

# Representaciones simbólicas y constelaciones de sentido

JOSETXO BERIAIN\*

## INTRODUCCION

El tema del “sentido” persiste en las ciencias sociales por la razón de que el ser humano (aun en las sociedades capitalistas postindustriales) sigue planteándose las mismas *preguntas* (arquetípico-existenciales) —el significado de la muerte, de la moral, de la alienación, del arte, etc.— que siempre se han planteado, y que sólo una apropiación de valores de espesor arquetípico puede responder. Así se “alivia” (Entlastung) el “estado de arrojado al mundo” (geworffen in der Welt) que sufre el ser humano al tener que hacer frente a esas “experiencias de contingencia”<sup>1</sup> que se manifiestan como un conflicto trágico entre el sentido y el sin-sentido de unos modos de vida paradójicos social-históricamente producidos, que se manifiestan como crisis de identidad y alienación frente a un mundo totalmente administrado. El mito como “ilusión colectiva” inherente a la vida social se manifiesta como ese conjunto de *respuestas* que se aparecen al ser humano en el formato del *símbolo*, aquí y allá, en sus mundos de la vida social, y que construyen un conjunto de universos simbólicos, en los que se inscribe una manera de comprender el mundo y de comprenderse a sí mismo dentro de ese mundo. El Imaginario social, o si se quiere, la contextura simbólica espacio-temporal de trascendencia primordial constituye el *Ursprung* que recurre persistentemente ofreciendo un *Kosmos Kairos*, como umbral de reapropiación del sentido latente de los mitos, como las huellas, como el sendero de acceso hacia una comprensión de la situación total del ser humano en el mundo. Posteriormente, tales mitos, con un formato religioso, se despliegan espacio-temporalmente como “*armas*” para luchar contra situaciones percibidas como injustas, o como “*máscaras*” (“opio”) que encubren, disimulan, o sencillamente “alivian” las consecuencias negativas de un mundo social contradictorio. Como dijo Marx, “la religión es el corazón de un mundo sin corazón”.

\* Dr. en Sociología. Univ. Pública de Navarra.

Voy a tematizar cuatro aspectos fundamentales que consideró *Schulüssel Themen* en la hermenéutica de la cultura. Así, en primer lugar, el aspecto de la creatividad sociocultural o el Imaginario arquetípico, en segundo lugar, ejemplifico, esta esfera de lo imaginario; a través de la categoría de “lo numinoso” o el Misterio de una trascendencia primordial; en tercer lugar, planteo el problema de una diferenciación simbólica o de un descentramiento de las cosmovisiones, y finalmente, abordo la cuestión de una recurrencia temporalizada del mito en las sociedades avanzadas modernas.

## 1. Creatividad social e imaginario arquetípico

Según Durkheim la producción social del sentido, como articulación arquetípica de la identidad colectiva, emerge de la interacción colectiva, de la efervescencia colectiva o protointeracción social fundante (las *prácticas rituales*)<sup>2</sup>, en la cual, los actores se apropian un *saber*, un *mito*, una estructura mítica arquetípica, un símbolo colectivo articulado en torno a un “imaginario social central”<sup>3</sup>: mana, wakan, manitú, Yahvé, etc. —que funge como totalización de significado. Así se expresa la mitología: “toda vida es wakan”. Para Durkheim “el Dios del clan mismo, el principio totémico no puede ser más que el clan mismo pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles de un animal o de un vegetal utilizados como tótem”<sup>4</sup>. Lo imaginario-arquetípico (Dios) se manifiesta, se figura y se presencializa siempre a través de lo simbólico-representativo (el tótem material, el clan, los signos rituales), como su condición de posibilidad. Este “Dios arquetípico” que funge como imaginario social radical con carácter constitutivo (a la manera de la religión en Freud, considerada como “ilusión” constitutiva) precisa del factor simbólico del tótem-clan grupal. Lo imaginario existe y se expresa a través de lo simbólico<sup>5</sup>. Este Dios arquetípico o Misterio (en los términos de Otto) no puede ser apercibido, no podemos tener noticias suyas si no es a través del símbolo”. Esto se aprecia en el “doble sentido del símbolo”, ya que, el símbolo “está ligado *a* y está ligado *por*”<sup>6</sup>. Por una parte, el símbolo de lo sagrado está *ligado* a sus significaciones primarias, literales y sensibles, a la representación material profana del tótem, a las máscaras, a los báculos, a los alucinógenos, a los tegumentos, etc, pero, por otra parte, el símbolo de lo sagrado está *ligado por* “eso otro” de lo cual recibe su contenido, cual epifanía de un misterio<sup>7</sup>, irreductible al lenguaje lógico-identitario. En la hierofanía se produce ese fenómeno de “transparencia opaca”, de presencialización de una realidad invisible, de una trascenden-

1. LUHMANN, N. *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984, p. 170; LUHMANN, N. *Funktion der Religion*, Frankfurt a M, 1977, pp.182-225.

2. DURKHEIM, E., *Las formas elementales*, 1982, pp. 279, 303.

3. CASTORIADIS, C., *L’Institution Imaginaire de la Société*, Paris, 1975, pp. 457-493.

4. DURKHEIM, E., *Las formas...*, Madrid, 1982, p. 194.

5. CASTORIADIS, C., *L’Institution...* Paris, 1975, p. 177 ss.

6. RICOEUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, México, 1978, p. 31. RAHNER, K. *Estudios de Teología*, Vol. IV, Madrid, 1962, p. 288.

7. DURAND, G., *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, 1970, p. 130.

cia primordial a través de una realidad visible, y esto es lo que constituye lo específico de la significación simbólica <sup>8</sup>.

No obstante, el despliegue de este *imaginario arquetípico*, o “caos”, o “*Abgrund*” no debemos reducirlo a las objetivaciones de la conciencia colectiva, ya que es más, es, simultáneamente, una cualidad, una substancia y una actividad <sup>9</sup>.

Así describe Marcel Mauss a las significaciones sociales imaginarias: mana, orenda, manitú, wakan, brahman, Yahvé, etc. Son “*potencialidades mágicas*”<sup>10</sup>. Son núcleos de creatividad psicosocial, que, en palabras de Jung, aglutinan las vivencias y potencialidades de la colectividad y se muestran como un “acervo de conocimiento sui generis” en el *Inconsciente transpersonal o colectivo* <sup>11</sup>. Estos magmas de significaciones imaginarias (Sinn) <sup>12</sup> son vistos por Jung como la traducción del concepto de *maná* o “fuerza vital” en los pueblos primitivos, y del de *voluntad* entre ciertos filósofos (Schopenhauer, Nietzsche) <sup>13</sup>. En palabras de Ortiz-Osés podemos decir que el “rumor ctónico” del Inconsciente sólo es comprensible a raíz de una imaginación *simbólica* o *fantástica trascendental* <sup>14</sup>. “El símbolo resulta ser así el mediador (der Vermittler) del Inconsciente para nuestra consciencia, el intérprete de lo imaginario, la imagen del sentido latente” <sup>15</sup>.

Los mitos “dan al hombre algo a lo cual atenerse” <sup>16</sup>, ofrecen al hombre una construcción del mundo (*Kosmosbildung*) en la que aquél participa de una u otra forma <sup>17</sup>. Los mitos se manifiestan como sistemas de símbolos que establecen vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de la existencia <sup>18</sup>. Los mitos articulan constelaciones fundamentales de valor (magma axiológicos), que preservan la ejecución de las acciones necesarias ante la desesperación (Angst) de una autojustificación sin fundamento <sup>19</sup>.

En realidad hablar un lenguaje es vivir, comprometerse en una cierta “*forma de vida*”. Una expresión tiene sentido solamente en la corriente de la

8. RICOEUR, P., *Finitude et culpabilité*, Vol. 2, Paris, 1960, 11-30, pp. 323-332. CASTORIADIS, C., *L’Institution...* Paris, 1975, pp. 177 ss.

GANE, M., “Durkheim: The Sacred Language”, *Economy and Society*, Vol. 12, 1982.

9. MAUSS, M., *Sociología y Antropología*, Madrid, 1978, p. 123.

10. MAUSS, M., opus cit. 1978, p. 132.

11. JUNG, C.G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, 1981, p. 10.

12. CASTORIADIS, C., *L’Institution...*, Paris, 1975, pp. 457 ss.

13. ORTIZ-OSÉS, A., JUNG, C.G., *Arquetipos y sentido*, Bilbao, 1988, p. 24.

14. *Idem*, A. opus cit. 1988, p. 25.

15. *Idem*, A. opus cit. 1988, p. 25.

16. KLUCKOHN, CL., “Myths and Rituals”; J.B. VICKERY, (edit), *Myth and Literature*, Univ. of Nebraska, 1971, p. 43.

17. BERGER, P.L., *El dosel sagrado*, Barcelona, 1971, p. 46.

18. GEERTZ, CL., *La interpretación de las culturas*, México, 1987, pp. 89 ss. FERNANDEZ, J.W., “The argument of Images...”, TURNER, V.W. *The Anthropology of experience*, Univ. of Illinois, 1986, pp. 159-188.

JUNG, C.G., *Arquetipos...* Barcelona, 1981, pp. 9-49.

19. FRANK, M., *Der kommende gott*, Frankfurt, 1982, p. 111. DURAND, G., *La imaginación...* Buenos Aires, 1970, pp. 124-141.

vida, en su *uso* en contextos pragmáticos<sup>20</sup>. Según Wittgenstein hablar un cierto lenguaje es comportarse de una cierta manera<sup>21</sup>. Pero, los juegos de lenguaje no son meros juegos, sino “formas de vida”<sup>22</sup> que expresan *cosmovisiones lingüísticamente articuladas*<sup>23</sup>, son conjuntos de actividades lingüísticas y no lingüísticas, son instituciones y prácticas culturales “incorporadas” en ellos. G.H. Mead parte, como Wittgenstein, del análisis del juego como un sistema de prácticas sociales con arreglo a unos criterios determinados. Así distingue “*the play*”, aquel comportamiento lúdico-hedonista e imitativo que se manifiesta como la primera forma de interacción humana, en la que el símbolo es la referencia básica, del “*game*”, que responde a un seguimiento de reglas, de unas pautas tipificadas de acción<sup>24</sup>, de carácter intersubjetivo en el que se inscribe un “*taking the role of the other*” asuntivo<sup>25</sup>, una reciprocidad interactiva<sup>26</sup>, en la que confluyen el “sí mismo” y el “otro generalizado”, individuo y sociedad.

A la función de proyección simbólico-arquetípica del mito debemos añadir, como han descrito con gran acierto Manfred Frank y Pierre Bourdieu, la función de *legitimación de las prácticas socioculturales*<sup>27</sup>. Toda “forma de vida” precisa de unos mitos, de “ilusiones colectivas” que confieran sentido a unos estilos de vida, a unas prácticas políticas, etc. Así la “idea de predestinación” del protestantismo ascético y su influencia en los orígenes del capitalismo, y también, en un nivel de trascendencia diferente, la creencia en un “progreso intramundano sin fin” como significación social imaginaria temporalizada del capitalismo tardío. Ambas actúan como legitimaciones de base de unas prácticas sociales determinadas.

No obstante, habiendo siquiera mostrado la dinámica y funciones del imaginario arquetípico, vamos a profundizar en el análisis de la esfera de lo sagrado, ya que ahí es donde se manifiestan al hombre las *respuestas* de un orden primordial de la existencia, de ultimidad. Respuestas a *preguntas*, como el significado de la finitud humana, de la muerte, del “dolor existencial”, que *recurren*<sup>28</sup> espacio-temporalmente y que ponen de manifiesto la *peculiar situación* del hombre en un mundo dicotómicamente construido (sagrado/profano)<sup>29</sup>. El hombre “está arrojado al mundo” (Geworfenheit)<sup>30</sup> con otros hombres, tiene que hacer frente a ese “absolutismo de la realidad” como condición antroposimbólica, que describe Blumentberg, y proyecta ésta, su

20. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, 1988, n.º 43.

21. *Idem*, L. opus cit. 1988, n.º 199.

22. *Idem*, L. opus cit. 1988, n.º 197.

23. *Idem*, L. opus cit. 1988, n.º 54.

24. WITTGENSTEIN, L., opus cit. 1988, n.º 54. CASTORIADIS, *L’Institution...* Paris, 1975, p. 341.

25. MEAD, G.H., *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, 1982, pp. 182-193.

26. ORTIZ-OSÉS, A., *Comunicación y experiencia interhumana*, Bilbao, 1977, p. 154.

27. FRANK, M., *Der Kommende Gott?*, Frankfurt, 1982, pp. 73 ss. BOURDIEU, P., *La Distinción*, Madrid 1988, pp. 9-97.

28. BELL, D., *The Winding Passage*, New York, 1980, p. 333.

29. DURKHEIM, E., *Las formas...* Madrid, 1982, pp. 32 ss.

30. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, México, 1982, pp. 195-200. BLUMENBERG, H., *Work on Myth*, Boston, 1984, pp. 3-34.

posición existencial, en la *conciencia temporalizada de sus déficits* —biológicos, económicos, antropológicos, etc.—, en relación a un entorno (Umwelt) más complejo.<sup>31</sup> Estos déficits se manifiestan, unas veces, como “terror” a lo tremendo-fascinante (la naturaleza en sus diversas manifestaciones: grandeza de las montañas, el poder del mar, terremotos, etc.), y, otras veces, como “alienación”<sup>32</sup> al ser asimilado el hombre a cosas (mercancías).

## 2. “Lo numinoso” como Misterio

Rudolf Otto ofrece el tratamiento más sistemático del significado del Misterio (“lo numinoso”) como centro núcleo de la experiencia de lo sagrado. Así, en su conocido texto *Lo Santo* (Das Heilige) afirma que el Misterio<sup>33</sup>: 1. Es el auténtico *mirum*, lo heterogéneo en absoluto, lo *thateron*, *anyad*, *alienum*, lo extrañable y chocante, lo que se sale resueltamente de lo consuetudinario, comprendido, familiar e íntimo, es *lo totalmente otro*<sup>34</sup>. Se trata de una realidad que se impone al hombre y ante la cual éste, lejos de poder aplicarle las redes de su comprensión, se siente literalmente sobrecogido. Ella constituye un orden enteramente diferente de realidad, ella es lo totalmente otro. 2. El *Mysterium* se experimenta como algo tremendo, por la sensación de anonadamiento que experimenta el hombre ante la plenitud absoluta del ser. Produce un temor que “aleja” al hombre frente a lo majestuoso, y por otra parte, se experimenta como algo fascinante que “atrae”, así la “zarza ardiendo” que se aparece a Moisés (Exodo, La Biblia). La ambivalencia radica en el alejamiento-atracción que el hombre experimenta ante “lo trascendente”. “Lo sagrado se manifiesta en un objeto profano”<sup>35</sup>, en este sentido, las hierofanías podían ser interpretadas como el conjunto de realidades de todo orden presentes en el mundo de las religiones, y que coinciden en la función de *presencializar* en el orden mundano para el hombre esa realidad perteneciente a un orden de ser enteramente diferente (el *Mysterium*). 3. El *Mysterium* se manifiesta como un *centro-núcleo de absoluta superioridad axiológica*<sup>36</sup>, como una “fuerza”, como una “potencialidad inconmensurable”<sup>37</sup>. Si tenemos en cuenta la frase de Wittgenstein (la última del n.º 7 del *Tractatus Lógico Philosophicus*): “De lo que no podemos hablar, debemos callar”, no debemos sacar la conclusión de que la frase no quiere negar que haya algo sobre lo que tengamos que callar. Expresamente se dice en el n.º 6.522: “Hay además lo inexpresable. Esto se *muestra*, es lo místico”, esto es el *Mysterium*, “algo que puede ser *conocido* (gekannt) por cualquiera, pero que no puede ser públicamente *dado a conocer* (bekannt), es decir, comunicado a todos en general”<sup>38</sup>.

31. LUHMANN, N., *Soziale Systeme*, Frankfurt, 194, pp. 242 ss.

32. MARX, K., *Manuscritos, Economía y Filosofía*, Madrid, 1968, pp. 103 ss.

33. OTTO, R., *Lo Santo*, Madrid, 1985.

34. OTTO, R., id. 1985, pp. 40-48.

35. ELIADE, M., *Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, 1980, pp. 36-38.

36. ORTIZ-OSÉS, A., *Metafísica del sentido*, Bilbao, 1989.

37. MAUSS, M., *Sociología...* Madrid, 1978, p. 132.

38. KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft*, Werke, IV, 1963, p. 803 (B 207).

Concebimos a Dios como misterio del mundo en la medida en que *viene al mundo*<sup>39</sup>. La frase *Gottes Sein ist im Kommen* (el ser de Dios es/ está/ consiste en devenir) quiere decir que el ser de Dios es el acontecimiento de su *venir-a-sí-mismo*. “Dios vino en el acontecimiento de la autoidentificación con el hombre Jesús de Dios el Padre. Y Dios vino a Jesús como su hijo amado, por tanto, vino también, poniéndose en camino hacia lo extraño, a sí mismo, a Dios el Hijo. Y Dios permanece plenamente *“im kommen”*: como Dios Espíritu Santo. Este es el Mysterium, Dios es en sí mismo el Mysterium Trinitatis, el *mysterium* de su Trinidad: que Dios es (viniendo hacia sí mismo) de Dios a Dios en cuanto Dios<sup>40</sup>. Como Espíritu, Dios no solamente es “el que está ahí” y “el que estaba ahí”, sino también juntamente “el que viene” (*der kommende Gott*)<sup>41</sup>. Esta recurrencia temporalizada<sup>42</sup> del imaginario central arquetípico (Dios) significa reconocer la pregnancia y plausibilidad de Jesucristo como nuestro futuro, como “lo que está por venir”, que atrae sobre sí esperanzas de redención<sup>43</sup>. En esta misma línea se inscribe la recepción del mito de Dionysos. Con Semele, una mujer mortal, Zeus engendró a Dionysos, que con divina cólera fue perseguido por Hera, la esposa de Zeus, y finalmente reducido a la locura. Desde entonces Dionysos peregrina con una salvaje cohorte de sátiros y vacantes, por el norte de África y el Asia menor, un “Dios extranjero”, como dice Hölderlin, que precipita a occidente en una “noche ayuna de dioses” y que sólo le deja los dones del entusiasmo y el delirio. Pero Dionysos *retornará* alguna vez reengendrado por los misterios y liberado de la locura. De todos los demás dioses griegos Dionysos se distingue por ser un Dios ausente cuyo retorno está próximo. El paralelismo con Cristo es evidente, también éste muere y nos lega en su muerte, hasta el día de su *retorno*, pan y vino<sup>44</sup>. Pero Dionysos ofrece la particularidad de que en sus excesos culturales mantiene también ese fondo de solidaridad social, que occidente ha visto desvanecerse junto con las formas arcaicas de religiosidad. Hölderlin pone en relación con el mito de Dionysos aquella peculiar figura de interpretación de la historia, que se convirtió en portadora de una esperanza mesiánica. Occidente se mueve, desde sus inicios, en la noche de la lejanía de los dioses o del olvido del Ser, el Dios del futuro renovará las perdidas fuerzas del origen, y este Dios inminente hace sentir su venida por medio de una dolorosa conciencia de su ausencia, por medio de un “radical alejamiento”, haciendo sentir, cada vez con más premura a los abandonados lo que les ha sido sustraído, tanto más convincentemente promete su retorno: *en lo hondo del mayor de los peligros despunta también lo salvador*<sup>45</sup>.

39. JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984, p. 480.

40. *Idem*, opus cit. 1984, pp. 483-484.

41. *Idem*, opus cit. 1984, p. 493.

42. BENJAMIN, W., *Illuminations*, New York, 1969, pp. 253-265.

43. FRANK, M., *Der Kommende Gott*, Frankfurt, 1982, p. 12.

44. *Idem*, opus cit. 1982, pp. 257-324.

45. *Idem*, opus cit. 1982, p. 270. HÖLDERLIN, F., Patmos, en *Sämtliche werke*, B. 2, 1970, p. 173.

### 3. Hombre y mundo

Una vez que he determinado el significado de “lo numinoso” como *Mysterium*, como magma de significaciones irreductible funcionalmente, como aquella esfera de trascendencia primordial en la que se inscribe el *sentido* ontológico-existencial del ser humano, voy a detenerme en la dinámica evolutiva que experimenta la relación constructiva entre hombre y mundo <sup>46</sup>.

El mito “construye un gigantesco juego de espejos, en el cual, la recíproca imagen del hombre y el mundo se refleja hasta el infinito y continuamente se compone y recompone en el prisma de las relaciones naturaleza-cultura” <sup>47</sup>. Capaz por analogía de comparar entre sí todos los aspectos y todos los niveles de la naturaleza y de la cultura, el pensamiento en su estado espontáneo o salvaje es, pues, inmediata y simultáneamente *analítico y sintético* <sup>48</sup>, y posee a la vez la capacidad de *totalizar* en las representaciones míticas todos los aspectos de lo real y de *pasar* de un nivel a otro de lo real mediante transformaciones recíprocas de sus analogías <sup>49</sup>. Por analogía, el mundo entero cobra sentido, todo es significativo, todo puede ser significado en el seno de un orden simbólico donde encuentran lugar <sup>50</sup>. El pensamiento mítico aparece como pensamiento *intemporal* que se remonta hacia el origen de las cosas y descubre su fundamento originario y copresente <sup>51</sup>. Erich Neumann siguiendo a Jung constata que al principio está la perfección, la totalidad, y puede ser “circunscrita” o descrita simbólicamente. Y el símbolo de perfección, de totalidad es el círculo, la esfera, el huevo, el mandala, el rotumdum-redondo de la alquimia. Así lo pone de manifiesto Platon con su concepción del mundo (redondo). “El Demiurgo hizo el mundo en la forma de una esfera, otorgándole a esa figura todo lo más perfecto e igual a sí mismo” <sup>52</sup>.

También encontramos la misma concepción en el container (redondo) de opuestos del *tai chi* chino, conteniendo lo blanco y lo negro, el día y la noche, el cielo y la tierra, lo masculino y lo femenino. Así también el *purusha* hindú. Hablar de “lo redondo-circundante” nos lleva a hablar del *centro*. Como afirma el neófito kawkiutl: “Estoy en el centro del mundo”. Esto revela una de las significaciones más profundas del espacio sagrado. Allí donde por medio de una hierofanía se efectúa la ruptura de niveles, se opera al mismo tiempo una “apertura” por lo alto (el mundo divino) o por lo bajo (el mundo de los muertos). Los tres niveles cósmicos —tierra, cielo y regiones infernales— se ponen en comunicación y ésta se manifiesta a través del *Axis mundi* o columna cósmica que se encuentra en el “centro”, en el “medio”, en el “ombligo de la tierra”. El hombre de las sociedades premodernas aspira a vivir lo más cerca posible del centro del mundo. Sabe que su país se encuentra

46. ORTIZ-OSÉS, A., *Mitología cultural y memorias antropológicas*, Barcelona, 1987.

47. GODELIER, M., *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, 1974, p. 379.

48. LÉVI-STRAUSS, CL., *El pensamiento salvaje*, México, 1962, p. 318.

49. *Idem*, p. 253.

50. *Idem*, p. 323.

51. *Idem*, pp. 315-354.

52. PLATON *Timeo*, citado en NEUMANN, E., *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Frankfurt, 1984, p. 20.

efectivamente en medio de la tierra, y que su ciudad constituye el ombligo del universo, y, sobre todo que el templo o el palacio son verdaderos centros del mundo, pero quiere también que su casa se sitúe en el centro del mundo y sea una *imago mundi*<sup>53</sup>. Esta redondez y su circunmundanidad configuran la autorrepresentación simbólica del comienzo, del Estado naciente, que muestran el amanecer de la humanidad y del hombre<sup>54</sup>.

No obstante, esta concepción mítica del mundo (urobórica en los términos de Neumann) experimenta una metamorfosis que se manifiesta como:

A) Una *fragmentación del arquetipo central* (die Aufspaltung des Archetypus)<sup>55</sup> al nivel del Inconsciente colectivo, que se articuló en torno a “lo absolutamente otro” (lo numinoso). Erich Neuman<sup>56</sup> y Andrés Ortiz-Oses<sup>57</sup> han realizado una reconstrucción diacrónica de este proceso (dramático) de individuación, cuyo locus cultural se encuentra representado en el “*mito del Héroe*”

Las diferentes fases de este proceso son: Un primer momento en el que se muestran simbolismos de *indistinción* o indiferenciación “urobórica” con una estructura arquetípica “nocturna”. Un segundo momento de *autoafirmación del yo* separado del no-yo (del inconsciente), que se manifiesta devaluado-deflacto, a través de una personalización secundaria de los contenidos que fueron originalmente transpersonales, así como a través de un agotamiento de los componentes emocionales (ánima) que incidían sobre el yo, y finalmente, a través de unos procesos de abstracción donde el inconsciente es representado primero como imagen, después como una idea, y finalmente es racionalizado como un concepto. El tercer momento se manifiesta como una superación (Aufhebung) de la identificación unilateral con el Padre y por una reasunción del ánima femenina. Es un momento de *síntesis* (in balance) de la consciencia (patriarcal) y la Inconsciencia (material). Esta autotransformación, resurrección y sublimación, que es a la vez una unión con el Self (Sí mismo) es descrita en la mitología como la unión de Osiris, Dios del inframundo, con el Dios-Sol, Ra. Gilbert Durand ha realizado una interesante clasificación isotópica de la estructura del Imaginario arquetípico en la que presenta un modelo compensatorio de equilibrio de los sistemas separados<sup>58</sup>:

53. ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1985, pp. 37-47.

54. NEUMANN, E., *Ursprungsgeschichte...* Frankfurt, 1984, p. 22.

55. *Idem*, opus cit. 1984, pp. 251-289.

56. *Idem...*

57. ORTIZ-OSES, A., *Mitología cultural...* Barcelona, 1987.

58. DURAND, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, 1981, pp. 414-415.

## CLASIFICACION ISOTOPICA DE LAS IMAGENES

REGIMENES O POLARIDADES	DIURNO		NOCTURNO		
ESTRUCTURAS	ESQUIZOMORFOS (o Heroicos) 1. Idealización y retroceso autístico. 2. Diaretismo (Spaltung). 3. Geometrismo, simetría, gigantismo. 4. Antítesis polémica.		SINTÉTICOS (o Dramáticos) 1. Coincidencia oppositorum y sistematización. 2. Dialéctica de los antagonistas, dramatización. 3. Historización. 4. Pogresismo parcial (ciclo) o total.		MÍSTICOS (o Antifrásicos) 1. Reduplicación y perseveración. 2. Viscosidad, adhesividad antifrásica. 3. Realismo sensorial. 4. Miniaturización (Gulliver).
PRINCIPIOS de explicación y de justificación o LOGICOS	Representación objetivamente heterogeneizante (antítesis) y subjetivamente homogeneizante (autismo). Los Principios de EXCLUSION, de CONTRADICCION, de IDENTIFICACION actúan a tope.		Representación diacrónica que une las contradicciones por el factor tiempo. El Principio de CAUSALIDAD bajo todas sus formas (espec. FINAL, y EFICIENTE), actúa a tope.		Representación objetivamente homogeneizante (perseveración) y subjetivamente heterogeneizante (esfuerzo antifrásico). Los Principios de ANALOGIA y de SIMILITUD actúan a tope.
REFLEJOS DOMINANTES	Dominante POSTURAL con sus derivados <i>manuales</i> y el adyuvante de las sensaciones a distancia (vista, audifonación).		Dominante COPULATIVA con sus derivados motores <i>ritmicos</i> y sus adyuvantes sensoriales (cinésicos, musicales-ritmicos, etcétera).		Dominante DIGESTIVA, con sus adyuvantes <i>coenestésicos, térmicos</i> y sus derivados <i>táctiles, olfativos, gustativos</i> .
	DISTINGUIR		UNIR		CONFUNDIR
ESQUEMAS "VERBALES"	SEPARAR ≠ MEZCLAR	SUBIR ≠ CAER ←	MADURAR → PROGRESAR	VOLVER RECONTAR ←	→ DESCENDER, POSEER, PENETRAR

ARQUETIPOS "EPITETOS"	PURO ≠ MANCILLADO CLARO ≠ SOMBRIO	ALTO ≠ BAJO	HACIA ADELANTE FUTURO	HACIA ATRAS PASADO	PROFUNDO, CALMO, CALIENTE, INTIMO, OCULTO	
Situación de las "categorías del juego del tarot"	LA ESPADA	→ (El Cetro) ←	→ EL BASTON ←	→ EL DENARIO ←	→ LA COPA ←	
ARQUETIPOS "SUSTANTIVOS"	La Luz ≠ Las Tinieblas El Aire ≠ El Miasma El Arma Heroica ≠ El Lazo El Bautismo ≠ La Mancilla	La Cima ≠ El Abismo El Cielo ≠ El Infierno El Jefe ≠ El Inferior EL Héroe ≠ El Monstruo El Angel ≠ El Animal El Ala ≠ El Reptil	El Fuego-llama El Hijo El Arbol El Germen	La Rueda La Cruz La Luna El Andrógino El Dios plural	El Microcosmos El Niño, el Pulgarcito El Animal nido El Color La Noche La Madre El Recipiente	La Morada El Centro La Flor La Mujer El Alimento La Sustancia
De los Símbolos a los SISTEMAS	El Sol, El Azul El Ojo del Padre Las Runas El Mantra Las Armas La Tapia La Circuncisión La Tonsura, etc.	La Escala La Escalera El Betilo El Campanario El Ziqqurat El Aguila La Gaviota La Paloma Júpiter, etc.	El Calendario, la Aritmología La Triada, La Tétrada, La Astrobiología			La Tumba La Cuna La Crisálida La Isla La Caverna El Mandala La Barca La Cabaña, El Huevo, La Leche, La Miel, El Vino, El Oro, etc.
			La Inicación El "Dos Veces nacido", La Orgía, El Mesías, La Piedra Filosofal, La Música, etc.	El Sacrificio El Dragón La Espiral El Caracol El Oso, El Cordero La Liebre La Rueda El Encendedor La Batidora, etc.	El Vientre Tragadores y tragados Kobolds, Dáctilos Ostitis Los Tintes Las Gemas Melusia, El Velo La capa La copa El Caldero, etc.	

B) El segundo aspecto de la metamorfosis de la concepción mítica del mundo se manifiesta como un “desencantamiento del mundo”<sup>59</sup>, o como un “*descentramiento de las cosmovisiones*”<sup>60</sup>, que opera en el nivel de la consciencia colectiva. Este “desencantamiento” supone una creciente sublimación de la potencialidad mágica de “lo numinoso”, lo tremendo-fascinante es filtrado por la “fuerza racionalmente vinculante de pretensiones de validez criticables”<sup>61</sup>. La modernidad *pluraliza* instituciones, roles, estilos de vida, cosmovisiones, mensajes, mercancías, etc.<sup>62</sup>. La modernidad transforma el *destino* predado a la colectividad y al hombre en posibilidades de *elección* entre un elenco de opciones<sup>63</sup>, la elección deviene imperativo herético en la modernidad.

Este logro procedimental del “desencantamiento” comporta una *comprensión descentrada del mundo*, donde el mundo externo (naturaleza), la comunidad social y la psique han sido diferenciados. Esto comporta a su vez diferentes pretensiones de validez<sup>64</sup> y una lógica autorreferencial<sup>65</sup> en cada dominio, pero, esta multiplicación de realidades (en la terminología de Alfred Schütz), que se manifiesta como una racionalización del mundo de la vida significa un avance *formal* (racionalidad procedimental-formal en sus diversas esferas: técnico-científica, moral, legal, artística, etc.), pero, no un avance en el *sentido*, en las vorhandenene Antworte a ese “absolutismo de la realidad” que se nos plantea reiterativamente, por el hecho de habitar y construir un mundo.

#### 4. Recurrencia temporalizada del mito

El proceso de racionalización occidental, desde su comienzo en Grecia manifiesta su carácter paradójico, selectivo. Adorno y Horkheimer advierten cómo, en LA ODISEA de Homero, “el mundo mítico es secularizado en el espacio que Ulyses recorre, los viejos dáimones ctónicos pueblan las márgenes extremas y las aguas del Mediterráneo... Pero, las aventuras dan a cada lugar su nombre, y el resultado es el control racional del espacio. El náufrago tembloroso anticipa el trabajo de la brújula. Su impotencia tiende a destruir a las potencias... La simple ambivalencia de los mitos (el hecho de que la tierra y el mar no están habitados por demonios), la fantasmagoría difusa de la religión popular superada, se convierte para los ojos del Héroe maduro en ‘error’ en peripecia respecto a la clara univocidad del fin de la propia conser-

59. WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1983, Vol., pp. 83-98.

60. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, Vol. 1, 1987, p. 104.

61. *Idem*, Vol. 2, p. 134.

62. BERGER, P.L.; BERGER, B.; KELLNER, H., *Un mundo sin hogar*, Santander, 1979, pp. 63 ss.

63. BERGER, P.L., *The heretical imperative*, New York, 1980, p. 25. KOSSELLECK, R., *Futures past*, Boston 1985, p. 276.

64. HABERMAS, J., *Teoría...* Madrid, Vol. 2, 1987, p. 134.

65. LUHMANN, N., *Soziale Systeme*, Frankfurt, 1984, pp. 593-647.

vacación y del regreso a la patria y a la propiedad estable”<sup>66</sup>. Horkheimer y Adorno abordan el problema del “nuevo politeísmo” (sin dioses) moderno, diagnosticado por Weber, en el hecho de que la “*ilustración revierte en mito*”. El mito originario tiene dos sentidos: un sentido de origen y un escape de él, es decir, por una parte, el temor a ser desarraigado, de perder el vínculo con ese Self que inhabita en la cosmovisión mítica, y por otra parte, el suspiro reconfortante de escapar de tal contextura espacio-temporal mítica<sup>67</sup>. Horkheimer y Adorno pretenden mostrar que cada nueva fase de *control* y *dominio* sobre los poderes míticos inevitablemente origina el retorno al mito. La gente desarrolla su identidad aprendiendo a controlar la naturaleza externa al precio de reprimir su propia naturaleza, al precio de la renuncia, de la autoalienación y de la comunicación interrumpida del ego con su propia naturaleza, la cual se ha convertido en un anónimo Id. El hombre fue una vez ignorante, mientras la naturaleza era poderosa, misteriosa y fascinante. Con las nuevas destrezas adquiridas, la razón se confina a sí misma a una tarea simple: *aprender a predecir y controlar las fuerzas naturales*<sup>68</sup>. El proceso de racionalización sociocultural occidental conlleva *un déficit*, ya que *oculta* la condensación de sentido del mito, de la religión y del arte al efectuar una “abstracción lógico-formal” del símbolo, reduciéndolo a sus aspectos meramente funcionales, rituales y mecánicos.

Ernest Cassirer nos ha mostrado cómo todas las sociedades han desplegado unas determinadas “*formas simbólicas*”<sup>69</sup> de trascendencia comprendidas entre el *mythos* y el *logos*, sin renunciar a ninguno de ellos. Todas ellas tienen una función, pero igualmente constitutiva en la resolución del problema planteado al hombre, su “estado de yecto” en el mundo (*Geworfenheit*), o el “absolutismo de la realidad”. Una solución definitiva a este problema sería un “caso límite” tan hipotético como el problema que trata de resolver. Los mitos operan como el “límite” que es alcanzado por una función convergente en matemáticas: no se llega nunca de hecho a alcanzarla. Si existe una “condición humana”, está entre esos dos límites: “complejidad de la realidad” y un “sentido (comprensión-interpretación) de esa realidad”. Reconociendo que el mito no puede ser traído a su fin, que no podemos saber que hemos alcanzado el punto en el que ya podemos prescindir del mito, tal “condición humana” significa que hemos de renunciar al sueño de la Ilustración, en el que el individuo autónomo ha rebasado y neutralizado “la complejidad” de su mundo. Podemos hablar del fin de un determinado mito. Así, por ejemplo, ha acabado una modernidad que se inauguró en 1917, con la revolución rusa, ese conjunto de significaciones sociales imaginarias se ha acabado, sin embargo, con ellas no han desaparecido el horizonte de expectativas a nivel social ni a nivel individual. Bajo la costra de unas representaciones colectivas cristalizadas, se esconde la potencialidad del imaginario arquetípico.

66. HORKHEIMER, M., ADORNO, Th., *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, 1970, pp. 63-64.

67. Ya había descrito esta ambivalencia del mito con su análisis del carácter paradójico —tremendo y fascinante a la vez— de “lo numinoso”.

68. HEIDEGGER, M., “The Question Concerning Technology” en *Basic writings*, New York, 1976.

69. CASSIRER, E., “Mito y Lenguaje” en *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, 1975.