

LA FUNCIÓN SIMBÓLICA EN LA INTERPRETACIÓN DEL MUNDO

Fernando Plascencia Martínez



UNA INTRODUCCIÓN PARA ZOMBIS

La función simbólica en la interpretación del mundo

Una introducción para zombis

La función simbólica en la interpretación del mundo

Una introducción para zombis

Fernando Plascencia Martínez



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

La función simbólica
en la interpretación del mundo
Una introducción para zombis

Primera edición 2016 (versión electrónica)

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940
Ciudad Universitaria
Aguascalientes, Ags., 20131
www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial/

© Fernando Plascencia Martínez

ISBN 978-607-8457-78-6

Hecho en México
Made in Mexico

Índice

Preludio para un vuelo simbólico. Por Enrique Lujan	9
Introducción: a propósito del título	21
I. La antropología de la imaginación: el proceso de simbolización del mundo	29
a) El símbolo y otros dispositivos afines	33
b) El trayecto antropológico	38
c) Los regímenes simbólicos	48
II. La simbolización racional: diafanidad y división	51
a) El régimen simbólico diurno	51
b) Zeus, el prototipo mítico del régimen diurno	57
III. La simbolización emocional: relación y opacidad	69
a) El régimen nocturno	69
b) Régimen nocturno: dominante digestiva	71

La confusión y la revalorización de lo bajo: el cristianismo primitivo	77
c) Régimen nocturno: dominante copulativa	87
La pasión de Cristo	91
IV. La simbólica nocturna en la cocina	97
V. El régimen simbólico diurno de la ciencia	111
VI. A modo de conclusión: las funciones simbólicas y el equilibrio de la imaginación	119
Bibliografía fundamental	124
Glosario	127

Preludio para un vuelo simbólico

Enrique Luján Salazar

*... el símbolo sin racionalidad es tiránico,
pero la racionalidad sin símbolo es estéril.*

Patxi Lanceros

El mundo contemporáneo, la aproximación al mismo y la situación de los seres humanos son fenómenos muy complejos y oscilantes, demasiado amplios para poder comprenderlos desde una mente limitada como la humana y desde contextos sociales cada vez más determinantes.

Las maneras en que se ha investigado al mundo y al ser humano han sido cada vez más reduccionistas en oposición a la amplitud y cambios que se han generado en ellos durante su devenir histórico.

Uno de los grandes problemas que debe enfrentar quien se aproxima a tales realidades es el reduccionismo científicista que se vive desde el inicio de la era moderna. La racionalidad científica que pretende explicar causalmente todo y su finalidad de dominar la naturaleza mediante la tecnología han conducido a una época estrecha, ideologizante y, en muchos casos, vacía; una época en la que se ha perdido el sentido y se vive en el día a día de la ominosa rutina. Se vive una época en la que se ha demeritado el saber, se negado el valor cognitivo del mito, se reprime el inconsciente y todo asunto humano y mundano se convierte en una cuestión de cálculo utilitario.

¿Cómo recuperar una perspectiva amplia que no sólo pueda dar cuenta del propio mundo y del ser humano sino que recupere los diferentes aspectos que se involucran al aproximarse a estos objetos mediante una teoría compleja?

El libro *La función simbólica en la interpretación del mundo* da, en principio, una llave intelectual y empática muy poderosa para recuperar la amplitud y grandiosidad de estos objetos, así como la posibilidad de ofre-

cer una aproximación que permita recuperar justamente el sentido profundo y enigmático de los objetos que se quieren comprender.

Más allá de los reduccionismos de la modernidad, que mediante sistemas, ideologías y un racionalismo instrumental cientifista han pugnado por explicaciones positivas, directas y comprobables, el autor muestra con claridad y agudeza la posibilidad de una interpretación del mundo a partir de la función simbólica propuesta por Gilbert Durand.

Parte de la propuesta de la imaginación simbólica como elemento interpretativo para dar cuenta de los fenómenos de sentido que constituyen el mundo; sostiene que el símbolo nos permite ir justamente a esos intersticios y márgenes en los que se colocan algunos asuntos humanos de radical importancia, justamente el vórtice entre lenguaje, historia y mundo. Las cosas y acontecimientos que constituyen el límite de lo humano son simbólicas.

La racionalidad y la verdad pueden ampliarse con la función simbólica en tanto que nos permite establecer nuevos vínculos, enlazar aquello que está separado y, de esta manera, buscar unidades y síntesis de pen-

samiento cada vez más amplias frente a la disgregación y escepticismo que sufre el pensamiento actual mediante la tarea interpretativa. El símbolo permite “abarcar la totalidad de los fenómenos en los cuales se presenta un cumplimiento significativo de lo sensible”, los fenómenos de lo sensible se presentarían como encarnación, manifestación de lo sentido. Es decir, de alguna manera se requiere de la actualización de la relación fragmento-totalidad, particular-universal que incluya esas zonas fronterizas de la realidad. Así, podemos afirmar con Patxi Lanceros que “el símbolo funciona frente a la inadecuación entre significante y significado... dado que el signo arraiga su voz en el desgarramiento ontológico del mundo, da su palabra tanto al silencio como al grito”.¹

Una de las tesis fuertes del texto es que todo ser humano es intérprete y, en cuanto tal, está inmerso en lo simbólico. Así que dar cuenta de algún acontecimiento o de algún hecho pasado implica dar cuenta de sí mismo mediante el trayecto antropológico, lo que

1 Patxi Lanceros, *La herida simbólica, El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Anthropos, Barcelona, 1997.

Gadamer llama ‘fusión de horizontes’, lo que posibilita la comprensión y el diálogo con el pasado; mas lo decisivo en este planteamiento es que “[...] el hombre se encuentra previamente siempre ya en su mundo como en la totalidad de un horizonte en el que él experimenta cada vez lo singular y lo entiende en su sentido, en el que también él se experimenta y se comprende a sí mismo.”² Subjetividad y objetividad están incluidas en un acontecer omniabarcante en el que se realiza el conocimiento y la comprensión, condicionados por el lenguaje, el mundo y la historia.

En este conjunto de ideas, destaca la clara y didáctica exploración de las diferentes rutas que permiten el acceso simbólico al mundo, se busca proponer no un sentido claro y distinto, que termine en una sistematización positiva, sino un sentido intermedio, un sentido que sin cerrar la polisemia del símbolo nos permita vislumbrar algo de su mensaje. En este sentido, el símbolo como mediador

2 Enrique Luján, “Devenir de la hermenéutica, comprensión y analogía”, en *Textos filosóficos del Doctorado en Filosofía*, consultado en <http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/publica/13%20lujan.pdf>

entre un individuo y la realidad que le pertenece, nos acerca de una forma directa y legítima a la verdad entendida al modo de Bachelard, es decir, de una manera más amplia al concepto cientificista que de ella nos hemos creado. La verdad no es otra que una multiplicidad de sentidos, producto de la actividad interpretativa imaginante, que esencialmente unida a la materia, genera lo que entendemos como realidad, le da vida a nuestros mundos. Esta imagen imaginada que es el símbolo, nos vincula con la materia misma, con los elementos de los que se desprenden nuestras ideas sobre el mundo. De esta manera, la función simbólica lleva a cabo una labor doble en beneficio de nuestra comprensión de la verdad: por un lado es una posibilidad de entender que la manera en que concebimos el mundo es producto de la imaginación, lo que incluye también a la ciencia, de forma que nos desengañamos frente a las lecturas univocistas y reduccionistas de la verdad. Y en segundo lugar, nos vincula directamente con aquello que hay de más verdadero: el sustrato material-imaginativo de nuestra realidad, la vivencia misma del ser de las cosas.

La exposición fluida y melódica del texto permite comprender cómo es que el pensamiento simbólico funge como mediador entre el hombre y el mundo, y cómo –tanto en el arte como en cualquier actividad de las llamadas propiamente humanas– sin la actividad simbólica el hombre permanecería limitado a actividades puramente instintivas. No sólo el arte, sino también la ciencia que tanto demerita cualquier metodología que no sea la suya, dependen para construir su lenguaje, discurso, interpretaciones, teorías y verdades, del símbolo.

Particularmente, para Gadamer,

[...] el símbolo, la experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él [...] la experiencia de lo bello y, en particular, de lo bello en el arte, es la evocación de un íntegro posible, donde quiera que éste se encuentre.³

3 Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Paidós, /I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1997, p. 90.

Esta integración simbólica nos remonta a la experiencia humana de la vida y el mundo, en la que el ser del hombre está en constante construcción. Desde la perspectiva de la antropología simbólica, el ser humano es siempre un proyecto, algo que no está acabado, que se está realizando permanentemente. En este sentido, la función simbólica como experiencia es vinculante con eso otro que no son los humanos mismos, pero que sin embargo ayuda a completar este proyecto en devenir constante. De ahí que el sentido simbólico sea una experiencia fundamental desde el punto de vista no sólo estético, sino ontológico. Al acceder al sentido simbólico, lo que genera esta interpretación es que nos acerquemos cada vez más al ser humano; se trata de una experiencia originaria que más que apuntar hacia lo que tenemos enfrente por mediación de ella conduce nuevamente hacia dentro.

El poder simbólico no se agota en su referencia a algo exterior, ni en la mera apariencia, sino que tiene alcance ontológico, puesto que no sólo muestra nuevos sentidos del mundo interpretándolo, sino que lo amplía.

En efecto, es de suma importancia que la tendencia actual del arte quede al cobijo de esta experiencia legitimadora que es su contenido simbólico. Se trata de que, en cada una de las obras de arte, en la verdad que reside en ellas, existe la posibilidad de un encuentro, una puerta hacia el terreno del Ser que, por su autenticidad –que va más allá del problema de la autoría, pues apunta principalmente a una cuestión poética fundante– está reservada a la experiencia que resulta de la interpretación hermenéutica de la obra artística.

La función simbólica tiene como característica que rebasa lo que lo contiene, no sólo porque hace referencia a algo más, sino porque no se limita a las formas que pueda imitar. El símbolo crea imágenes/formas o se vale de ellas en la medida en la que éstas posibilitan al ser humano la manifestación de un significado que colma lo que la realidad es en apariencia. Es justamente en esta tensión esencial que se da entre la imagen/forma y su contenido que se manifiesta el sentido simbólico de la interpretación, a partir de la cual podemos acceder a su verdad particular. La representación simbólica nos mueve a de-

morarnos en ella y asentir en ella como en un reconocimiento.

Este texto que ahora comienza es valioso no sólo por la presentación clara y profunda de la función simbólica, sino porque permite una vivencia nueva del mundo contemporáneo, en tanto que da cuenta de representaciones y experiencias diferentes, apreciadas y expresadas desde la subjetividad de individuos particulares mediante la interpretación. Da cuenta de la necesidad de usar una perspectiva más amplia que las aproximaciones reduccionistas y desublimadas, en torno a lo humano y mediante el uso y resemantización de los símbolos comprender y responder a una realidad diferente que requiere de nuevas formas de creación e interpretación, nuevas imágenes y, por lo tanto, un sentido simbólico renovado. Lo que no cambia es el fin último de la experiencia que de ello resulta: el encuentro con aquello que a través de la experiencia humana del símbolo nos acerca más a la comprensión de la realidad, de nosotros mismos y del mundo en general.

Espero que el lector disfrute de esta valiosa lectura y que pueda derivar de ella

opciones para un saber más amplio –mediante una unión de símbolo, imaginación y entendimiento– y, a la vez, trascendente para la comprensión y realización de una vida más humana.

Introducción: a propósito del título

El título del presente libro es una promesa, más o menos implícita, de hacer comprensible la forma en que la función simbólica nos permite interpretar el mundo. Para cumplirla tendremos que comenzar con la definición de lo que se entiende por función simbólica, mundo e interpretación. Estos términos han sido objeto de múltiples concepciones y discusiones que han hecho correr ríos de tinta, por lo que es necesario establecer el sentido que respectivamente tomarán en la exposición. Para esto, haremos un breve rodeo consistente en establecer el contexto teórico que delimita los conceptos que contiene el título de este escrito.

En este documento, el objetivo no es inscribirse en una discusión ni tampoco establecer un estado del arte sobre las teorías del simbolismo. Tampoco consiste en una posi-

ción neutral que podría referirse a los conceptos comunes a todas las posturas que estudian lo simbólico. Por el contrario, se elige deliberadamente a la antropología de la imaginación, escuela de pensamiento fundada por Gilbert Durand, integrante de la Escuela de Eranos, para introducir al conocimiento de la función simbólica en la interpretación del mundo.

Las razones por las que se elige esta postura, estriban en el amplio alcance de la antropología de la imaginación. Al interior de ésta se puede ubicar el estudio tanto de la ciencia, como la religión o del arte, así como de cualquier otra forma de producción mental. Esto deriva de su sostén principal, la consideración del género humano como una especie fundamentalmente simbólica. El ser humano antes que ser *homo loquens*, *homo faber* u *homo ludens*, e inclusive *homo sapiens*, es un *homo symbolicus*, como lo hace notar el filósofo alemán Ernest Cassirer.

La facultad de hablar se definió como la esencia de lo humano, pero la palabra no es otra cosa que un símbolo que se refiere a un objeto, antes de ser palabra, el lenguaje verbal es la elaboración simbólica que expresa una

realidad interna o externa. Hacer una herramienta es convertir una función en una idea, para luego dar forma a esa idea: hacha para devastar, cuchillo para cortar, etc. El juego, por su parte, se establece al otorgar roles ficticios y reglas simuladas, símbolos de la personalidad y del comportamiento. La palabra, la herramienta y el juego, son tanto productos como expresiones simbólicas de las relaciones de la humanidad consigo misma y con el mundo. Antes de que la separación frente a la animalidad natural se marcara por la capacidad de fabricar herramientas, o la facultad de hablar o de jugar, el proceso de la simbolización construyó nuestra humanidad.

La antropología de la imaginación parte de la definición del género humano como *homo symbolicus* de Ernest Cassirer, de este mismo autor retoma la noción de función simbólica, primer término que debemos definir en esta introducción. Para Cassirer, la naturaleza humana se constituye –básica y exclusivamente– por la capacidad innata de transformar las impresiones sensibles en formas simbólicas, las cuales expresamos por medio del lenguaje, el arte, los instrumentos,

la ciencia y un larguísimo etcétera. La función simbólica consiste en la capacidad de relacionarnos significativamente con el mundo y con los hombres, dotando de sentido a nuestra existencia. El símbolo para Cassirer es una función de mediación de nuestra mente: la función simbólica que permite representar la realidad en general, ante la imposibilidad de que las cosas mismas ingresen a nuestra inteligencia. Si queremos conocer el cáncer no lo metemos en nuestro cráneo, pero tampoco lo tenemos que padecer, lo podemos simbolizar. Definida la función simbólica, pasemos al siguiente término.

El concepto de mundo se refiere a todo aquello que se encuentra fuera de los sujetos, engloba tanto a la naturaleza como a la cultura. Ambas –tanto la naturaleza biológica como la cultura humana– inciden en las personas a partir de múltiples acontecimientos que son percibidos y expresados simbólicamente, al interactuar con los objetos o con la cultura de manera significativa. Esto sucede porque hay una relación entre lo percibido y lo simbolizado, entre la existencia del mundo exterior y la facultad interior de otorgarle

sentido, lo cual nos conduce al último término que se debe definir.

La interpretación es otro concepto tan denso como los anteriores por la diversidad de posturas teóricas que lo definen. La interpretación de la que se habla aquí es la de la vida cotidiana, se aproxima a lo que los fenomenólogos entienden por este concepto. La interpretación es la adecuación de lo experimentado con lo conocido, la reducción de lo percibido a lo simbólico. A fin de cuentas, la interpretación es una traducción, un proceso mediante el cual nos aproximamos a lo desconocido por medio de lo conocido. De esa manera hacemos familiar lo que no lo es. Un indio bororo del Amazonas cuando ve un avión (supongamos que nunca lo ha visto y por lo tanto le es extraño), lo interpretará por medio de algo que conoce: un pájaro. La interpretación le permite aproximarse con lo que le es ordinario a lo que no lo es, el avión se interpretará con algo así como “pájaro de acero”.

En resumen, de entre todas las teorías del simbolismo que existen, se utilizará la antropología de la imaginación para la intro-

ducción al conocimiento de la función simbólica en el conocimiento del mundo.

Entendemos por función simbólica la capacidad del ser humano para representar el mundo y expresarlo por medio de símbolos, ante la imposibilidad de introducir los objetos en nuestro cerebro. Llamaremos mundo a todo acontecimiento exterior al sujeto, ya sea social o natural, que pueda ser percibido y expresado simbólicamente. La interpretación consistirá en el uso de los símbolos –como realidad conocida y representada– para la comprensión del mundo social o cultural, ya sea que esta interpretación reconozca lo repetido o acceda a lo inexplorado por medio de lo ya comprendido.

Desde estas nociones, desarrollaremos un recorrido en el que nos introduciremos en la interpretación del mundo con la guía de la antropología de la imaginación. Para esto, comenzaremos con una brevísima exposición de sus conceptos fundamentales para, posteriormente, usarlos en la exposición de las formas más amplias de la simbolización: la racional y la emotiva, utilizando para el caso el análisis de la figura mitológica de Zeus y del cristia-

nismo primitivo. Posteriormente, dejando de lado el mito y la religión, formas prototípicas de lo simbólico, se analizará la simbólica de la cocina y después a la ciencia como sistema simbólico. Esto se hace para demostrar la ubicuidad de lo simbólico y la posibilidad de analizar cualquier manifestación cultural con el instrumental que aquí se proporciona. Finalmente, concluiremos con una breve síntesis y consideraciones sobre la importancia de la imaginación simbólica.

La antropología de la imaginación: el proceso de simbolización del mundo

La antropología de la imaginación parte de la consideración del género humano como *homo symbolicus*, pero lo hace de manera que no comulga con la noción ilustrada del *homo sapiens* que culminaría con la consecución del racional y civilizado hombre moderno, burgués y occidental. Esta última concepción es etnocéntrica, patriarcal e intelectualista, producto de un evolucionismo decimonónico que se niega a morir. Se mostrará la postura que la antropología de la imaginación tiene con respecto al etnocentrismo y al patriarcalismo posteriormente, por ahora destacaremos la oposición al racionalismo en su versión más sectaria.

La fantasía y la imaginación se han marginado de las consideraciones epistemo-

lógicas y se les ha confinado al ostracismo. Baste decir que contra esto, Durand se opone a la tradición racionalista occidental que ve a la imaginación como error y falsedad, dándole importancia como proceso de conocimiento y como objeto de estudio.

En la tradición occidental hay una insalvable dicotomía entre la racionalidad objetiva y demostrable de la ciencia, por un lado, y los fenómenos psíquicos subjetivos e intangibles, por otro lado. Al mismo tiempo se sobrevalora y separa la racionalidad. La valoración de la imaginación supera este dualismo, no hay una ruptura entre la racionalidad objetiva y otros procesos psíquicos como la fantasía. En realidad, la racionalidad no es más que una variedad de las formas de la imaginación y la fantasía otra.

La imaginación, la producción mental de imágenes, resulta de representar las numerosas manifestaciones de la realidad, pero esto se hace de maneras diversas. La imagen se figura en su forma más clara en el lenguaje poético y el mítico, pero también en la vida cotidiana. Decimos que aquello estaba “tan oscuro como boca de lobo” echando mano

de la imagen, pero bien podemos utilizar un concepto: “oscuro es lo que no tiene luz”. El concepto no es más que la debilitación de la imagen; pero histórica, cotidiana y esencialmente, el lenguaje de la imaginación es anterior al concepto. Los conceptos científicos, por ejemplo, se forman de manera artificial y especializada, esto se debe a que desarrollan un tipo de operación simbólica particular que opta por la claridad y evade el equívoco; esto se expondrá posteriormente.

La teoría de la imaginación se desarrolla entre dos concepciones extremas del simbolismo: el psicoanálisis y la sociología, ambas buscan determinaciones de tipo causal. Para el psicoanálisis, el símbolo está determinado por la pulsión reprimida, hay en esta consideración un factor psicobiológico: el deseo que busca satisfacerse en un objeto elegido para el caso. Pero como la represión no permite al deseo manifestarse en toda su crudeza, lo deforma al representarlo como símbolo. El símbolo psicoanalítico es una máscara que disfraza la determinación instintiva natural. La naturaleza determina el deseo al manifestarse instintivamente y la cultura

coacciona con la tergiversación del deseo al reprimirlo; eso es el proceso simbólico, según el psicoanálisis.

Pero si de determinismo se habla, la sociología aporta también la reducción del símbolo a las necesidades o las funciones sociales. La ideología marxista, por ejemplo, es un proceso simbólico que refleja la estructura social, las ideas de la clase dominante son las ideas de una época histórica y éstas permiten la dominación. En el estudio comparado de las religiones, los dioses indoeuropeos –según George Dumézil– simbolizan las clases sociales de este pueblo: guerreros, sacerdotales y campesinos o pueblo llano. Es así como los romanos históricos, descendientes de los indoeuropeos, tienen dioses *guerreros* como Marte, *sacerdotales* como Júpiter y *utilitarios* como Mercurio el comerciante. Además, esto sucede porque corresponden también con las clases sociales de la Roma originaria. Dumézil formula una teoría sociológica en la que hay una determinación de la estructura social sobre la elaboración simbólica. Marx, Dumézil y sus seguidores respectivos comparten esta perspectiva.

Entre las dos determinaciones del hombre y sus símbolos, se encuentra la libertad de la imaginación. El psicoanálisis muestra la asimilación a la naturaleza y el instinto; la sociología, la adaptación a la coerción social, pero la imaginación surge precisamente cuando se comprende y supera tanto la determinación biológica como la social y se recupera la libertad. La imaginación supera al poder, pero en realidad supera cualquier coacción social o biológica en diversos grados y de diferentes maneras.

a) El símbolo y otros dispositivos afines

El concepto de símbolo es de peculiar relevancia para la antropología de la imaginación. Hasta ahora hemos hablado de la función simbólica como un proceso de representación del mundo mediado por los símbolos, pero no hemos definido al símbolo. Al igual que los otros términos que hemos definido, hay muchas acepciones de símbolo, por lo que es necesario acordar en qué sentido se utilizará el concepto.

Durand hace una diferenciación entre el conocimiento directo que deriva de los sentidos, y el conocimiento indirecto que proviene de la representación. Una cosa es observar un perro físicamente –y quizá correr para ponerse fuera de su alcance– y otra verlo en una pintura como *El matrimonio Arnolfini*, de Jan van Eyck. En el primer caso se consigue un conocimiento directo; en el segundo, indirecto. Pero es en el conocimiento indirecto donde se consigue una actitud teórica y reflexiva. El perro faldero, ubicado en primer plano de la pintura, simboliza la fidelidad que debe acompañar al matrimonio. ¿Por qué aparece en primer plano y en la base de la representación? Eso da ocasión a la interpretación y a la reflexión sobre el mundo y las relaciones sociales, sobre cómo son y cómo deberían ser. La fidelidad, simbolizada por el perro, implica otros muchos significados que no serán interpretados igual por un partidario del matrimonio, por un *swinger* o alguna feminista.

Hay tres formas de representación indirecta que no se deben confundir: el signo, la alegoría y el símbolo propiamente dicho. El signo es un producto mental, como la alego-

ría y el símbolo, pero se produce de manera deliberada y arbitraria, su objetivo es referirse a un objeto ausente con el menor esfuerzo posible. Entre el signo y lo que representa se establece una relación tan convencional como arbitraria, entre la representación del número “8” y la cantidad que designa no hay una relación natural ni motivada, tan sólo existe una codificación convencional que lo establece. Del mismo modo, entre el signo del cobre (Cu) y el cobre en sí, no hay una relación natural, no existe un vínculo necesario entre el metal y su representación escrita, sólo el que la convención establece.

La alegoría, en cambio, es la presentación de algo que no es posible que se presente directamente, como el perro del ejemplo del símbolo. Lo que es abstracto o desconocido es presentado como alegoría, pero aquí no obra tanto la convención como la relación motivada entre la expresión y el contenido, la parte expresiva conocida nos acerca a la comprensión de significados complejos, abstractos o desconocidos. Con la alegoría se proporciona una imagen a lo que no la tiene, para hacerla comprensible o pensable. También se

hace perceptible lo que sólo es conceptual o abstracto. De este modo, una mujer con una venda en los ojos, con una balanza en la mano derecha y una espada en la mano izquierda, es la alegoría de la justicia. En este caso sí hay una relación entre la representación y lo representado, hay motivación y no arbitrariedad, como en el signo.

El símbolo no se refiere a una cosa sino a un significado, no se refiere a objetos perceptibles sino al sentido en sí. El símbolo sirve para representar ideas que en sí mismas no pueden percibirse a partir de los sentidos, sólo pueden comprenderse en el proceso simbólico mismo. Un crucifijo no se refiere a una cosa, hace presente ideas como sacrificio, rendición y vida eterna. Pero todos estos sentidos no son cosas, son ideas que se encadenan significándose unas a otras, suscitadas por la forma expresiva de la cruz. El símbolo es fuente de ideas, actos y procesos. En el caso de la cruz, el cristianismo entero, como religión ética de renunciación y perdón, gira alrededor de este símbolo.

Entre las características de un símbolo se encuentra su aspecto concreto como expre-

sión material, como lo muestra el ejemplo de un crucifijo cualquiera, en un altar o en una medalla, hecho de madera o de metal, o de cualquier otra forma o material. Además, el símbolo tiene carácter “óptimo”, es la mejor manera de evocar, sugerir o epifanizar (en el sentido de “aparecer” hacer visible) el significado de las ideas suscitadas. Finalmente, el significado ocasionado es imposible de percibir directamente, no se puede ni imaginar ni comprender si no es a partir del símbolo mismo. Ideas como vida eterna, sabiduría, justicia, feminidad, etc., tienen que ser soportadas por un símbolo para ser percibidas o pensadas.

El signo refleja lo sensible; el símbolo instauro el sentido que se manifiesta con la producción de significados excedentes. El signo clausura la significación, atribuye un significado único a cada representación particular, evita la equivocidad. El símbolo, en cambio, es una entidad abierta, su parte sensible es tan concreta como fugaz, pero además siempre será inadecuada para expresar tanto lo indecible como lo invisible, aunque siempre lo intente. Los símbolos de lo divino existen en una cantidad infinita, aparecen y desaparecen sin que

cubran del todo el objetivo de significar la idea de lo numinoso. El uso del cielo luminoso, la estatua o el animal sagrado, entre otras muchas formas de representación concreta, no agotan las ideas e intuiciones que suscita la divinidad. Esto nos conduce a la otra parte del símbolo, el sentido simbólico siempre desborda a la figura sensible que lo representa, la única forma de aproximarse a éste es por medio de la reiterada e infinita representación simbólica.

b) El trayecto antropológico

Ante las determinaciones psicobiológicas y sociales que sustentan el psicoanálisis y la sociología de manera respectiva, Durand introduce el equilibrio derivado de la función simbólica que produce la imaginación. La producción de sentido por parte del hombre, sobrepasa sus orígenes concretos. El hombre es jalonado por las tendencias instintivas y las coerciones del entorno, pero su característica fundamental como ser humano deriva del hecho de mantener un equilibrio dinámico entre ambas determinaciones.

El recorrido antropológico se da en la relación entre la naturaleza y la cultura, en la secuencia que va de la naturaleza psicobiológica hasta la cultura. Sin embargo, el ser humano es tanto biología como cultura simultáneamente, no hay primacía de ninguna de estas dimensiones. El recorrido de la naturaleza a la cultura es meramente analítico, puede iniciar en la naturaleza o en la cultura. Iniciaremos en la naturaleza por mera elección.

El simbolismo tiene una dimensión psicobiológica, ésta consiste en la parte relativa a las pulsiones innatas que pueden identificarse con el instinto. Freud postula un monismo pansexualista con la libido, Durand se apoya en la Escuela de Leningrado y habla de dos reflejos dominantes en los infantes recién nacidos. Estos reflejos son estructuras sensoriomotrices, sistemas de acomodación fundamentales del desarrollo psicobiológico.

Los conjuntos sensoriomotrices son dos básicos y uno derivado: la dominante postural y la dominante nutritiva son los fundamentales, la dominante copulativa es un desprendimiento de la segunda. La dominante postural se origina en el impulso del recién nacido por er-

guirse, por buscar el ponerse de pie para observar y manipular; para ver, distinguir y separar. Por medio de este impulso se produce la coordinación o la inhibición de los otros reflejos, con el fin de lograr la consecución progresiva de la verticalidad o la postura erguida de la vigilancia (física, intuitiva y formalmente). La dominante nutritiva, el instinto por alimentarse, se expresa en los movimientos inconscientes de succión, así como en la orientación conseguida mediante la búsqueda de la teta nutricia. De esta dominante básica surge la tercera dominante, de naturaleza secundaria. La dominante copulativa deriva de la dominante nutritiva, rige los movimientos cíclicos y el ritmo superpuesto en el amamantamiento, preludio del coito que aparecerá funcionalmente con la maduración.

Estos centros sensoriomotrices corresponden con los gestos del cuerpo y las representaciones simbólicas, hay una correspondencia entre los reflejos dominantes y sus respectivas manifestaciones culturales. Aunque entre ambas instancias hay estaciones del recorrido, que aún no se expone, se puede establecer una correspondencia entre una dominante sensoriomotriz y las herramientas.

La dominante postural busca la claridad, la verticalidad que permite distinguir para manipular y separar, por eso hace uso de materias luminosas, técnicas de separación y purificación. El instrumento simbólico prototípico es la espada y en general todo lo que como ésta secciona, separa o purifica. Por asociación incluye todo lo que, como arma, vence al caos y la oscuridad, la secciona y excluye. Puede ser el telescopio que permite ver y distinguir, la penicilina que como arma vence y purifica, y en general toda separación que signifique clarificación, pureza y exclusión.

La dominante digestiva, el descenso digestivo, agrupa las materias de la profundidad como el agua y la tierra cavernosas. Se relaciona básicamente con la copa que incluye, lo que suscita la asociación con el caldero y el cofre, todo lo que contiene y resguarda. Se sirve de las técnicas del brebaje y del alimento, de la transformación provechosa y nutritiva. Los instrumentos de la cocina, el caldero del brujo y los cofres que resguardan lo valioso, así como la gruta que cobija y protege, se incluyen en esta constelación simbólica.

La dominante copulativa, el gesto rítmico, proyecta la sexualidad como modelo sobre los ritmos estacionales y las entidades astrales. Es la técnica del ciclo, como la rueda y el torno como utensilios. Si la dominante postural separa y vence con las armas y la digestiva protege y transforma provechosamente, la dominante copulativa instituye la repetición como promesa, como segunda oportunidad. Es el lugar del calendario y del retorno regenerativo, así como del torno y la rueda.

La explicación de esta correlación entre el gesto corporal dominante y los eventos culturales correspondientes, soslayó el recorrido antropológico de la naturaleza a la cultura, suprimiendo algunas estaciones. Debemos enunciar y explicar ese recorrido. Entre ambos niveles está el nivel pedagógico, la forma en que el infante es socializado por su contexto, con lo que se valida y justifica determinado orden social. Hay dos fases del nivel pedagógico: la lúdica y la parental.

La fase lúdica, la del “juego” como ejercicio de aprendizaje, tiene dos series polares: la agonística, la lucha como competencia reglamentada, el juego que arroja una simetría

entre el ganador y el derrotado. La otra fase es la ilínxica, el torbellino caótico, el juego sin fin, roles ni reglas, emparentado con el mitote prehispánico. En medio de ambos polos está la posibilidad de la alea y la mimicry. Es decir, del juego que se basa en el azar y la buena fortuna, la botella que gira y señala de forma impredecible una pareja, la ruleta que hace girar una posta y que al detenerse señala una posición; es decir, lo aleatorio. La mimicry consiste en los simulacros, en los juegos que simulan roles y realidades.

La otra fase del nivel pedagógico, la del sistema parental, comprende una amplia gama de posibilidades que inicia desde el preejercicio lúdico de la vida adulta, con la simulación o atribución gradual de roles sexuales y conyugales, hasta la prohibición estricta de lo relativo a la sexualidad. Como podrá deducirse, la libertad sexual y los juegos imitativos y caóticos –las dimensiones mimicry y la ilínxica– suelen aparecer juntos, se manifiestan en lo que más adelante se expondrá como régimen simbólico nocturno. En cambio, la competencia lúdica con su reglamentación se acompaña por la represión sexual parental,

en lo que, por su parte, se encuentra en lo que mostraremos como régimen simbólico diurno.

Ese nivel intermedio entre la naturaleza y la cultura que es el nivel pedagógico, es atravesado por la tensión entre la naturaleza, representada por los reflejos dominantes, y la cultura, formada por las determinaciones sociales convencionales expresadas como sintemas. Entre la determinación por el instinto y la determinación por el signo convencional, entre el reflejo y el sintema, hay una dialéctica que va marcando las estaciones del trayecto antropológico.

El reflejo biológico se tensa culturalmente y da lugar al esquema, una entidad que se comporta como imagen y como concepto, es una generalización dinámica y afectiva que une el gesto corporal inconsciente del reflejo con las representaciones. La dominante postural tiene como esquemas la separación y el ascenso que distinguen (la diairesis). La digestiva tiene como esquema fundamental el descenso protector y la copulativa la repetición. Los esquemas son el soporte de la imaginación, el paso mediador del impulso al arquetipo.

El paso del reflejo al esquema permite pasar de este último al arquetipo. El esquema subjetivo se apropia de imágenes concretas, perceptibles y adecuadas. El esquema, al relacionarse con el entorno, se sustantiviza al elegir una imagen concreta, enlazando lo imaginario con la intuición racional, esto es, el arquetipo. La dominante postural da lugar a los esquemas de la ascensión y la distinción, éstos, por su parte, se sustantivizan en los arquetipos de la cima, el cielo, el héroe o espada. Arquetipos de la ascensión y la separación excluyente y dominante. En cambio, la dominante digestiva con los esquemas del descenso protector, da lugar al hueco protector, que puede ser el vientre, el útero, la cueva y el regazo íntimo como arquetipos. Por último, la dominante copulativa y sus esquemas cíclicos se concretan en los arquetipos del eterno retorno o de la rueda del destino.

El reflejo da lugar al esquema, éste se sustantiviza en el arquetipo y cuando se unen esquemas y arquetipos diversos se forman los símbolos. El símbolo remite a varios esquemas y arquetipos, su sentido es por eso ambivalente y múltiple, pero también se cir-

cunscribe al contexto particular que lo elabora. La tensión entre la naturaleza del reflejo y la cultura del sistema se sostiene, pero el símbolo tiende hacia la cultura.

La dominante postural produce el reflejo que se esquematiza en el ascenso y la separación, el arquetipo del héroe sustantiviza el esquema, pero el símbolo bien puede ser Pelé en una cultura futbolera como la brasileña. Pelé es “O Rei”. La dominante digestiva, el esquema del descenso protector y el arquetipo de la cueva, pueden dar lugar al símbolo del hogar como lugar de la hoguera y del culto familiar (ésta es su etimología), espacio preservador también, suscitado por el arquetipo del útero y el esquema protector. La dominante copulativa y los esquemas de maduración y del retorno, dan lugar al arquetipo del retorno a la edad de oro como mejora social, simbolizado por la vuelta a las buenas costumbres o los renacimientos culturales como el italiano o el alemán.

Por último, se llega a la determinación social, se toca a la cultura. Se comenzó en la naturaleza y el impulso, éste se tensionó con la cultura y realizó un recorrido dialéctico deriva-

do de esa oposición, pasando al esquema, luego al arquetipo y después al símbolo. Finalmente, el símbolo se convierte en sintema cuando se codifica hasta perder su polivalencia y convertirse en signo. El sintema se usa con significados muy concretos, en contextos específicos. La letra a, un claro sintema que designa unívocamente un sonido vocálico, inició como una *Aleph*. Esta grafía es la representación de la cabeza de un buey en las culturas semíticas. Hay detrás de ese símbolo la evidencia de la dominante copulativa, el esquema de la maduración que se hace arquetipo en la representación del semental reproductor, símbolo de la fecundidad activa. También es el símbolo del dios 'El, el poder soberano entre los dioses cananeos, representado por un buey. Como primer sonido, el símbolo se devastó por medio de la dimensión fonológica y designó la primera letra del alfabeto hebreo, la alfa griega después y la "A" latina nuestra. Actualmente, vacía de simbolismo y usada como representación fonética, es un sintema, un símbolo debilitado por el utilitarismo y la convención social.

c) Los regímenes simbólicos

Durand divide el mundo del imaginario en dos regímenes autónomos con sus principios propios: el régimen diurno y el régimen nocturno. El régimen diurno se estructura por la dominante postural, por lo tanto, se vincula con la diafanidad, el ascenso, la distinción y la exclusión. En este régimen se desarrolla la tecnología de las armas, la sociología del poder soberano –ya sea mago o guerrero– y los rituales de la purificación y la ascensión.

El régimen nocturno comprende la dominante digestiva y su derivada, la dominante copulativa. La primera dominante se relaciona con las técnicas del recipiente y del hábitat, los valores alimenticios y digestivos, es el ámbito de la sociología matriarcal. La dominante copulativa agrupa las técnicas del ciclo y los símbolos del retorno, así como los mitos y los dramas astrobiológicos.

Cada uno de los regímenes polariza las imágenes alrededor de los reflejos dominantes básicos, con los esquemas y los arquetipos que las vinculan y hacen posibles, formando de esa manera constelaciones diferenciadas

de símbolos. Éstas se analizan desde el paso del reflejo psicobiológico al sintema cultural, con la mediación del nivel pedagógico representado por las estaciones del recorrido antropológico: reflejo → esquema → arquetipo → símbolo → sintema. Hay entonces dos regímenes simbólicos: el diurno, que comprende a la dominante postural, y el nocturno, formado por la dominante digestiva y la copulativa. Cada uno de estos regímenes presenta una morfología, una organización interna constituida por estructuras, de naturaleza homogénea o heterogénea, como se explicará y mostrará en la exposición de casos de cada uno de los regímenes simbólicos. Todo esto se expondrá en los capítulos siguientes, al mismo tiempo que se utilizará para ilustrar en acción a la función simbólica en la interpretación del mundo.

II. La simbolización racional: diafanidad y división

a) El régimen simbólico diurno

Recordemos la descripción sumaria del régimen diurno, se estructura a partir de la dominante postural, del impulso innato por conseguir la verticalidad para ver, distinguir y manipular el mundo. El mundo es un lugar para observar y manipular, para aclarar, dividir y excluir. No es raro que anteceda a la tecnología de las armas, a los rituales de purificación y elevación y se desarrolle en torno a la sociología del soberano, ya sea éste un guerrero o un mago, un profesional de las armas o del culto y la clerecía. Esto último en el sentido de ilustrado y clérigo. Ahora son tecnócratas. El régimen diurno es patriarcal, pero esto lo vamos a mostrar poco a poco.

La polarización del régimen diurno reside en la dominante postural, sus esquemas son formas de la división (airésis): la separación (lo que da lugar a arquetipos puros y luminosos) y la ascensión (con su arquetipo de la torre o la cima). El régimen diurno se estructura desde la dominante postural y lo hace de manera homogénea, pues separa y excluye la diferencia.

Dominado por la capacidad de distinguir y separar, el régimen diurno se ejemplifica adecuadamente por la espada. En éste, la imaginación funciona polémicamente, su figura retórica fundamental es la antítesis y su operación lógica la disyunción excluyente. Ambas formas cubren, respectivamente, la dimensión expresiva y formal de la exclusión homogeneizante que caracteriza a las estructuras del régimen diurno.

La representación del tiempo, tan cambiante como heterogéneo y renuente a la homogeneización, se realiza separando los aspectos positivos en un más allá atemporal. El tiempo, racionalmente asumido, es irresistible y lleva inevitablemente hacia la muerte. La angustia y la muerte se atribuyen al devenir y al destino, es así que el tiempo vivido

se convierte en diversos tipos de engendros, representados mediante los símbolos teriomorfos (animalidad, como el hombre lobo), nictomorfos (nocturnos, como brujas y fantasmas) y catamorfos (símbolos de la caída y el fracaso, como el destierro de Adán y Eva o la caída de Lucifer). Estos símbolos son monstruos terribles o situaciones peligrosas con connotaciones fuertemente femeninas.

A los monstruos, el régimen diurno los vence con las diversas formas del héroe, en esta figura es donde reside la libido gratificante. Puede estar armado con su espada y vencer al dragón u otro símbolo teriomorfo. Puede también ser un héroe puro y ascético que combate la caída con la ascensión purificante y la abstención de la carne (alimenticia o sexual). Esto último acontece, porque la imaginación diurna de la dominante postural, equipara la carne con la impureza, con la temporalidad que conduce a la muerte. Además, toda esta cadena de significados se vincula con la mujer, con la tentación de la carne y la seducción femenina.

El tiempo pensado, racional y diurnamente, conduce inevitablemente a la muer-

te con la angustia respectiva. Contra estas atrocidades –representadas en las pesadillas con monstruos, impureza y fracaso–, el régimen diurno restablece la libido por medio del héroe. Éste, armado con la espada o con las purificaciones, instauro el mundo de los pensamientos trascendentes. Por esta razón, las organizaciones homogéneas del régimen diurno son llamadas estructuras heroicas, ésta es la esencia de su morfología.

Durand llama a las estructuras heroicas “esquizomorfas”, ya que es en las representaciones simbólicas propias de la esquizofrenia, donde aparecen en su estado puro, sin la compensación y equilibrio que significaría la existencia de otro tipo de estructuras. Durand distingue cuatro tipos de estructuras esquizomorfas o heroicas en la morfología del régimen diurno: el retroceso autístico, la desagregación, el geometrismo y la antítesis, señalada texto arriba.

La primera estructura esquizomorfa es el retroceso autístico, éste se produce gracias al poder de autonomía y abstracción, con respecto del medio ambiente, derivado de la capacidad que la posición vertical otorga a

las manos al liberarlas. Pero sobre todo, por el cultivo de la racionalidad analítica, lo que permite aislarse por medio de la abstracción. Esto da lugar a la segunda estructura, a la manía de dividir, separar sin buscar un todo integrado. Ésta es la desagregación. La siguiente estructura esquizomorfa es el geometrismo, la obsesión por el orden y la planificación, tanto en la representación como en el pensamiento y la acción. Finalmente, la cuarta estructura esquizomorfa es un producto de las anteriores, el autismo (el “heroísmo” que enfatiza el individualismo y al solipsismo intelectual analítico); a manía analítica y el geometrismo llevan a la antítesis, hay un orden basado en la simetría y ésta es contradictoria con las tinieblas de la noche, la animalidad y la caída que epifanizan el cambio, el tiempo y lo heterogéneo, atributos todos de lo femenino como carne, impureza, caída y muerte.

Es conveniente empezar con la exposición esquemática del recorrido antropológico, adecuándola al régimen diurno, antes de ejemplificar su aplicación:

Régimen diurno: luminosidad	
Reflejo dominante	Dominante postural, búsqueda de la verticalidad para ver, distinguir, separar, manipular y excluir
Esquemas verbales	Distinguir
	Separar contra mezclar
	Subir contra caer
Arquetipos epítetos	Puro contra mancillado
	Alto contra bajo
	Claro contra oscuro
Arquetipo sustantivos	Luz contra tinieblas
	Cima contra abismo
	Aire contra miasma
	Cielo contra infierno
	Alma heroica contra lazo
	Jefe contra inferior
	Bautismo contra mancha
	Héroe contra monstruo
	Ángel contra animal
	Ala contra reptil
Símbolo	Espada, sol, cielo, ojo del padre, ar- mas, tonsura, etc.
	Cetro, escalera, campanario, torre, águila, Zeus, etc.
Sintemas	Debilitamiento del símbolo, pérdida de la plurisignificación y reducción utilitaria

b) Zeus, el prototipo mítico del régimen diurno

Un símbolo mitológico ejemplar del régimen diurno es Zeus, el padre de los dioses en la mitología griega. Su impecable condición diurna permitirá usar el análisis simbólico sin dificultad. Zeus es una deidad de origen claramente indoeuropeo, su nombre designa al cielo luciente, iluminado, propio del régimen visual diurno y elevado. Su equivalente romano es Júpiter. Su genealogía es Crónida, es el hijo menor de Cronos y Rea.

Zeus es un dios atmosférico, representa el cielo luminoso que controla la tormenta, el rayo y el trueno. En la repartición de las soberanías cosmológicas, a él le tocó el cielo. Es el señor absoluto del panteón griego. Era invocado como protector de la casa y la familia, de los linajes reales y –sobre todo– guardián del orden social y divino. Solía actuar como juez en las disputas entre los dioses. Como soberano, su superioridad le permite distinguir, juzgar y excluir con el castigo y el destierro, y en caso necesario, usar el trueno para vencer.

El atributo principal de Zeus es la punta del rayo, otorgada por los Cíclopes, representación de su naturaleza atmosférica y de su soberanía celeste. También son emblemas suyos la égida y el águila, señorial ave de las alturas. La égida consiste en la piel de la cabra que había amamantado a Zeus cuando niño. Esta cabra era Aix que descendía de Helio, el sol, otro emblema de lo alto y lo luminoso; era un ser terrorífico ante quien los Titanes se aterrorizaban. Zeus se hizo una armadura con la piel de este animal. Armado y tocado por la autoridad, representa canónicamente al héroe diurno.

Comencemos por su nombre, la raíz indoeuropea es *thius** (el asterisco significa que es una reconstrucción), ésta designa la luz del cielo durante el día. La raíz se encuentra en otras mitologías del tronco indoeuropeo, en Thor, dios del trueno en la mitología germánica, y en el Deva indoario, palabra cercana etimológicamente a nuestro término “divinidad”. Esa misma raíz evolucionó y produjo el término latino *deus* y *dies*, palabras que a su vez evolucionaron al español y dieron lugar a los términos dios y día. En latín,

el nombre de Zeus era Júpiter, que se puede dividir en *thius** y *pitar* (padre), una variante que al atributo celeste le incluye la condición patriarcal, tanto jerárquica como genética. Homero llama a Zeus “padre de los dioses y de los hombres”, si el atributo no aparece en el nombre de la versión griega, sí se encuentra asociado a ésta.

La etimología delata la forma prístina histórica, pero también nos hace notar su origen psicobiológico. El reflejo dominante desencadenante es postural, se vincula con el sentido de la visión y el fenómeno físico de la luz. Los esquemas que se relacionan con este impulso son la separación y el ascenso, opuestos polémicamente con el mezclar y el caer. Los arquetipos respectivos son lo alto contra lo bajo, como epíteto, y la luz y el cielo, como arquetipos sustantivos. La luz se expresa como forma antonomástica de la pureza contra la oscuridad que mancha, y el cielo como oposición al infierno, al Tártaro de la mitología griega. La primera oposición no se pondrá de manifiesto hasta que analicemos algunos mitos que tienen como protagonista a Zeus, en éstos pondremos

de manifiesto la pureza de la luz y la forma en que se da el orden contra la oscuridad y el caos que mancha. Por lo pronto, sabemos que el impulso visual ascendente incluye los esquemas de separación y el ascenso, que dan lugar a la pureza de la luz y el cielo.

El origen de Zeus es crónida, es hijo de Cronos. Zeus es el tercer soberano de los dioses, le antecedieron Urano y Cronos, éste último castró al anterior y lo destronó. Zeus, a su vez, derrocó a Cronos. Zeus no fue devorado como sus hermanos por su padre Cronos; Rea, su madre, le ofreció a Cronos una piedra envuelta –en sustitución de Zeus– que devoró. En tanto, Zeus fue escondido en una cueva en la isla de Creta, los curetes ocultaban el llanto del niño con sus danzas guerreras, mientras que las abejas y la cabra Amaltea lo alimentaban.

No analizaremos toda la genealogía de Zeus, nos detendremos en su filiación crónida. Cronos, el tiempo, devoraba a sus hijos para evitar que lo derrocaran, según una profecía de Urano y Gea, sus padres. Cronos y Rea fueron padres de Hestia, Deméter, Hera, Hades y Poseidón, pero se los tragó tan pron-

to como nacieron. Cronos es una diáfana y explícita representación del tiempo, es la temporalidad asumida por la razón diurna con toda su fatalidad. La razón muestra que la muerte es la única certeza que tenemos, frente a ella nada se puede hacer y por eso se representa al tiempo como un animal voraz. Cronos es una epifanía teriomorfa (animalizada) del tiempo, un monstruo al que se tiene que oponer el héroe armado: Zeus.

Ya adulto, Zeus destrona a Cronos y lo obliga a regurgitar a Hestia, Deméter, Hera, Hades y Poseidón. Después consolidó su soberanía superando la insurrección de los Titanes, con la ayuda de los demás dioses y los Hecatónquiros, quienes le proporcionaron el rayo. También tuvo que someter a Tifón, un monstruo poderoso y maligno, hijo de Gea y del Tártaro, cosa que logró con el rayo. De nuevo tuvo que hacer uso de su poder contra los Gigantes. Asegurado el orden del mundo, dominó el cielo y puso orden en el cosmos, con la ley y la justicia.

Al destronar a Cronos, Zeus vence y domina una epifanía de la temporalidad angustiosa y caótica animalizada (teriomor-

fa), pero este enfrentamiento con el caos no termina. Los Titanes, hijos de Gea y Urano, formaron la primera generación de los dioses griegos, según Hesíodo en su *Teogonía*. Son la representación de las fuerzas primordiales de la naturaleza, lo cual se desprende de los nombres de algunos de ellos: seis titanes Océano, Ceo, Crío, Hiperión, Jápeto y Cronos; y seis titánides: Tía, Rea, Temis, Mnemósine, Febe y Tetis. Como representación de la naturaleza, son promotores del caos salvaje, la fuerza indómita que tiene que ser sometida. Zeus los somete cuando se rebelan y abandonan su residencia en el Tártaro para asaltar el Olimpo, pero cuenta con la ayuda de los Hecatónquiros y los Cíclopes. Finalmente, los Hecatónquiros entierran con piedras a los Titanes en el Tártaro y luego los encadenan, quedándose después como los guardianes de éstos en ese lugar.

En esta guerra –*La Titanomaquia*–, los cíclopes regalan a Zeus el trueno con el que somete a los titanes, éste es un atributo fundamental de Zeus; como arma es el símbolo del esquema que separa y excluye, que deriva en los arquetipos del cielo y la luz pura; como

“cetro”, representa simbólicamente el esquema del ascenso y el arquetipo del soberano. Héroe soberano vencedor, Zeus tiene un lugar definido en la cosmología simbólica. El cielo es desde donde gobierna Zeus, a la cabeza de la asamblea divina; habita en el monte Olimpo, pero también puede residir en el monte Ida troyano. Ambos lugares son símbolos del arquetipo de la cima y del esquema de ascenso que se opone al Tártaro. Éste es el lugar de los Titanes vencidos, símbolo de los arquetipos del abismo y el infierno, correspondientes con el esquema de la caída, contradictorio del ascenso y, por lo tanto, negativamente valorado. Pero además, es símbolo de los arquetipos de la oscuridad y las tinieblas, especificados con el esquema de lo separado y lo excluido. En pocas palabras, son símbolos catamorfos (de la caída fatalista) y nictomorfos (de la noche oscura y tenebrosa) que deben ser combatidos con el ascenso y la iluminación, con la jerarquía de lo superior y las armas que separan y excluyen.

El Tártaro está ubicado en lo bajo, lo circunda un muro de bronce con puertas del mismo material, colocadas por Poseidón. Es

un abismo insondable donde habita la Noche, símbolo de la oscuridad de lo bajo. Delante de ella, Atlas sostiene el cielo, allí se acercan la Noche y la Luz del día, pasando alternativamente. También residen con la Noche sus hijos: Hipnos, el sueño, y su hermano Thanatos, la muerte, pero nunca penetra Helios, el sol. Delante de la residencia de la noche se encuentra la mansión de Hades (Hermano de Zeus y soberano del inframundo) y Perséfone (esposa de Hades), vigilada por el can Cerbero. También habita el Tártaro Estigia (el agua cenagosa y mezclada de lo bajo), la mayor de las Oceánides, en un gran palacio con techo de rocas sobre columnas plateadas. Iris acude a Estigia cuando una disputa de los inmortales implica juramento, Zeus pide en un recipiente de oro el agua de la Estigia, si hay perjurio del inmortal, éste es desterrado diez años al Tártaro. Al otro lado del sitio, se encuentran los palacios de los Hecatónquiros Coto, Briareo y Giges, vigilantes de los Titanes y criaturas del submundo.

Como puede verse, el Tártaro ocupa la parte negativa tanto de los esquemas como de los arquetipos y los símbolos del régimen

diurno. En uno de los esquemas se ubican en el lugar de lo excluido por la separación, lo que implica a los arquetipos de la oscuridad y las tinieblas, por ser lo contrario a la luminosidad. En el otro esquema es lo caído frente a lo alto, lo que produce los arquetipos de lo bajo, del abismo y del infierno. El Tártaro es la antípoda del Olimpo, es el territorio de los desterrados, los vencidos y los marginados. El Tártaro es tanto un símbolo nictomorfo, oscuro y mezclado, como catamorfo: expresión de la caída como catástrofe, como cambio radical y negativo que simboliza el tiempo nefasto y mortal.

Zeus también tuvo que someter a Tifón, un monstruo poderoso y maligno, hijo de Gea y del Tártaro, cosa que logró con el rayo. De nueva cuenta se ve la personificación de la naturaleza salvaje y caótica, por insumisa, vencida por Zeus como héroe armado. Gea es la representación de la tierra, de la naturaleza primordial y fecundadora de donde nacen tanto los dioses como el cosmos. Gea es prolífica, pero indiferenciada, no es selectiva y es proclive a la confusión de la mixtura impura. Tártaro, lo acabamos de ver, es el sím-

bolo de lo profundo, lo excluido, lo tenebroso y lo mezclado. Tifón es la representación del huracán; era enorme, formado de serpientes y cabezas de dragón. Serpientes y dragones son símbolos de lo terrestre, actualizan los arquetipos de lo monstruoso, de lo bajo y de la caída. Son tanto animalizaciones monstruosas como elementos de lo bajo. Tifón es un símbolo tanto teriomorfo como catamorfo, una forma que epifaniza el tiempo como voracidad animal, por un lado y, por otro lado, como caída asociada al vértigo de precipitarse en el abismo de manera mortal.

La Gigantomaquia es el último episodio en el que el orden soberano tuvo que luchar contra el caos primordial. Fue un intento de derrocar a los dioses olímpicos por parte de los Gigantes, surgidos de la sangre de Urano derramada sobre Gea, cuando fue castrado y depuesto por Cronos de la soberanía divina. Nacidos de la parte negativa de los esquemas: la mezcla impura y la caída fatal, son entidades de lo bajo, su pretendido ascenso es una subversión del orden. Era necesario para vencerlos, la participación de un humano y un dios, del género humano que puede as-

cender (con sus respectivos límites) y evitar el fin del orden adecuado tanto para los dioses como para los humanos. Heracles, el héroe, el semidiós, el humano de lo alto y armado, ayuda a los dioses para evitar la victoria de los gigantes y consolidar el orden superior y distinto contra el caos inferior y mezclado.

Los héroes homéricos de *La Ilíada* y *La Odisea*, son de la misma sustancia que Heracles, armados y amigos del orden establecido por los dioses contra lo bajo y lo impuro. El “divino Aquiles” es en este sentido un prototipo dotado de la areté (de la diferencia derivada de la nobleza guerrera), en un mundo transparente en el que las cosas son lo que parecen, diáfanas y obvias, clarificadas por la evidencia de una diurna y luminosa limpidez. El mundo es transparente y discernible. Aquiles es bello, valiente, virtuoso y rico, su jerarquía social y su calidad humana coinciden y son inmediatamente ostensibles. Tersites es feo, deforme, cobarde y pobre. Tersites no es un héroe y eso es visible, por eso pretende abandonar Troya y la batalla, para volver a su prosaica vida común en Grecia.

La verdad de los dioses, de los hombres y del mundo, coincide en la epopeya griega,

género literario del régimen simbólico diurno. No sucede lo mismo en la tragedia, en ésta se romperá la unidad entre la verdad del mundo y la verdad de los hombres e incluso lucharán entre sí, aunque el resultado final siempre arrojará como vencedora a la verdad del mundo, en un, ahora sí, trágico desenlace. Edipo creía ser hijo de los reyes de Corinto cuando era hijo de los reyes tebanos, la profecía que le dijeron a sus padres verdaderos (los reyes de Tebas) la supo él, huyó de Corinto para no matar a su padre y casarse con su madre. Llegó a Tebas y cumplió la profecía; la verdad superior del mundo se cumplió: mató a su padre y se ayuntó con su madre.

III. La simbolización emocional: relación y opacidad

a) El régimen nocturno

Recordemos que el régimen nocturno comprende a la dominante digestiva y a su derivada, la dominante copulativa. Su comportamiento es opuesto al régimen diurno. Ante el devenir, el régimen diurno reacciona de las siguientes maneras: ubicando la libido fuera del tiempo, purificando la mezcla que produce el cambio y la interacción o asumiendo la angustia frente a la muerte inevitable como epifanías teriomorfos, nictomorfos y catamorfos que serán combatidas por el héroe armado que mata monstruos animalizados o tenebrosos, o por el asceta que evade la caída y asciende con la purificación.

El régimen nocturno no polemiza contra el devenir, no practica la exclusión hacia el más allá o la purificación para descartar la corrupción de la materia y la carnalidad corporal. Por el contrario, el régimen nocturno asume la materia misma, la transforma en un refugio tranquilizador y cálido contra las inclemencias del tiempo. El régimen diurno polemiza, se sirve de la antítesis y construye oposiciones como disyunciones excluyentes en la constitución de la homogeneidad, separando lo diverso.

El régimen nocturno, en contraste, asume la materialidad y el tiempo positivamente. Hace inclusiones lógicas, se sirve de la eufemización y niega lo negativo con la antífrasis hasta lograr la homogeneización incluyente. Pero también busca la atemporalidad en la fluidez temporal, por medio de la maduración y el ciclo, en una morfología constituida por estructuras heterogéneas. El régimen nocturno tiene estructuras homogéneas y heterogéneas.

La negación de la negación, la antífrasis, invierte la negatividad del régimen afectivo de las imágenes de la muerte, la carne y

la noche, con lo cual se revalora el aspecto femenino y maternal de la libido gratificante. Además, el tiempo no se elude ni se representa en forma tenebrosa ni pesimista, sino que se mide y organiza, se domestica con narraciones míticas y se busca el consuelo a la fugacidad con la periodicidad cíclica. En consecuencia, hay dos familias de símbolos en el régimen diurno la formada en torno al eufemismo y la que tiene como centro la domesticación del tiempo. La primera nombra lo negativo de forma positiva; la segunda controla el tiempo caótico haciéndolo medible y comprensible.

b) Régimen nocturno: dominante digestiva

La dominante digestiva nace del impulso nutritivo, el instinto que busca el alimento. Los valores propios de la dominante son los cines-tésicos, los térmicos y los derivados táctiles, olfativos y gustativos. La dominante digestiva es corpórea, material, sensible y femenina. Se organiza en torno a la familia simbólica dada por la inversión eufemizante y las estructuras

místicas. Éstas, en su forma ejemplar, se vinculan con la sintomatología de la epilepsia, son llamadas “místicas” en el sentido de que en ellas se unifica la voluntad de la unión con el gusto por el intimismo y la secrecía.

Lo valioso ya no reside más en la cima, sino en la sima, en las profundidades del abismo donde se encuentra el tesoro. Lo bajo deja su valoración negativa y el descenso pierde su calidad vertiginosa y angustiante para convertirse en una caída lenta, en una situación placentera. El héroe devorado retorna al seno materno en vez de morir o permanece en el vientre del monstruo para luego ser regurgitado como Jonás por la ballena.

La muerte también pierde las connotaciones aterradoras asignadas por el régimen diurno de la imagen, se ve como un retorno al hogar esencial, como el fin de la separación de la Madre-Tierra. Todo esto da una valoración de las imágenes de la seguridad cerrada e íntima, una atracción por la materia fundamental y la necrofilia, la muerte se convierte en el símbolo del reposo originario.

Las estructuras místicas, identificadas por Durand, son el redoblamiento, la visco-

sidad adhesiva, el realismo sensorial y la miniaturización. El redoblamiento se da cuando hay una relación de continente a contenido, cuando se relaciona lo que es comido con el que se lo come. El engullidor es engullido, el hombre que comió del león, soberano del reino animal, se convierte en el tragado, en soberano de los hombres. El redoblamiento también se da en la perseverancia, en la repetición de temas que permite sentar analogía y relaciones entre símbolos: el sol, rey de los astros; el león, rey de los animales; el oro, rey de los metales, etc.

La segunda estructura mística consiste en la viscosidad y adhesividad de las representaciones nocturnas, es un corolario derivado de la primera. El redoblamiento establece conexiones entre objetos lógicamente separados, la viscosidad y la adhesividad soslayan y relativizan esas diferencias que evitarían la agrupación, juntan y unen por medio del eufemismo, hacen sutil lo diverso y lo contradictorio hasta negar la negación, hasta llegar a la antífrasis. Los astros no tienen jerarquías humanas y el león no es un astro, la viscosidad adhesiva permite el redoblamiento y las analogías que pro-

yectan la humanidad sobre las cosas, es así que el león, el oro y el sol son reyes.

La tercera estructura mística es el realismo sensorial de las imágenes, manifestado en la vivacidad de las imágenes, constituido por la forma en que la intuición penetra en las cosas reanimándolas; las imágenes no son reproducciones de los objetos sino dinamismos vividos en su primitiva inmediatez; producciones más que reproducciones. La dominante digestiva es concreta, no es la forma diáfana y diurna lo que importa, sino la materia y la intuición sensible en vez de la abstracción conceptual.

La cuarta estructura mística es la miniaturización de la representación, la insistencia en el detalle, el cual se hace representativo del conjunto (microcosmización). Esta metonimia se da en el detalle, en la sensibilización atenta de la nimiedad que nos une íntimamente con el objeto en su materialidad. El juguete que representa a menor escala lo real es un ejemplo de esto. Las estructuras místicas (Ortiz-Oses las llama "míticas"), organizan las imágenes minuciosamente en relatos típicos que delatan su régimen nocturno, muestra de ello son los relatos románticos.

Las estructuras místicas –encajamiento, redoblamiento, adhesión y microcosmización– no son más que prefiguraciones en el espacio, de la intención de domesticar el tiempo y dominarlo operando sobre su sustancia misma, no lo niega ni lo representa monstruosamente angustiante, como lo hace el régimen diurno.

Sinópticamente, la dominante digestiva del régimen diurno, eufemista y sustantivo, se presenta así:

Régimen nocturno: oscuridad

Dominante digestiva: descenso lento	
Reflejo dominante	Dominante digestiva, impulso alimenticio, ingestión y descenso lento, dimensión cinestésica, térmica, táctil, olfativa y gustativa.
Esquemas verbales	Confundir
Descender lentamente, poseer cálidamente, penetrar íntimamente, proteger	
Arquetipos epítetos	Profundo, calmo, caliente, íntimo, oculto, protegido
Arquetipos sustantivos	Microcosmos, la noche, la madre, el recipiente La morada, el centro, la mujer, el alimento, la sustancia
Símbolo	El vientre, el velo, el manto, la copa, La tumba, la cuna, la crisálida, la el caldero, el cofre caverna, la mina y los metales y piedras, el tesoro
Sintemas	Debilitamiento de los símbolos en signos

La confusión y la revalorización de lo bajo: el cristianismo primitivo

Jesús en sí mismo es un símbolo de la confusión, de la fusión de lo humano y lo divino, de lo mortal y lo inmortal, de lo efímero y lo eterno, del pecado y el perdón, de la perdición y la salvación. Jesús, como descendiente de David, es depositario de la tradición y la promesa mesiánica, es su condición de mesías lo que le permite ser un canal de comunicación de lo humano, con sus condiciones de bajeza e impureza, con lo divino y todo lo asociado a lo alto, celeste y puro. Pero, como mediación en sí, se “arma” con el perdón que confunde y borra las diferencias. Ésta es la novedad en el contexto judío, la confusión nocturna mediadora en un sistema social, político, cultural y religioso derivado del régimen diurno de la imaginación.

La religión judía del siglo I de nuestra era, pertenece al régimen diurno de la imaginación, aunque no de la misma manera que la mitología griega. El nivel pedagógico de la cultura griega, el intermedio entre la naturaleza y la cultura, es de tipo agonístico, lo que

hacia que la educación basada en la excelencia de la virtud (areté) –figurada en la competencia, el uso del gimnasio y la celebración de los juegos olímpicos– diera lugar prominente al héroe armado.

El Antiguo Testamento no carece de héroes armados que luchan con la alteridad, con el pecado de los idólatras cananeos, filisteos, moabitas, etc., (Los jueces y Sanoón). El esquema de la distinción se especifica en la separación de los otros, de los que no creen en el único y verdadero Dios, excluyente y celoso, como él mismo se presenta. Esto obliga a la guerra santa e incluso a la liquidación total del enemigo. La separación da lugar al arquetipo de la pureza, relacionada con el Dios único y su culto; todo lo que va en contra de Dios es mancha, es pecado. La pureza, arquetipo del esquema de lo separado, se vincula con el esquema de lo alto, una de las advocaciones de Dios es *'El Elyon'*, “Dios de lo Alto”.

De hecho, la raíz verbal de lo sagrado es QDŠ, separar, consagrar. Lo mezclado es impuro, lo consagrado está separado. Nada impuro se puede acercar al Templo de Jerusalén, único lugar de culto judío desde que el

rey David arrebató a los jebuseos Jerusalén; y Salomón –hijo de David– construyó el primer Templo. Al templo no se podían acercar los extranjeros, símbolo de la alteridad impura del gentil, la tierra misma de las naciones extranjeras era impura. Un letrero en el Templo de Jerusalén prohibía de forma expresa que no ingresaran los extranjeros bajo pena de muerte. Pablo tuvo problemas al ser acusado de hacer ingresar a un gentil, pese a la prohibición. Las mujeres sólo podían entrar a su patio respectivo y nunca lo deberían hacer mientras estaban en el periodo menstrual.

Los sacerdotes no deberían tener defectos físicos. A un pretendiente a sumo sacerdote –en el periodo Hasmoneo– le cortaron las orejas sus rivales y lo inhabilitaron. La perfección física era símbolo de la pureza ritual y la cercanía con lo alto. Lo bajo es impuro, estos arquetipos epítetos produjeron que la suciedad, la pobreza, la enfermedad, los oficios de los pobres y los defectos físicos se convirtieran en símbolos del castigo divino, manchas que un Dios justo no daría sin razón a quien las lleva.

Para ingresar al Templo sin reserva era necesario ser judío, ser varón, no tener

defectos físicos y tener la solvencia necesaria para asearse –en uno de los muchos y caros baños públicos de Jerusalén– y para comprar el animal del sacrificio. Los de abajo lo eran en sentido social, ritual y, en una sociedad teocrática, en un sentido político. Separarse era ser puro y relacionarse con lo alto, con el único Dios, y esto implicaba ser una nación santa (separada y pura), como lo prescribe el libro del Levítico.

El Levítico es un prontuario de reglas para ser santo, relacionado con los esquemas de lo alto y lo separado de manera diáfana. La pureza y la exclusión son los arquetipos detrás de las acciones y los objetos de la vida cotidiana que se clasifican y reglamentan simbólicamente. Se puede comer un rumiante con el hocico y la pezuña hendida, como la vaca; pero no se puede comer el cerdo aunque tiene la pezuña hendida, porque no es rumiante. De manera semejante se puede comer conejo, con el hocico hendido y rumiante, pero no la liebre porque no es rumiante aunque tenga el hocico hendido. Al respecto de estas normas alimenticias, y otras de diversa naturaleza en el Levítico, Mary Douglas afirma que se deben

a que “*unclear is unclean*”: lo que no está claro es sucio, sentencia muy característica del régimen diurno de la imaginación simbólica.

Este largo rodeo permitirá ubicar el sentido del cristianismo primitivo, su ubicación en el régimen nocturno en la dominante digestiva, primero, y en la dominante copulativa, posteriormente. Pero también, intenta mostrar de manera somera el sentido del carácter revolucionario de Jesús y su oposición al Templo, sin necesidad de echar mano de explicaciones anacrónicas como las tesis marxistas del Jesús revolucionario.

El sistema del Templo dependía de una concepción diurna excluyente que sólo incluía a los judíos, pero que al interno de esta elección aún seguía diferenciando por género y clase social. Para la población rural y pobre era difícil asistir al Templo, pero también era muy difícil practicar el continuo lavado de manos que conservaba la pureza, los jerosolimitanos solían despreciar por este hecho a los judíos rurales, alejados de Jerusalén.

Jesús era un galileo, un miembro de un grupo que, a juicio de los habitantes de Jerusalén, pronunciaba ridículamente el arameo.

El provinciano galileo empezó a predicar y a atraer a las multitudes, pero no echó mano de la tradición del Templo. Los profetas judíos no solían hacerlo. En una ocasión, bajo la experta mirada de judíos devotos, los discípulos no se lavaron las manos antes de comer, pero en todo caso, no lo hicieron porque la pureza no es un mero rito sino un estado del corazón. El problema fue que empezó a confundir, hizo descender las jerarquías e igualar a hombres y mujeres, a gentiles y judíos, a los aristócratas y a los campesinos. Lo que es más, se hizo amigo de publicanos y prostitutas; Jesús no distinguía y atentaba contra las reglas que preservaban la separación y la pureza socio-lógica, cosmo-lógica y teo-lógica. Jesús homologó clases sociales, propuso una visión del mundo igualitaria y el acercamiento con Dios por medio de la redención y el amor.

A los otros, a los manchados por el pecado, no se les excluye, no se les extermina con un Dios beligerante, celoso y justiciero, propio del régimen diurno. Jesús opone a este símbolo el del padre amoroso y misericordioso. El Dios de Jesús es místico en el sentido de Durand, es decir, íntimo, cercano, protector y

cálido. El padre nuestro está en el cielo pero desciende y se ocupa de nosotros, es proveedor nutricional. Los esquemas verbales del descenso y los arquetipos protectores de lo cálido y lo íntimo se encuentran en la oración del Padre Nuestro. Padre que no se vincula con la paternidad diurna, dotada del rayo o del cayado señorial, para éste el término más adecuado sería *Ab*. (“padre” en arameo) Jesús, por su parte, invoca al *Abba*, locución íntima, amable y familiar, que remite al padre misericordioso que iguala y perdona antes que separar para castigar. Esto se pierde en buena parte al traducir al griego y al latín la oración que caracteriza la perspectiva nocturna de Dios en Jesús. Los excluidos del Templo son cobijados por la predicación de Jesús en nombre de *Abba*.

El Reino de Dios, central en apocalíptica de Jesús, viene hacia nosotros y nos tiene que encontrar preparados, por eso la necesidad del arrepentimiento. Sin negar el cuadro tenebroso de la gran tribulación, la visión dominante es la del descenso de Dios y su reino, con la calidez y la mejoría de la situación actual. Señales de esto son los mi-

lagros, auténticos símbolos de la confusión entre la salud y la enfermedad, el pecado y el perdón, Dios y el hombre. Pero esto se tratará al estudiar la dominante copulativa. Por ahora, destaquemos que los milagros, dones y anuncios divinos del Reino de Dios, se repartieron también a samaritanos y griegos, confundiendo y abrazando a los gentiles que el Templo excluía.

El Reino de Dios estaba próximo, por eso no era difícil dejar el hogar y las propiedades y predicar su venida. También por eso era más fácil colocar la otra mejilla después de ser golpeado. El perdón, la disolución de las asimetrías entre ofensor y ofendido, figuraciones simbólicas de los arquetipos de lo alto y lo bajo y del esquema de separación, se relativizan y confunden. La cultura agonística que da lugar a la venganza pierde sentido socio-lógico ante la creencia teo-lógica de una divinidad que es fundamentalmente creadora, redentora y que se hará presente en el corto plazo.

El éxito de Jesús consistió en interpelar a los marginados por la ciudad-estado-templo de Jerusalén. Judíos rurales y miembros de la diáspora, ajenos al poder derivado del

control del Templo, parece ser que fueron los que lo aclamaron en el Domingo de Ramos. Jerosolimitanos vinculados con los intereses del Templo, la venta de animales para el sacrificio, cambistas de moneda sagrada y demás partidarios de la separación y el privilegio judío, parece ser que fueron quienes pidieron su crucifixión azuzados por la elite del Templo. El régimen diurno reaccionó como suele hacerlo frente a la diferencia: usó la espada romana.

La crucifixión, la muerte más degradante de todas (morir colgado en el madero), es un castigo romano, no judío. Esto se explica en parte porque los judíos no tenían derecho, como provincia romana, de imponer la pena capital. De cualquier manera es un procedimiento diurno frente al caos. Esa degradación y caída hacia lo bajo es solucionado eufemísticamente: la crucifixión de Cristo no es degradante y su muerte sustituye de una vez por todas a los sacrificios cruentos del Templo para el perdón de los pecados. Esto es nocturno, pero es de la otra dominante, lo que permanece en la dominante digestiva es el descenso hacia la muerte y su eufemización como sacrificio redentor.

La forma en que Jesús trata la muerte –no la suya, sino la del género humano– es una antífrasis, se niega la muerte temporal, pecaminosa y humana por medio de la redención que acarrea su sacrificio. Esta extrema eufemización se erige contra la insensatez de la muerte y la inevitable temporalidad del destino, pero no como opio ni como hipocresía innombrable, sino como poder de mejora del mundo e insubordinación contra la absurdidad y el sinsentido de la existencia y la muerte.

La interpretación literal de la muerte, racional y sin eufemismos, da lugar a la muerte simbólica e incluso real, un suicida es un zombi social: padece la muerte del simbolismo. La eufemización de la realidad no es engaño, da continuidad a la vida y exorciza al mal, la muerte y lo absurdo con la esperanza. Esta eufemización de la muerte se acompaña entonces de la esperanza, otra forma de domesticar el tiempo al interno de su propia sustancia. Pero esto se debe argumentar al interno de la dominante copulativa.

c) Régimen nocturno:
dominante copulativa

La dominante copulativa se integra por la segunda familia de símbolos del régimen nocturno: las estructuras sintéticas o diseminatorias. Éstas se caracterizan por el dinamismo expresado en relatos que intentan resolver la contradicción derivada del terror y la angustia que causa el fluir inexorable del tiempo, por un lado, y la esperanza de dominarlo, por otro lado. La función fundamental de esta familia de signos es hacer patente la esperanza frente a la muerte y todos los símbolos del desastre que la acompañan como símbolo prototípico del mal. La dominante digestiva es una confusión eufemística, como la dominante copulativa es una relación esperanzada de contrarios.

El contraste entre lo trágico del destino con su temporalidad funesta e inexorable, y lo triunfante del devenir imaginado en la comedia con su final feliz, se integra en una concepción dramática en la que el duro y excluyente dualismo diurno es reemplazado por un dualismo suavizado por la mediación de

un tercer término que permite la mediación de los contrarios.

La familia se subdivide a su vez en dos grupos: el primero tiene como arquetipos el denario y la rueda, vinculados con el esquema del retorno; el segundo se muestra en los arquetipos ejemplares del bastón y del árbol, asociados a los esquemas de la maduración y el progreso.

Las estructuras sintéticas son la armonización de contrarios, la dialéctica, la historiadora y la descripción del futuro o progresista. La primera estructura sintética, la armonización de los contrarios, busca un acuerdo fundamental dado a partir de un proceso, se manifiesta en las visiones totalizadoras que organizan el saber en un sistema, con el uso de la analogía y las correspondencias perceptivas o simbólicas. La segunda estructura sintética es la dialéctica, ésta se da cuando la totalización que produce la armonización de los contrarios se produce como una síntesis que no se resuelve en la unificación, sino en la conservación equilibrada de las diferencias particulares dentro del conjunto.

La tercera estructura sintética también contiene a las anteriores, pues se produce

cuando la armonización de los contrarios y la dialéctica se aplican a los acontecimientos cósmicos y humanos narrativizándolos. Por eso se llama estructura historiadora, relación coherente de los contrastes, de los cambios. La narración del acontecer hace comprensible el tiempo y anula la fatalidad angustiante. Esta dominación puede orientarse hacia el pasado como estilo cíclico (eterno retorno, reencarnación) o hacia el futuro en forma lineal que da lugar a la ruptura histórica (mesianismo).

La cuarta estructura sintética se orienta hacia el futuro, es la estructura progresista. Se basa en la descripción del futuro, su intención es dominar el devenir y hacerlo predecible. De nueva cuenta, comprende a las estructuras anteriores: armonización de contrarios, dialéctica e historiadora. En ésta se puede inscribir la epopeya romana, pero también el judeocristianismo y el hegelianismo marxista con la concepción respectiva de sus fines necesarios de la historia: el Reino de Dios y el comunismo como sistema social final y sin conflictos.

El cuadro de la dominante copulativa se presenta a continuación.

Régimen nocturno: oscuridad	
Dominante copulativa: repetición	
Reflejo dominante	Dominante copulativa con sus derivados motrices rítmicos y sus auxiliares sensoriales (kinésicos, músico-rítmicos, etcétera)
Esquemas verbales	Relacionar
	Madurar, progresar
Arquetipos epítetos	Hacia adelante, porvenir
Arquetipos sustantivos	El fuego-llama, el hijo, el árbol, el germen
	Madurar, progresar
	Volver, enumerar
	Hacia atrás, pasado
	La rueda, la cruz, la luna, el andrógino
Símbolo	El calendario, la aritmología, la tríada, la tétrada, la astrobiología
	La iniciación, el “dos veces nacido”, el mesías, El sacrificio, la espiral, el caracol, el torno, el encendedor
Sintemas	Debilitamiento de los símbolos en signos

La pasión de Cristo

Los evangelios se han conceptualizado como historias de la Pasión con prólogos amplios. Son, en este sentido, dramatizaciones de la acción redentora del sacrificio de Jesús. La crucifixión es la estructura armónica que consigue el acuerdo vital de los acontecimientos y los protagonistas, el sentido global que unifica las contradicciones. Símbolo complejo, desarrolla dos recorridos básicos y dos formas de victoria. Desde el visible régimen diurno, los esquemas de separación y ascenso obran como exclusión de lo mezclado y lo bajo, arquetipos de la comunidad heterogénea y marginal que se forman alrededor de Jesús y de él mismo. Jesús representa la heterodoxia contra el Templo y Roma.

Desde el recorrido nocturno, opaco, sino es que oculto, la mezcolanza de grupos marginados que son incluidos por el cristianismo, actualizan los esquemas de la confusión y la protección y los arquetipos de la morada inclusiva y cálida, pero sobre todo, la crucifixión es sólo una victoria aparente del régimen diurno, en realidad es una vic-

toria de lo humilde, pues detrás de lo bajo y lo marginado (como secreto) está Dios. Los arquetipos de lo oculto y lo profundo remiten a los esquemas de la penetración y la posesión, los únicos que pueden llevar a comprender el misterio del sacrificio del hijo de Dios.

Por otro lado, ya en la dominante copulativa, la victoria de lo oculto, del misterio de la salvación y redención de lo bajo y lo mezclado, se ubica en la dimensión divina, en la relación de Jesús y sus seguidores con Dios. Al final, la crucifixión es la victoria de Jesús y del plan divino contra los obstáculos humanos personificados por el poder y la violencia diurnos. El ahora, con la victoria pírrica de Roma y el Templo, es desbordado por los esquemas de la maduración y el progreso, la crucifixión permite la salvación de los hombres y la futura instauración del Reino de Dios. El mesías, Jesús, y su sacrificio, representan esta ruptura con la historia lineal defendida por el régimen diurno. La comunidad marginada y despreciada y los discípulos de Jesús, son también símbolos del arquetipo del porvenir, vinculados con el esquema de la maduración, son la semilla (otro símbolo del arquetipo del porvenir

y del esquema de maduración) del Reino de Dios. Más relativa es la victoria diurna, si se toma en cuenta que Jesús resucita, vence a la muerte. El resucitado simboliza el arquetipo de la rueda y el esquema del retorno, pero éste sería el caso de Lázaro; Jesús no sólo resucita, sino que también asciende a la derecha de su padre, no es tanto ciclo como superación histórica. La historia no sólo es tiempo lineal, es superación cualitativa teleológica y escatológicamente hablando.

Entre el camino de la pasión, la crucifixión misma y la resurrección, se establece una dialéctica, los contrarios se unen en el sentido del proceso, pero al mismo tiempo afinan y logran sus diferencias, sus roles. El templo, los escribas y los fariseos, se unifican alrededor del Templo y su carácter diurno, privilegiado y reticente frente a la buena nueva. Los romanos se manifiestan como el brazo armado y brutal del régimen diurno, mientras que los judíos vociferantes piden la crucifixión, etimológica y simbólicamente humillan a Jesús (empujan hacia abajo, hacia la degradación). Los romanos usan la espada para acabar con la confusión que amenaza la potencia diur-

na que les asegura su dominio. Para ellos, la crucifixión es una defensa de su posición de poder, dominio y exclusión; para Jesús es el destino inevitable hacia la muerte que vencerá a los poderes terrestres como sacrificio redentor. Incluso los discípulos no lo entendieron así, sólo lo sabrán hasta la resurrección.

El proceso hacia la crucifixión se forma de contradicciones entre Jesús y el Templo, narradas una tras otra. Desde el inicio del ministerio de Jesús aparecen los problemas con el Templo, la predicación popular diversa de la rabínica, las intervenciones de escribas y fariseos para imponer las reglas diurnas rituales a Jesús, los milagros que anuncian el Reino de Dios y la inutilidad del Templo, el conflicto de la limpieza en el Templo y el prendimiento de Jesús y su crucifixión. Al final, el sacrificio de Cristo hace inútil el sistema sacrificial del Templo, el perdón ya se logró para todos de una vez por todas, no es necesario que los sacerdotes realicen sacrificios de animales, ni realicen su engorroso y formalista –cuanto inútil– ritual de pureza y separación.

La paradoja es que aparejada al triunfo aparente del régimen diurno que excluye, humilla y mata a lo mezclado, se produce la descripción del futuro o progresista. El tiempo lineal diurno produce violencia para preservar el flujo normal de los acontecimientos, pero el flujo del tiempo como tal, como lo establecen y preservan Roma y el Templo, sólo produce angustia y terror. El consuelo frente a la muerte, la violencia, el rencor y el sinsentido, está del lado del crucificado, otorgando la esperanza como respuesta frente a lo absurdo de una existencia diurnamente asumida.

IV. La simbólica nocturna en la cocina

La función simbólica la definimos como la capacidad humana de asimilar el mundo, pensarlo y manipularlo, derivada de la imposibilidad de introducir los objetos directamente en nuestra inteligencia. Esto implica la necesidad de representar el mundo para conocerlo y reconocerlo, es decir, interpretarlo. La radicalización de la noción del hombre como “animal simbólico” de Cassirer, también incluye el proceso de mistificación, la cercanía íntima y emocional con el mundo. Cuando un objeto entra en contacto con un sujeto, éste pasa a formar parte de su mundo-vida y se integra en un conjunto de representaciones. El objeto se recubre de un sentido antropológico, en el amplio sentido de esta afirmación: humanización total e integral del mundo.

El régimen nocturno con su vocación de dominar el tiempo al interno del devenir mismo, permite la posesión emotiva y mística del mundo, en una reconfortante unión con la totalidad de los objetos, sin diferenciarlos ni excluirlos. Esto se realiza haciendo al tiempo cíclico o progresivo, atendiendo a la materia y su percepción de manera minuciosa, emotiva y respetuosa.

Observaremos el simbolismo de la cocina y su función eufemística de la existencia, propia de la dominante digestiva del régimen diurno, pero esta vez realizaremos el recorrido antropológico de la cultura a la naturaleza, partiremos del sintema, luego iremos al símbolo, para después localizar el arquetipo que nos lleve a los esquemas que median con el reflejo dominante en donde terminaremos el análisis.

Comencemos con el sintema relativo al lugar: la cocina. Un sintema, recordemos, es un símbolo debilitado, un signo. Como tal, la cocina designa una función convencional de manera unívoca: es el lugar del hogar donde se hacen los alimentos. Este sintema, como la mayoría, tiene una designación convencional que, sin embargo, no puede escapar a la aso-

ciación con otros significados. La vida cotidiana no tiene ningún problema para realizar esta asimilación de significados que lleva a la equivocidad, esto permite que se forme el símbolo. En la ciencia, en cambio, todo significado diverso del asignado convencionalmente, como pensamiento especializado de la comunidad de científicos, es excluido.

La adhesión de significados permite pasar del sintema al símbolo, dentro de un realismo sensorial que enfatiza la percepción de todos los sentidos. La cocina es el lugar donde se elaboran los alimentos en la casa, pero la perseverancia de la significación y la viscosidad permiten que la cocina designe a la casa, de manera que se relativizan las otras funciones de la vivienda y se designa metonímicamente por la cocina. Esto tiene densidad histórica y es conveniente recordarlo.

La palabra que mejor muestra la metonimia mediante la cual la cocina designa la totalidad de la vivienda, es el término “hogar”. Éste deriva de “hoguera”, en realidad un altar donde el fuego familiar se mantenía perennemente prendido en la Roma antigua. El hogar no es el sitio donde socialmente y política-

mente se ubicaba la vivienda, pues éste es el *domus*, el domicilio que distingue y designa. Por otro lado, esto sólo se refería al único capacitado para ejercer los derechos civiles y políticos en primera persona y sin mediaciones (*sui juris*), el *paterfamilias*. El domicilio designa al espacio de la autoridad paterna social y políticamente, es una concepción diurna.

Como símbolo, el hogar es lugar que protege, donde habita la parentela unida en torno al culto familiar privado. Estos significados conducen a los arquetipos epítetos de lo oculto, lo protegido, lo cálido y lo íntimo. El arquetipo sustantivo es la morada, pero también el útero y el alimento. El esquema respectivo es la confusión, la unión sustantiva y profunda, derivado del reflejo dominante del descenso lento hacia el lugar nutricio y protector. Pero también es símbolo de la descendencia parental, el lugar de culto de los antepasados. Como enlistado de ascendientes familiares, el arquetipo es cíclico, un acto ritual que rememora y actualiza el fundamento. El esquema respectivo es la relación del retorno y la enumeración que enlista los personajes fundadores, derivado del ritmo repetitivo del reflejo copulativo.

¿Qué subsiste de este recorrido actualmente? Dice un adagio: “Con dinero se puede comprar una casa, pero no un hogar”. Las resonancias que atribuyen al hogar los significados de calidez, intimidad, confusión como relación intensa y desarrollo nutricional, subsisten. Las relaciones íntimas, nutricias y cálidas, acompañan a la noción; perdura por tanto la metonimia de la vivienda por la cocina, pues es ahí donde se realizan materialmente las acciones que permiten pensar esos significados. La cocina es el lugar donde se da el calor que nutre física y emotivamente, es el lugar íntimo de la casa. No en balde se dice: “Se metió hasta la cocina”. Esto significa que algo o alguien extraño ingresó al lugar privado, oculto y profundo de la casa. El recorrido que identificamos partiendo del caso romano, se sostiene. El “útero” de la casa no es lugar para los extraños. Un arquetipo consistente tiene larga duración histórica.

La casa es el lugar de lo femenino, la cocina, el espacio de la soberanía de los atributos femeninos revalorizados como autoridad nutricia, amable, transformadora y unificadora. Esto no significa que las mujeres

no deban salir de la cocina, significa que su corporalidad y su talante amable, ya que nutren física y emotivamente, transforman la naturaleza en provecho del género humano, protegen cálida, inclusiva y cercanamente sin discriminar. La mujer da la vida y la supervivencia, domina el tiempo y lo torna afable; esto es lo que hace notar el régimen nocturno de la imaginación.

El tiempo de la cocina se sirve fundamentalmente de la cocción, como forma extrema de la transformación material. El fuego acelera el tiempo, pero lo hace de manera ostensible y sustantiva. El tiempo y su fluir se controlan, su aceleración pierde el sentido angustiante que implica su desenlace mortalmente necesario. La cocción de los alimentos es el dominio del tiempo para producir la vida, niega la naturaleza y la muta en cultura, en artificio humano que proporciona seguridad y placer. Lo cocido es lo comestible, éste es el sintema. Pero esto y la irresistible adhesividad empalmada en la interacción social, se vincula con el placer, la satisfacción y la calidez, en una ecuación entre lo cocido, lo cálido y el hogar; comer caliente es comer en casa,

con todas sus resonancias emotivas. El fuego en sí mismo es un consistente arquetipo sustantivo del progreso y del ciclo; del primero porque permite acelerar el tiempo; del segundo porque permite la renovación total. Éstos son los sustentos de la alquimia que pretendía transformar los metales comunes en nobles. El impulso copulativo es el reflejo dominante en este caso.

El protagonista de la cocina es un símbolo femenino, los hombres lo pueden asumir, puede ser un cocinero o un amo de casa, pero su recorrido antropológico no es muy diverso. Los arquetipos sustantivos son el alimento, la mujer y la materialidad percibida como sabor, calor, olor. Comparte arquetipos epítetos como la calma que produce la satisfacción nutricia, la calidez y la intimidad. El esquema es el mismo, el descenso lento y placentero causado por la dominante digestiva. El actor que cocina es quien transforma lo material y lo hace vital y placentero, qué mejor imagen del paraíso –o su anuncio– que el banquete que une sin distinciones. Recuérdense los episodios del ministerio de Jesús que anuncian el banquete celestial en el Reino

de Dios: las bodas de Caná y la conversión del agua en vino, la multiplicación de los peces y los panes y, finalmente, la última cena.

La persona que cocina es alguien que domina la materia y el fuego, que da la vida y la preserva. No es raro que de la cocina surja también la medicina precientífica, el remedio casero. El dominio del fuego es algo que inauguró nuestra humanidad y nos separó de los animales en el fondo de los tiempos, el depositario de esta habilidad participa de arquetipos profundos y muy consistentes, tanto de manera histórica como psicológica y emotiva.

Las acciones del experto giran en torno a la aceleración del tiempo –con el fuego, como ya vimos–, esto le permite madurar la materia, mejorarla. Pero también puede restaurar la materia o preservarla, volver el alimento a su estado original o preservar su calidad. La cocción es transformación, pero se pueden producir conservas o restauraciones, como lo veremos renglones adelante.

El descenso digestivo se vincula con las materias de la profundidad, con el agua y la tierra cavernosas de manera ejemplar. Pero profundo es un arquetipo epíteto que se puede

encarnar en otros símbolos, como por ejemplo, los objetos que se guardan en la alacena y que se manipulan en la cocina, lugar privado de la casa por antonomasia. La alacena guarda, protege. Esto nos conduce al tipo de instrumentos propios de la cocina, además de las materias primas de la alacena.

Los utensilios propios de la dominante digestiva, recordemos, son los continentes: las copas, los cazos y los cofres, en este caso, tendremos que incluir la alacena como un instrumento continente más, símbolo de la abundancia que se vincula con los arquetipos de lo protegido y del vientre continente, correspondientes con el esquema de la posesión y la acumulación del impulso digestivo.

Estos símbolos son continentes, guardan y protegen, ya vimos cómo actualizan el recorrido de la dominante digestiva. Pero también desarrollan otros arquetipos y esquemas como lugares de la transformación, vinculados o no con el fuego, en la dominante copulativa, con lo cual describen otro recorrido emparentado con las ensoñaciones técnicas del brebaje y del alimento.

Los símbolos continentes pueden ser usados para preservar productos, el ritmo del tiempo se desacelera y se hace más lento. Pero también se puede rehidratar un alimento para instaurar su estado original, se hace un retorno temporal. Finalmente, se acelera el tiempo y se cambia la naturaleza del alimento por medio de la cocción. Esto ya se analizó y se marcó su recorrido. En el caso de la vuelta y la desaceleración, el arquetipo es la vuelta hacia el pasado, el eterno retorno. Preservar es volver al pasado, el torno es su arquetipo sustantivo y el esquema es relacionar por la vuelta, en el sentido rítmico de la dominante copulativa.

Las materias primas que son transformadas, conservadas o restauradas –con las técnicas del brebaje y del alimento–, son también sintemas que fácilmente se convierten en símbolos. En el recorrido dominado por la dominante digestiva, los principios de analogía y similitud actúan con total plenitud. Esto se manifiesta con la adhesión de los símbolos y la viscosidad que los relaciona sin importar su origen heterogéneo. Pero sobre todo, se manifiesta un vigoroso realismo sensorial manifestado en la intuición sensible.

Los objetos se reducen a sus propiedades sensibles, se convierten en “perceptos”. Esto significa que los objetos se reducen a su sabor, olor, color, textura. En la cocina se atiende sobre todo a su sabor y olor, pero no se deja de atender a los otros sentidos. Sin espacio para un desarrollo más minucioso de la constelación de símbolos de la cocina, se expondrá un caso estudiado en Jesús María, Aguascalientes.

Hay dos prototipos básicos: la sal y la azúcar, los cuales empatan con lo picante y lo no picante. Lo salado es sinónimo de lo nutritivo, lo formal y lo adulto. Se vincula con lo picante y lo masculino, pero también con el crudo y conflictivo mundo cotidiano con todas sus implicaciones problemáticas. Lo salado es el atributo del alimento del acontecer del tiempo cotidiano, normal y reglamentado. Estar salado, en caso extremo, es tener mala fortuna y en una situación radical, estar cerca de la muerte. La temporalidad y sus acontecimientos son agresivos y peligrosos, causan angustia. Lo salado y lo picante son símbolos de los arquetipos del cetro y la espada, de la autoridad formal represiva y de la situación

subalterna frente a la violencia del poder. Lo dulce es para los niños, lo no picante para “las viejas” y los niños. Detrás de estas consideraciones, están los esquemas de la distinción del régimen diurno y el tiempo como violencia que conduce inevitablemente hacia la muerte. Aun en el sentido común, se puede producir la estructura heroica y su sentido angustiante del tiempo que debe ser equilibrada para no descompensar la salud psicosocial.

Lo dulce es, en cambio, lo poco nutritivo, lo informal y lo infantil. El tiempo se instala y congela si lo consume un niño, pero si un adulto hace lo mismo del mismo modo que un niño, está cometiendo una infracción. Nadie debe abusar de lo dulce, ni siquiera los niños. Puede aumentar el consumo en situaciones extraordinarias, en rituales como los cumpleaños infantiles o posadas navideñas. Esto delata su naturaleza nocturna, el dulce es un intersticio del tiempo lineal, ya sea como postre o como consumo ritual, marca el tiempo normal, suspendiéndolo o devolviéndolo al tiempo originario del rito celebrado. El arquetipo sustantivo activado es el denario, la moneda rodante que puede manifestarse

como don ritual sin objeto de intercambio de por medio. El arquetipo epíteto es la vuelta que relaciona sin diferenciación, dada en el impulso copulativo.

Símbolo de la niñez y la informalidad, el dulce permite el retorno a la infancia original y la fuga del mundo reglamentado y opresivo que aniquila. El dulce es una negación de la muerte, una eufemización que se hace más patente todavía en los dulces del día de muertos en nuestra cultura, desde los sentidos y no desde la inteligencia. La dulce vida es la que se da sin preocupaciones ni compromisos, la que no implica responsabilidades ni angustias en una prolongación de la vida infantil, pero con las ventajas y la permisividad de la vida adulta. La cocina se convierte en la base existencial con la que se comprende e interpreta la vida.

V. El régimen simbólico diurno de la ciencia

La ciencia es una manifestación de la imaginación simbólica construida en el régimen diurno de la imagen; reacciona frente al devenir de manera típicamente diurna. Frente a la temporalidad y sus efectos mortales se refugia en el héroe y sus derivados estructurales: el idealismo y el retroceso autístico, el diarettismo, el geometrismo y la antítesis polémica.

El retroceso autista permite niveles de abstracción basados en el cogito cartesiano, esto permite pensar la acronía y suponer las relaciones entre los objetos sin tomar en cuenta el devenir. Se atiende a las relaciones dentro de un sistema de elementos y reglas en un número finito, capaz de hacer inteligibles infinitas formas terminales. No es sólo el cogito cartesiano, es la relación de elemen-

tos abstractos al estilo de Einstein en el que la energía y la masa son manifestaciones de lo mismo, en una concepción en la que tanto el espacio como el tiempo son relativos y dependen del observador.

Una ecuación como $E=mc^2$ es una relación abstracta que conjura el tiempo ignorándolo, pero no lo puede conjurar del todo. Frente al devenir y los acontecimientos, manifestaciones del tiempo y del espacio, la ciencia produce su estrategia de representación derivada de la estructura diarética, realiza el análisis de la realidad, la secciona para dominarla. Esta estrategia empieza con la división del tiempo pero se extiende al mundo en general, la ciencia divide y construye homologías, atiende a lo esencial y elimina lo secundario.

La abstracción y la analítica son acompañadas por el geometrismo, la búsqueda de la simetría del orden y la planificación, tanto en la representación como en el pensamiento y la acción. El metodismo de la ciencia no es otra cosa que la búsqueda ordenada de fines deliberadamente identificados. La última estructura, la antítesis polémica, se constituye

con la disyunción excluyente, si algo es verdadero lo contrario necesariamente es falso. Esto se complementa con el tercero excluido, entre lo verdadero y lo falso no puede existir otra opción.

El cientificismo, que no la ciencia, se manifiesta con la aceptación canónica de las estructuras heroicas del régimen diurno. Los objetos y su representación son heterogeneizantes, pero esa diversidad es sometida a la homogeneización que la abstracción encuentra, buscando las semejanzas esenciales y desechando las diferencias secundarias. Entre los elementos ya pensados se dan agrupaciones que al interno contienen elementos idénticos entre sí, pero con respecto a los elementos de otras clasificaciones son excluyentes y pueden llegar incluso a la contradicción.

Si seguimos el recorrido antropológico, veremos que se inicia en el reflejo postural, que busca la claridad para distinguir y manipular. La ciencia espera conocer para poder manipular, la oposición entre necesidad y contingencia tiene en este impulso su origen, su pretensión es conocer las leyes necesarias para poder incidir en el control del mundo.

Para esto es necesario el esquema diairético, distinguir lo necesario de lo contingente; destacar lo valioso (por significativo) de lo que no lo es. Separar y ascender contra mezclar y caer.

El concepto claro, inequívoco, preciso y conciso de la ciencia, se remite a los arquetipos de la claridad y la pureza, por un lado, y por otro, al realce de lo relevante. La equivocidad es mezcla e impureza; la poca significación es inferior. Es decir, es claro y puro lo que designa una representación para un solo significado y excluye a otros sin mediación alguna y de manera necesaria. Pero la significación como relevancia sólo se consigue si el concepto se refiere a un evento importante por suceder de manera necesaria, general. Esto implica la cuantificación, pero antes se deben anotar algunas precisiones.

En el cientificismo, se pasa del reflejo diurno al esquema y de éste a los arquetipos sin diferencia aparentemente relevante con otros sistemas simbólicos, como la religión, el mito o el sentido común. Pero al momento de llegar al símbolo, se produce más claramente la diarésis por medio de la ruptura epistemológica: la ciencia aplica un sistema fuertemente convencionalizado que rompe

por principio con otros sistemas de pensamiento como el sentido común, la religión, la moral, etcétera. La ciencia es un sistema de representación que evita los motivos mezclados, los excluye polémicamente. Esto da como resultado símbolos debilitados, sintemas.

En otros sistemas simbólicos también se dan sintemas, pero en la ciencia el sintema es su objetivo principal, la claridad y la relevancia diurnas se cristalizan en el concepto científico, unívoco y preciso, homogéneo al interior de su clasificación, heterogéneo con respecto a los de otras clasificaciones. Sólo este tipo de elementos permiten la universalización, la clarificación del mundo, su conocimiento, manipulación e interpretación rigurosa. Pero además, sólo lo que es idéntico se puede utilizar para realizar operaciones aditivas, sólo lo semejante se puede sumar. En otras palabras, el sintema permite la cuantificación, la suma expresada numéricamente. Si la homogeneidad permite la suma, también permite la resta, la división y la multiplicación; es decir, la aritmética, base de las formas más complejas del quehacer matemático como la estadística y el cálculo. La gene-

ralidad y la significación se tornan medibles y paramétricas.

Sin embargo, el cientificismo no se consigue aún, se necesita aplicar el principio polémico y la ley del tercero excluido sin equilibrio alguno: sólo lo unívoco, claro, medible, ostensible y generalizable es científico. El geometrismo, la simetría del orden científico, lleva al gigantismo, el sintema manifiesta una diafanidad y un orden que se aplica al mundo, al universo entero. Las leyes del movimiento de Newton explican, con la misma precisión y claridad, la mecánica de una partícula de polvo y el movimiento del planeta Júpiter, el más grande de nuestro sistema solar.

Todo lo antes dicho no basta para ser radicalmente cientificista, Newton mismo cultivó otras formas de conocimiento diversas de la ciencia, saberes que un cientificista podría llamar anticientíficos. Se puede llegar a grados cada vez más altos del cientificismo: a) suponer que sólo la ciencia es conocimiento valioso; b) sostener que la ciencia es la única forma de conocimiento; c) creer que la ciencia es la realidad. En este último caso se pasa del modelo de la realidad a la realidad del modelo.

En un régimen simbólico que es excluyente por principio, todo lo que no se integra al modelo se desecha por impuro y por poco valioso. El científico que como tal se asume en este régimen absoluto, deriva de los arquetipos del soberano armado con la espada y elevado con el cetro, todopoderoso con sus súbditos y vencedor infalible contra los enemigos herejes.

Los regímenes simbólicos se presentan en su forma más pura en las patologías, cuando predomina un régimen y disminuye o anula a los otros. Un sujeto mentalmente saludable no manifiesta un solo régimen simbólico; por el contrario, su salud mental se vincula con el equilibrio entre los distintos regímenes simbólicos.

VI. A modo de conclusión: las funciones simbólicas y el equilibrio de la imaginación

Un régimen simbólico sin el equilibrio que representan los otros regímenes es lo que ocasiona la patología mental. El simbolismo que enfatiza las imágenes puramente descendenciales lleva a la depresión, mientras que las imágenes ascensionales conducen a la psicosis. Los suicidas suelen ser atrapados por la versión diurna del tiempo, sucesivo e irresistible, sin que medie la eufemización que le quita angustia, propia del intimismo, la eufemización y la calidez íntima y protectora de las imágenes nocturnas.

La imaginación es la que permite equilibrar los distintos regímenes simbólicos, trascender ya con una dominante, ya con otra, a las determinaciones de la naturaleza y las

coacciones sociales. Como factor general de equilibrio, la imaginación no es una facultad inferior ni secundaria en el ser humano. Es relevante para trascender el momento, apoderarse del tiempo, las cosas y el espacio de manera tanto racional como afectiva. La imaginación, entonces, no es ni facultad extraordinaria ni éxito momentáneo y especial. Es una facultad humana que se utiliza cotidianamente para sortear los conflictos de la existencia.

Omnipresente en la vida humana, la imaginación simbólica se ejerce de manera perpetua y dinámica, equilibrando los opuestos, sorteando tensiones y estableciendo acuerdos entre tendencias contrapuestas por medio de la apertura y la riqueza significativa del símbolo. La imaginación simbólica expresa su función mediadora en cuatro sectores: el vital, el psicosocial, el antropológico y el cósmico.

En el aspecto vital, Bergson se refirió al papel biológico de la función fabuladora, construida como una reacción de la naturaleza misma contra la cruda constatación racional de la inevitabilidad de la muerte. Dejando de lado la “naturaleza”, lo biológico, se establece antropológicamente (biológica

y culturalmente) la función eufemística de la imaginación, la debilitación y mejora del sentido trágico de la muerte. Frente a la muerte se erige el sentido que la hace amable o la niega con la esperanza. La eufemización es la insu-misión frente al sinsentido y la transformación creativa del mundo y de la muerte asimilándolos a la vida. La interpretación literal y racional de la muerte produce la muerte simbólica, zombis sociales que fácilmente pueden llegar al suicidio. La eufemización imaginaria de la realidad no es un engaño, permite la continuidad de la vida, exorcizar el mal, la muerte y lo absurdo, con la inyección de la esperanza.

En la dimensión psicosocial, la imaginación como factor de equilibrio hace uso del símbolo, éste con su capacidad equilibrante tiene poder de curación que la habilita como medio terapéutico directo. La enfermedad es una pérdida de la función simbólica, un predominio exagerado de un régimen simbólico y la hipertrofia de otro régimen de la imaginación; la salud mental consiste en el equilibrio de un régimen por otro.

La tercera función de la imaginación tiene que ver con el equilibrio antropológi-

co de la especie, con el humanismo. La razón científica nos permite conocer y manipular las cosas, pero también sólo permite ver al hombre como “cosa”, como objeto de estudio. Sólo la imaginación nos permite ver al hombre como tal, con sus penas y sus alegrías, con los arrebatos de solidaridad o lucha, en las manifestaciones que van desde la humildad de la vida cotidiana hasta la sublimidad del logro estético o épico. Sólo la imaginación produce empatía y comprensión, capacidad de ser el otro.

La mera existencia del símbolo es una puerta hacia la trascendencia, todo simbolismo conduce a una teofanía. La cuarta función de la imaginación tiene relevancia cósmica, nos arrebatada de lo trivial y lo insulso y nos conecta con la trascendencia. La imaginación equilibra el mundo fugaz, temporal y prosaico con lo eterno, lo intemporal y lo sublime.

La función simbólica es constituyente del *homo symbolicus*, hacemos símbolos de manera necesaria pero no siempre fatal. La imaginación permite trascender la fatalidad, eufemizando la muerte y su absurdidad, equilibrando y haciendo soportable los conflictos

existenciales, fundamentando nuestra solidaridad y comprensión y otorgando relevancia y sentido al mundo que habitamos como una teofanía. De médico, poeta y loco, todos tenemos un poco, pero un mucho de simbólico... afortunadamente.

Bibliografía fundamental

- Aguirre Monasterio, Rafael. (2013). *Así empezó el cristianismo*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Anónimo. (1998). *Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Cassirer, Ernst. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dumézil, George. (1999). *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder.
- Durand, Gilbert. (1994). *Las estructuras antropológicas de la imaginación: Introducción a la arquetipología general*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durand, Gilbert. (1994). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Durand, Gilbert. (s.f.). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Edersheim, Alfred. (2013). *El templo: Su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*. Madrid: Editorial Clie.
- Grimal, Pierre. (1981). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.

- Hesíodo. (2000). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Plascencia Martínez, Fernando. (2009). *Eficacia simbólica y magia en Jesús María, Aguascalientes*, Aguascalientes: UAA.
- Plascencia Martínez, Fernando. (2012). *Manual del curso de Mitologías*. Aguascalientes: UAA, inédito.
- Theissen, Gerd. (2005). *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Glosario

Ab: en arameo, padre; en un sentido más íntimo y cercano se utiliza *Abba*. El primer término remite a la autoridad y al origen; el último a la cercanía y la confianza.

Agonístico: relacionado con competencias y juegos públicos reglamentados.

Alea: suerte, lo aleatorio es lo imprevisible y lúdico.

Alefato: alfabeto hebreo.

Antífrasis: afirmación contraria a lo que se quiere decir; negar lo negativo.

Areté: término griego con el que se designaba la excelencia de alguien o de algo y que, especialmente desde los sofista y Platón, y luego también por Aristóteles, fue utilizado con el significado de virtud. En Ho-

- mero se vincula más con la aristocracia, con la distinción de la nobleza guerrera.
- Diaretismo: intolerancia hacia lo diferente.
- Escatología: designa lo relativo a la vida después de la muerte.
- Ilínxico: torbellino, designado pasional y caótico.
- Metonimia: designar una cosa por una de sus partes.
- Mimicry: simulacro, imitación.
- Monismo pansexualista: aquí, refiriéndose a la teoría psicoanalítica de Freud, se trata de la reducción de las pulsiones humanas a la libido.
- Nimiedad: dicese de algo que tiene poca importancia.
- Secrecía: secreto, lo que está oculto.
- Sintema: símbolo debilitado, un signo.
- Swinger: dicese de la persona que tiene apertura a las relaciones o juegos sexuales liberales, como el intercambio de parejas entre matrimonios.
- Teleología: razón de algo en función de su fin.

La función simbólica
en la interpretación del mundo

Una introducción para zombis

Primera edición 2016 (versión electrónica)

El cuidado de la edición estuvo a cargo
del Departamento Editorial de la Dirección General
de Difusión y Vinculación de la Universidad
Autónoma de Aguascalientes.