaco puesto que en él se asocian, como en un trastocado emparedado mudéjar o descentrada configuración vegetal modernista, lo femenino (el 2) y lo masculino (el 3). Propondríamos el arte en espiral de Hunderwasser —arte acuático ciento por ciento, como su nombre indica— para ilustrar plásticamente lo que queremos decir: pues, como ha dicho E. Westerdahl, el arte "instaura el hoyo, la caverna y el hueco-patio central para una comunidad que huye y busca el refugio negado" ⁴⁰.

El refugio, sin duda ninguna, negado en un mundo concentracionario.

39. L. KOLAKOWSKI, en "Christus in Welt", n.º 135; E. CARDENAL, *Vida en el amor*. Consúltese el *Retrato de un hombre de pie* (Austral), de Salvador de Madariaga.

40. E. WESTERDAHL, en "El País" (8.7.79); sobre J. J. Bachofen, ver su *Das Mutterrecht* (Suhrkamp).

Mas, ¿qué buscamos en esta especie de retirada organizada o hueco instalado en nuestro propio mundo? Nos buscamos a nosotros mismos, y la retirada sólo es estratégica: reculamiento como toma de arremetida: retrogresión.

Al retroceder buscamos nuestra identidad cultural e intentamos recuperar el espacio y el tiempo interiores. Recuperar el tiempo significa liberarlo culturalmente: recuperar el espacio quiere decir crear un hueco-patio no central donde la comunicación confluya por los irregulares canales arquitectónicos propios del ágora descentralizada frente al foro centralizado. De este modo parecemos prepararnos al gran salto al espacio y tiempo exteriores que realizaremos en un futuro ya no utópico-abstracto sino cercano y concreto. Nos guía la utopía concreta de hacer transparente la materia y de transfigurar sus leyes espacio-temporales: en el espacio exterior los cuerpos flotan ingravidos, y en el tiempo exterior quedan transmutadas las leyes cuantitativas de nuestra duración. Este salto ya iniciado al espacio-tiempo exterior nos sirve de anticipación crítica para la recuperación de nuestro espacio-tiempo intramundano. Porque para poder saltar al mundo exterior hay que soltar antes nuestro mundo interior, y para poder extrovertirse fuera con sentido hay que reconciliarse antes con nosotros mismos y nuestro propio mundo. Para realizar la siguiente divinización en curso —la divinización del “vosotros”— es preciso llevar a término una conveniente configuración del narcisismo o divinización del “nosotros”. Y ello *porque el “nosotros” es también “vosotros”*. Parece la última oportunidad de integración o, lo que es igual reversivamente, de precaverse ante una desintegración de lo humano en lo extrahumano e inhumano.

ANDRES ORTIZ-OSES