



ANSIEDAD CULTURAL

Rafael López-Pedraza

ANSIEDAD CULTURAL

Rafael López-Pedraza

Capítulo II, extraído del libro homónimo “Ansiedad Cultural”

Portada: Marina López-Pedraza

Ed. Festina Lente.

Año 2000



FESTINA LENTE



centro lyra

Durante una discusión sobre los problemas del hombre, Jorge Luis Borges observó cómo el llamado hombre occidental y su cultura tienen sus raíces en un libro -La Biblia- que proviene del Oriente. Esto es, a pesar de que este libro es un producto oriental, nadie puede eludir su influencia y las consecuencias que ha forjado en la cultura del hombre occidental.

La Biblia comienza con un mito de creación. Los mitos de creación se encuentran en la literatura de todas las culturas¹, pero debemos aceptar que el mito de creación bíblico, que en otras culturas no ocuparía un lugar tan predominante, le da un toque especial a nuestra cultura porque está en la base de lo que llamamos nuestra creencia religiosa. Dios creó el hombre 'a su propia imagen'. Religiosamente hablando, el hombre occidental es un creyente: debe tener fe. Este mito hecho creencia ha sido central en la vida religiosa del hombre occidental y, por supuesto, central también para contener su psique y su locura.

Como hombre occidental, que vive en las tradiciones históricas de su geografía y de su raza, siento este producto oriental en mí y acepto su presencia en mi vivir. La esencia de la Biblia es el monoteísmo: el culto a un solo Dios y los celos y la ira de ese Dios frente a otros dioses u otros cultos. Esta creencia ha impregnado extensamente el mundo en que vivimos: nuestra religiosidad, nuestro modo de vida, las ideas de nuestra cultura, nuestra política, las ciencias y, por último, algo igualmente importante, los estudios de psicología. El monoteísmo está profundamente arraigado en la psicología de todo occidental, sea cual sea su geografía, condición social o educación.

Así, la Biblia, el libro del monoteísmo, aunque geográficamente ajena al hombre occidental, ocupa un lugar tan predominante en su psicología, que aquellos que podrían ser considerados como los libros genuinamente occidentales se han replegado dentro de lo que llamamos el inconsciente, o son sólo temas para minorías dispersas. De hecho, la Biblia está básicamente en oposición con los libros occidentales, oposición que se hace patente en los libros de mitología: los libros del politeísmo pagano, que son los libros de los muchos dioses con sus imágenes; la riqueza de las múltiples formas de vida. La mitología griega nos ofrece el más completo catálogo de imágenes que jamás haya sido producido y ella ha formado el material de la tragedia, las fuentes de la poesía y de la literatura, ha nutrido la vida poéticamente, poblando la tierra con imágenes, y ha dado fundamento a la filosofía. Dentro de esto, debemos incluir también las otras y numerosas mitologías del mundo occidental: las mitologías nórdicas, las tradiciones y leyendas ocultas de los celtas, las mitologías, leyendas y concepciones poéticas de los

pueblos americanos autóctonos, etc. Estos son los libros que tienen que ver con lo que, en psicología junguiana, llamamos el inconsciente colectivo.

Después están los libros que nos hablan de los orígenes de la vida sobre la tierra y de la evolución del hombre; estos libros, con sus estimulantes discusiones sobre las razas humanas y el comportamiento del hombre, tratan de la historia más antigua y primitiva del hombre y, con mas humildad, *no* dicen que la humanidad sea la obra culminante de la creación de Dios, sino sencillamente otra especie animal en otro nivel de evolución; en esto último vemos cuán grande es su contradicción con el creacionismo de la Biblia.

El hombre occidental ha escrito muchos Libros a lo largo de su historia -libros que actualizan los viejos mitos, que nos relatan la historia vivida- y está también el gran logro de su literatura, donde se revelan aspectos esenciales de su psique; todo lo cual forma parte de los actuales estudios de psicología. Sin embargo, toda esa riqueza, que está en el nivel del inconsciente colectivo, no se iguala con la Biblia -el libro que nos llegó del Oriente- porque éste produce un efecto especial: provoca una identificación con el texto, una identificación colectiva; algo que otros libros no suscitan, o si lo hacen, se trata de una identificación que permanece, por lo general, a niveles individuales o de pequeños grupos.

En la tradición española medieval parece haber existido una cierta conciencia de la identificación provocada por la Biblia. La Biblia nunca ha sido un libro para las mayorías. Para la Iglesia, ha sido más bien un libro de consulta para los eruditos y una fuente de amplificación para santos y místicos. Cervantes, en el libro mayor de nuestra literatura, nos alerta sobre la locura que provocó a nuestro señor Don Quijote la lectura, demasiado intensa, de los Libros de Caballería. Yo intuyo en esta conciencia una antigua y compleja tradición que trata de impedir cualquier literalización de la palabra escrita.

Los occidentales, sobre todo a partir de la Reforma, han venido haciendo una lectura de estos cuentos bíblicos orientales que va desde una necia identificación hasta un rechazo hábil o brusco que trata de tomarle distancia al libro. El hecho es que la Biblia, con su ingrediente oriental, desconcierta la psicología occidental justamente porque desencadena una respuesta colectiva. Parece que la concepción de un Dios todopoderoso, carente de imagen, en el cual el creyente tiene fe, provoca ese tipo de identificación psicológica*. Y, por cuanto la Biblia mueve hacia la identificación, resulta

* Siempre he pensado que la concepción freudiana de la transferencia posee los mismos componentes de la antigua dependencia hebrea en un único Dios, carente de imagen.

difícil hablar o escribir sobre ella psicológicamente. Es un libro religioso movido por la fe y millones de personas, hoy en día, se identifican con él. Pero es también el libro religioso de los judíos, el centro de sus vidas y de sus tradiciones y, a causa de esa religiosidad, es poco o nada lo que se puede sacar de él como psicología². Siempre me ha asombrado el hecho de que, a pesar del gran número de estudiantes de psicología de origen judío, no se hayan realizado estudios mayores sobre la psicología del judaísmo. Si ha existido alguna contribución, ésta ha sido muy pequeña tomando en cuenta la inmensa importancia de este libro para nuestra cultura. Pero quizás un estudio psicológico del judaísmo es imposible; hasta ahora lo que se ha hecho es más bien una suerte de exégesis psicológica de la Biblia, o bien se le ha incluido de manera bastante indiscriminada en los estudios de religiones comparadas, hasta llegar al método de amplificación de la psicología Junguiana.

Durante los últimos años, los estudios junguianos han prestado mayor atención a los temas del monoteísmo y del politeísmo, viéndolos en términos de polaridades extremadamente pertinentes para la psique del hombre occidental y para el dinamismo de la psicoterapia. Se trata de un acercamiento que difiere mucho del método de amplificación junguiana y que nos distrae del enfoque de lo que debería ser nuestra preocupación más urgente como occidentales: diferenciar el monoteísmo y el politeísmo en nuestra psique occidental. Es más, se trata de una diferenciación que ha de ser emprendida con una aguda conciencia del conflicto histórico y cultural existente entre esas dos influencias en la psique occidental.

Lo que se ha hecho no son más que tímidos intentos por diferenciar el monoteísmo y el politeísmo. Pero mi intención en este escrito es discutir este punto en los términos de un *conflicto*, y de un conflicto psicológico fundamental. Además, considero que aceptar la discusión de este conflicto es algo esencial, porque localiza los estudios de psicología en el lugar que les corresponde (estemos o no conscientes de ello), que es donde nuestra psique está más afligida; una aflicción que disfrazamos de historia, de religión o de política. Es como si un tabú hubiese estado operando dentro de los estudios de psicología. Y, como los intentos para llegar a este punto fundamental comenzaron sólo recientemente, la repercusión de sus implicaciones ha sido escasa.

Sabemos que durante el siglo XVII, cuando comienzan los estudios de las ciencias naturales, éstas se fundamentaron psicológicamente en la premisa de que la ciencia no tenía nada que ver con la religión. De hecho, lo que hizo que los hombres de aquellos tiempos se reunieran a hablar sobre ciencia fue que, históricamente, se había vuelto

imposible expresar las diferencias religiosas. La ciencia moderna es hija de las guerras de religiones llenas de ansiedad, sangre y crueldad. El diálogo científico posibilitaba una forma de relación, al margen de la locura de las principales religiones. También sabemos que la cuna de la psicología moderna está en las ciencias naturales. Y aun si presumimos que la psicología se ha alejado de sus orígenes, parece que la distancia todavía no es muy grande*. De modo que resulta comprensible que, como dije antes, sea prácticamente un tabú hablar en psicología de religiones vivas.

No es necesario recordar que fue C. G. Jung quien comenzó a impulsar los estudios de psicología por el sendero de lo religioso. Apartando esos complejos históricos, uno siente que probablemente existen en nosotros resistencias más profundas ante la consideración de nuestra psique en términos de las polaridades monoteísmo y politeísmo; es como si, más que los complejos históricos que hemos heredado, existiera un íntimo tabú interior, como si el conflicto afligiera nuestra naturaleza básica.

El monoteísmo y el politeísmo constituyen dos campos fundamentales de la psique occidental y es indispensable que estemos profundamente conscientes de ambos. Es menester que seamos más astutos para poder reconocer lo que surge del lado monoteísta de la vida -conciencia colectiva, creencia, fe (la influencia del libro oriental)- y lo que surge del lado más reprimido, el pagano y politeísta: la gran variedad de las imágenes arquetipales. Pero, aun más importante, debemos percibir y entender ese *conflicto* interior y la ansiedad que producen, desde el principio, esos dos pilares del alma occidental.

E.R. Dodds, en su libro *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*³, examina las experiencias y los conflictos religiosos durante los primeros siglos del cristianismo, que él denomina “tiempos de ansiedad”, inspirado en una frase poética acuñada por W.H. Auden. Fue una época en que el conflicto entre el paganismo tradicional y el nuevo monoteísmo cristiano irrumpió abiertamente; unos tiempos que, en cierto modo, pueden compararse con los nuestros, que son también “tiempos de ansiedad”. El libro de Dodds sobre lo que para él fue históricamente una era de ansiedad, me incitó a tener una visión más amplia de la ansiedad y a considerar su trabajo dentro de un contexto más psíquico. Yo diría que la psique occidental siempre ha vivido en la ansiedad provocada

* Insistimos en la inconveniencia de hablar y discutir de psicología adoptando la actitud de las ciencias naturales, usando su misma retórica; una retórica que no se adapta a las complejidades de la psique. Esta misma manera de pensar la vemos aplicada también a las humanidades: ensayos sobre poesía, por ejemplo, que tratan a la poesía como si ésta formara también parte de los estudios de ciencias naturales. Esto produce una tremenda confusión y la mayoría de las veces su resultado, por lo menos en los estudios de psicología, es una jerga fastidiosa que invade gran parte de las discusiones psicológicas.

por el conflicto constante entre las mitologías paganas -los numerosos dioses con sus imágenes diferenciadas- y el Dios único y carente de imagen del monoteísmo. Es una ansiedad que surge de un conflicto de culturas. Por lo tanto, siempre ha existido lo que yo me atrevería a llamar una *ansiedad cultural*. Los conflictos más profundos del hombre son culturales y esto es algo que la psicología no puede eludir.

El libro de Dodds nos da una perspectiva histórica, subrayada por la frase de Auden, que implica que el sentimiento de ansiedad cultural se hace más evidente, más agudo, en períodos de tensiones históricas. Pero, es a partir de las tensiones, que comienza a darse la reflexión sobre lo que siempre ha estado allí y se ha dado por descontado. Y, aquí, yo quisiera fomentar cierta reflexión sobre este tema del politeísmo y el monoteísmo, haciendo notar lo obvio de estos dos aspectos de la psique occidental y preguntarme: ¿por qué ha tardado tanto la psicología en comenzar a pensar en el monoteísmo y el politeísmo dentro de nosotros mismos y en darse cuenta de que estas dos realidades históricas están en la base misma de nuestro conflicto? Estoy consciente de que se trata de un intento por reflexionar desde el punto de vista de la psicología junguiana, pero a partir de otro ángulo.

El estudio de la psicología ha sido concebido dentro de la dualidad Yo/inconsciente, pero ambos conceptos aparecen como coberturas, que carecen de las imágenes del verdadero conflicto subyacente. Sin embargo, esta dualidad es nuestra herencia en psicología: una manera y sólo una manera de ver la psique.

Lo que de hecho hemos heredado es una predisposición monoteísta. Es como si un camarógrafo estuviera filmando con un lente que solamente enfoca la perspectiva vertical de la conciencia del Yo y del inconsciente. Pero uno se percata, una vez que el film ha sido revelado, de que lo que aparece en la película son conceptos y símbolos, no imágenes. Yo diría que la dicotomía Yo/inconsciente tiende a conceptualizar lo que surge del inconsciente y esto obstaculiza la relación entre el Yo y el inconsciente. Sea cual sea la concepción que tengamos del Yo, me resulta imposible imaginar al Yo como receptor de imágenes. Tradicionalmente, son la mente y el alma las que reciben imágenes, y esto es válido para los procesos psíquicos y para la psicoterapia. Ahora bien, quisiera proponer que, sin cambiar el tópico de nuestra filmación, cambiemos el lente de la cámara. Entonces, al filmar, podremos captar, con un enfoque mucho más preciso, lo que surge del lado judeo-monoteísta de la psique y lo que viene del lado pagano- politeísta. De ello resulta la posibilidad de comenzar a diferenciar y obtener un cuadro más claro de la psique individual que se encuentra entre estas dos polaridades y que sufre por la

ansiedad engendrada en el conflicto. Pero, para esto, debemos estar particularmente conscientes de lo que nos dice el monoteísmo dentro de nosotros mismos, mientras estamos ocupados enfocando las imágenes politeístas, ya que el lente que nuestro Yo monoteísta nos ha dado es automático.

Cambiar la perspectiva del Yo por una consciencia que abarque tanto el monoteísmo como el politeísmo es, para mí, de importancia primordial. Y ese cambio de punto de vista solo se alcanza mediante un “caer en cuenta”. En su libro *Re-visioning Psychology*⁴, James Hillman dice que los últimos trabajos sobre el judeo-monoteísmo fueron realizados por Sigmund Freud en *Moisés y el Monoteísmo** y por Jung en *Respuesta a Job*. Al examinar esto, Hillman transmite en cierto modo una sensación de tedio, implicando que la fuente judeocristiana está agotada y que ahora la exploración se ha desplazado hacia el politeísmo pagano.

Ahora bien, con gusto acompañamos este cambio de rumbo, pues indudablemente es allí donde se encuentra almacenado todo un tesoro de imágenes y hacia donde se han desplazado los estudios de psicología, pero no debemos confundir el trabajo de erudición -sin obviar su importancia y utilidad- con el objetivo del estudio de lo psíquico lo cual, según mi manera de ver, consistiría en concebirlo como *conflicto psíquico internalizado*.

Podemos realizar numerosos estudios sobre los mitos paganos y, a pesar de ello, no percatarnos de la ansiedad cultural generada por estas dos fuerzas poderosas del monoteísmo y el politeísmo en la psique. Podemos realizar cuantiosas investigaciones cómodamente aislados dentro de nuestra predisposición monoteísta y repetir lo que un heredero de los estudios de las ciencias naturales hizo cuando, partiendo de su propio monoteísmo, tomó un mito politeísta -el mito de Edipo- y lo convirtió en la causa original de la neurosis, sin percatarse de que el mito politeísta contiene en sí mismo una

* La armazón de los estudios de psiquiatría y psicología se ha apoyado sobre todo en conceptos surgidos de empíricas observaciones clínicas sobre enfermedades mentales. Desde comienzos de siglo, el símbolo parecía dominar los estudios del inconsciente. El uso que Freud hizo del símbolo, entendido por Jung como signo y síntoma (semiótica), evidentemente tuvo origen en sus estudios sobre conversiones histéricas a finales del siglo; por otro lado, Jung comenzó su trabajo psiquiátrico con pacientes psicóticos y esto le permitió llevar a cabo su gran descubrimiento de los símbolos religiosos en el inconsciente de esos pacientes. Aquí la palabra símbolo está correctamente usada, porque el término original -*symbolon*- significa la unión de algo que previamente se ha dividido. Y el símbolo está en la base de muchas de las ideas de Jung sobre los opuestos y la reconciliación de los opuestos. En su libro *Psychological Types (Tipos psicológicos)*, siento que Jung usaba indiferentemente el símbolo y la imagen, dándoles el mismo valor. Luego fue más específico y más definido al tratar las imágenes arquetipales. Las imágenes se hicieron más diferenciadas, proporcionándonos hoy de ese modo un campo de exploración, más amplio, donde considero que se desarrolla el trabajo psicológico más apropiado y el símbolo es considerado atributo de la imagen. Con la psicoterapia de la imagen se ha abierto una nueva perspectiva a la histeria; en la psicosis, sentimos que las respuestas imaginarias al simbolismo inconsciente del paciente propician una mejor terapia. Y un nuevo hallazgo de la imagen en los padecimientos psicósomáticos provee una aproximación completamente nueva a estos males.

imaginación politeísta ilimitada; imaginación muy alejada de su punto de vista monoteísta y científico.

Personalmente, se me hace difícil tener una visión de la psique a partir de la oposición Yo/inconsciente. Me parece una oposición poco psicológica que hereda esa tradición monoteísta de la identificación del Yo con el monoteísmo y, por ende, punto de partida para la represión de lo que *no* es monoteísmo. Mientras que la otra perspectiva que propongo: percatarnos de ambos, del monoteísmo y del politeísmo, parece adaptarse mejor al estudio, a la discusión de los procesos psíquicos y a la psicoterapia. Cuando menos a mí me resulta más fácil ubicarme dentro de este punto de vista. A veces uno se pregunta si la palabra ‘psicología’ ha sido adecuadamente aplicada a los estudios que llevan ese nombre. Debemos darnos cuenta de que estudiar la psique desde el punto de vista del Yo es más absurdo de lo que se piensa.

De modo que permítanme explicar un poco más mi punto de vista sobre esto: cuando en lugar de situarnos en el Yo nos mantenemos dentro del punto de vista de la psique, podemos percatarnos mejor de nuestro monoteísmo y tener una mayor capacidad para detectar cuando éste está actuando. Obviamente, no podemos percatarnos de ello cuando nos encontramos en el Yo, puesto que el Yo inevitablemente conlleva el punto de vista monoteísta y, por lo tanto, reprime lo que no es monoteísmo. Es indispensable reconocer la retórica monoteísta para poder leer su discurso. Tenemos demasiada tendencia a dar por descontado el aspecto monoteísta y, como dije antes, esto es lo que contribuye en gran medida a esa ansiedad cultural que vivimos. No podemos seguir especulando sobre la psique, trabajando por hacer nuestra alma, sin tener una apreciación de las complejidades y ramificaciones del monoteísmo en nuestra psique y en nuestra vida.

Para el analista interesado en esta propuesta -percatarse del monoteísmo y del politeísmo-, el desafío consistiría en aprender a conocer mejor la diferencia entre la retórica monoteísta y la retórica politeísta: forjarse una memoria tan abundante como sea posible de sus diferentes estilos. Aquello que para un hombre del Renacimiento era el resultado de una ‘memoria unificada’ *, para el analista moderno sería una diferenciación, a través de su retórica, del material que surge del lado fuerte y monoteísta de la cultura y del que emana del lado pagano más reprimido. Desde el punto de vista de la

* Me refiero a la noción de unificación de la memoria de Giulio Camillo, una memoria que abarcaba la tradición judeocristiana y el redescubrimiento de la imaginería pagana y que declaraba también el deseo del hombre renacentista de habérselas con su ansiedad cultural. Ver Frances Yates. 1974. *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus.

psicología, los logros del hombre renacentista resultarían caóticos para el hombre moderno, porque no existe ninguna diferenciación básica dentro de su ansiedad cultural. El arte de la psicoterapia consistiría en reflexionar a partir de un tipo de memoria, que puede memorizar tanto como diferenciar el monoteísmo y el politeísmo y, abriéndose camino dentro de la ansiedad cultural, hacer consciente el conflicto.

Si nos desplazamos de la identificación con el punto de vista del Yo y vamos hacia una diferenciación del monoteísmo y del politeísmo en la psique, podríamos comenzar a tener una idea de cómo la *culpa*, que en nuestra cultura se manifiesta en los términos de una fuerte identificación, puede percibirse ahora, desde una nueva distancia psicológica, como una retórica. La culpa, con sus infinitas variaciones de sentimientos de culpa y sus madejas culpabilizadoras, puede ser abordada como una de las retóricas fundamentales del monoteísmo; de hecho, la más evidente. Casi se podría afirmar que el monoteísmo se puede igualar a culpa. El peso de la culpa, acarreada por el cristianismo, proviene de su dominante hebrea y surge de la identificación religiosa con la tradición judía (la ansiedad de mantenerse dentro de las leyes de la religión): “Al principio fue la culpa”. Sabemos que en el paganismo griego la culpa no era tan importante. Me baso en Nilsson, quien hizo notar que la culpa era básicamente ajena al espíritu griego⁵. La culpa se reducía a asuntos de sectas, las sectas virginales Y puritanas, pitagóricas y órficas. La culpa era un asunto sectario -la ansiedad de mantener las reglas de la secta-. Pero nunca fue aceptada por los griegos en general, que rechazaban las ideas de culpa.

Con todas sus variaciones, la cultura occidental es una cultura inconscientemente culpabilizante e, inevitablemente, nuestra psicología tiene un aspecto fuertemente culpabilizador. En nuestras vidas, podemos detectar las complejidades de la culpa cuando actúa de manera autónoma. Todos conocemos personas de mucho éxito, refinadas y cultas, cuya conversación, cualquiera que sea el tema, siempre cae en el dominio de la culpa. Existen personas que se las arreglan para ver los acontecimientos de sus vidas únicamente a través del espectro de la culpa, personas que poseen una particular destreza para mantener la culpa en primer plano, ya sea en ellas mismas o en los demás, y para quienes la concepción de una vida que no esté profundamente impregnada de culpa es algo que sobrepasa todas sus posibilidades. La psicoterapia moderna está cargada de culpa, sobre todo en las proyecciones del paciente en lo parental. Una vida entera puede verse paralizada a causa de proyecciones de culpabilidad sobre acontecimientos aparentemente banales: es la paralización de una vida que gira sistemáticamente alrededor de la culpa.

Como psicoterapeuta, uno está acostumbrado a escuchar lo que frecuentemente son peculiares proyecciones de la culpa. Si se escucha con una cierta distancia estos estados autónomos de culpabilidad y sin dejarse atrapar por ellos, si se está lo suficientemente distanciado para evitar la formación de un juicio, lo que uno escucha es una retórica de lo absurdo. De modo que abordar la culpa en los términos de una retórica resulta de un inmenso valor, porque únicamente viendo la retórica de la culpa como un absurdo y una inflación, es que puede surgir cierta conciencia. Yo veo la culpa como una inflación colosal; por lo tanto, el hacerla consciente ya es, de por sí, una deflación de la culpa. También me doy cuenta de que esta proposición de tratar la culpa como una retórica no es nada fácil, ni siquiera para mí, que lo estoy proponiendo. Personalmente, la culpa me aburre tremendamente y me hace sentir su inutilidad psicológica. Si es la imagen la que realmente mueve la psique; es decir, si es la lectura de la imagen psíquica la que mueve, resulta que no logro concebir posibilidad alguna de leer esa imagen mientras uno se encuentre en estado de culpa porque, invariablemente, la imagen se distorsiona a causa de un sentimiento que no le pertenece.

Evidentemente, la ansiedad cultural llega a la psicoterapia exacerbada, durante milenios, por una culpa autónoma que satura el vivir del hombre occidental. El discurso monoteísta está invariablemente orientado por la culpa y es, por supuesto, culpabilizante y está en oposición psíquica a la indudable riqueza que son las imágenes arquetipales, consistentes. La culpa monoteísta carece de imagen, al igual que ese Dios único, origen de la culpa en nuestra cultura occidental. Para el analista que acepta la ansiedad cultural -el conflicto entre el monoteísmo y el politeísmo en la psique-, la respuesta es un doloroso aprendizaje de las diferentes retóricas -la retórica conceptual carente de imágenes del monoteísmo y la retórica imaginativa del politeísmo- y cargar con el conflicto entre ambas, para poder así reflexionar y valorizar su diferencia.

James Joyce fue un gran ejemplo de una vida marcada por el conflicto de un vivir en ansiedad cultural, cuya fricción, en su caso, generó una energía que se transformó en arte. El *Ulises*, ese *tour de force* de la literatura occidental, expresa lo que he estado tratando de transmitir sobre la ansiedad cultural; el héroe, el Ulises moderno, es, paradójicamente, un judío casado con una católica irlandesa. El catolicismo jesuita dominado por la culpa y los paganismos -mediterráneo y céltico irlandés del mismo autor- son las fuentes de las complejidades del libro. Es una gran obra que revela la fragmentación y la locura de la ansiedad cultural en el alma de un genio que fue capaz de transformarlas en sincretismo religioso. Refiriéndose a Bloom, W. B. Stanford escribió: “Originalmente un

judío, luego vagamente protestante y católico por turnos, Bloom, es ahora un humanista agnóstico”⁶.

Ulises solo puede ser comparado con otro *tour de force* del sincretismo religioso (en el mejor de los casos la ansiedad cultural se transforma en sincretismo religioso): la obra alquímica de Jung, donde su ansiedad cultural fue trabajada y vivenciada a través del material alquímico medieval. Para mí, la alquimia medieval es una expresión de ansiedad cultural, un sincretismo religioso contenido en la retórica alquímica. La ansiedad cultural de Jung, la confusión de las dos fuentes principales –la judeo-cristiana y la pagana mediterránea- fue trabajada en el alambique alquímico por un alma capaz de soportar esa confusión; un alma que, en los niveles más profundos, estaba asentada sobre un paganismo suizo, céltico, romano, germánico.

Lo que implica la ansiedad cultural de Jung se hace sentir cuando hace referencia a la frase de Paracelso que dice: “... escribo como un pagano aunque soy cristiano”^{*}, una observación que describe la ansiedad de muchos hombres a lo largo de la historia occidental. Según Jung, la posibilidad psíquica de ser más pagano que cristiano contiene un sentimiento de inferioridad. Es la posición de aquel que vive de y para el alma, un alma que no hace concesiones, como la de Joyce o la de Jung, que no entra en explicaciones ni conceptualizaciones. Supongo que el mismo Jung tuvo ese sentimiento de inferioridad al que hace alusión. Lo transmite en su deseo de no tener seguidores (“Yo no soy junguiano, yo soy Jung”), su constante eludir la crítica, su respeto ante los complejos de otros, su conexión con el otro tal como era. Jung nunca vivió en la inflación de querer ser el líder. La resistencia que manifestó ante la fundación del Instituto que lleva su nombre es bien sabida. La conocida noción de Paracelso de que cada persona tiene su propia estrella encuentra un eco en la principal preocupación de Jung: la individuación.

Joyce y Jung, quienes por demás se conocían, sufrieron y realizaron sus obras bajo la presión extrema de lo que me gusta llamar ansiedad cultural; ambos tuvieron también esa extraña savia vigorosa que proviene del misterioso ingrediente del antiguo celta europeo, y ambos le revelan al hombre moderno las principales complejidades de la ansiedad cultural que está viviendo.

Mientras Joyce y Jung son ejemplo de hombres que vivieron más del lado pagano del espectro de la ansiedad cultural, Sigmund Freud, por otra parte, es un ejemplo del

^{*} Recomiendo la lectura de la obra de Jung, *Paracelso como un fenómeno espiritual*, para lograr una comprensión de la doble ansiedad cultural vivida durante el siglo XVI: por un lado, el cisma del propio cristianismo y, por otro, el conflicto judeo-pagano, expresado por Paracelso a través del término ‘pagoyum’ uno de sus neologismos favoritos compuesto de ‘pagano’ y de la palabra hebrea ‘goyim’ (CW 13, 148).

hombre que vivió en el extremo monoteísta de ese espectro. Fue un hijo del Antiguo Testamento, del Pueblo Elegido, literalizaciones que conducen a las fantasías de pureza racial. También fue un hijo de las ciencias naturales y, por ende, vivía bajo el hechizo de la búsqueda de la verdad científica. Nos ha dejado la imagen de un fundador y líder de una escuela, con sus seguidores que tuvieron que aceptar los descubrimientos científicos psicológicos del líder como una verdad dogmática. En lugar de “cada persona con su propia estrella”⁷, impuso a sus seguidores la noción monoteísta de una estrella para todos. Esto, por sí solo, nos da una visión de la psicología monoteísta, de una psicología que rechaza aquello que no se adapta a su concepción monoteísta.

Sin embargo, a pesar de que ocupó ese extremo monoteísta del espectro, resulta impactante el hecho de que los elementos escogidos por Freud para expresar e ilustrar sus estudios psicológicos provengan del lado politeísta pagano de la psique: el complejo de Edipo, el niño polimorfo perverso sexual, Eros y Tánatos, etc. Al escoger un mito politeísta pagano como base para sus teorías, Freud reveló su propia ansiedad cultural y nos permite ver el conflicto entre el monoteísmo y el politeísmo en una mente predominantemente monoteísta. Su obra es asimismo producto de la ansiedad cultural y pone en evidencia el abismo histórico y cultural existente entre su posición monoteísta y las fuentes politeístas que estudiaba. Podemos apreciar el esfuerzo y el drama de esta incómoda situación: un hombre que, desde una posición de superioridad monoteísta, trata de estudiar inferioridades paganas. Uno no puede sino sentirse conmovido ante el esfuerzo que requirió semejante tarea.

No obstante, no hay duda de que Freud no estuvo ni remotamente consciente de la tormenta que se desencadenaba en la psique del hombre germano de su época. Da la impresión de que estaba ciego ante las fuerzas que se concentraban en el inconsciente de la gente entre la cual vivía. Quizás no era inmune a la fuerte fantasía de asimilación que vivió el judío en los países germanos. Una fantasía muy peculiar, por cuanto no tomaba en consideración el dilema entre estar asimilado y, sin embargo, seguir siendo el Pueblo Elegido. Me resulta imposible igualar asimilación social y sincretismo religioso. El sincretismo religioso se mueve internamente; es un producto de la ansiedad cultural y un motor histórico y psíquico. La asimilación en niveles étnicos y sociales siempre permanece como un problema político colectivo. Al compararlo con el nivel psíquico del sincretismo religioso, sentimos que el nivel social es de una gran superficialidad.

Al presentar estos tres hombres, tan representativos de este siglo, que realizaron su obra en medio del conflicto de la ansiedad cultural, he tratado de demostrar su

aspecto creativo. Ahora, observemos la otra cara de la medalla de la ansiedad cultural, cuando, proveniente de profundas raíces inconscientes, irrumpe en una devastadora locura colectiva de destructivas consecuencias. Consideremos la historia del pueblo judío en Alemania en los días del Nacional Socialismo y de la Segunda Guerra Mundial. Afortunadamente, en esta materia, somos herederos de las *Consideraciones sobre la historia actual*⁸ de Jung, ensayos que abren la puerta al estudio de la más extrema locura política y colectiva en la historia del hombre. Tratar un asunto como este se encuentra perfectamente dentro de la tradición junguiana. Es más, Jung no dejó un dogma con respecto a esos acontecimientos; al contrario, dijo que habría que reflexionar sobre ellos partiendo de ángulos muy diversos. Por lo tanto, creo que nunca estará fuera de lugar discutir sobre el Holocausto, en el contexto de los ensayos de Jung.

Debemos aprender una y otra vez del pasado inagotable, de sus complejidades, que jamás podrán ser reducidas, porque, si podemos aprender del pasado, tendremos entonces la oportunidad de enriquecer nuestra conciencia actual y, quizás, hasta nuestro futuro. Y cuando digo nosotros, me refiero a nosotros, los estudiosos de la psicología junguiana de hoy, sin la pretensión de creer que lo que hemos aprendido pueda impregnar al mundo, ni nada por el estilo. La diferencia entre la generación de Jung y la nuestra radica en que ellos creyeron que la psicología podría influenciar los acontecimientos colectivos y nosotros detectamos, en esa pretensión, una cierta inflación misionera. En todo caso, hemos aprendido de *Las consideraciones sobre la historia actual* de Jung y podemos aprender aún más de ellas. Por lo tanto, permítanme ofrecer mi lectura personal de tres de esos ensayos dentro del marco de la ansiedad cultural. En mi libro *Anselm Kiefer: La psicología después de la catástrofe*⁹ y partiendo de los ensayos de Jung, vuelvo a reflexionar sobre el nazismo y el Holocausto y amplío la visión que expongo en este ensayo.

El primer ensayo, “Wotan”, es una obra maestra sobre psicosis colectiva que nos demuestra cómo una arcaica figura mitológica del norte de Europa, se apoderó de la conciencia alemana. Tradicionalmente, en psicología junguiana, a este fenómeno se le ve como un estado de posesión. Pero, cuando se estudia una psicosis, se debe analizar los conflictos que la provocaron. Wotan es una figura elusiva, que solo aparece si el momento es propicio, para luego desvanecerse. Jung, apoyándose en la monografía de Martín Ninck sobre Wotan, nos refiere que:

... lo describe ... como el *berserker*, luchador frenético, el dios de la tormenta, el errante, el guerrero ... el dios de los muertos ... el señor del saber secreto, el mago ... [Ninck] supone una afinidad interna entre Wotan y Cronos y la derrota de este

ultimo podría ser un signo de que el arquetipo de Wotan fue alguna vez vencido, dividido y segmentado en los tiempos prehistóricos (al igual que Cronos) ... En todo caso el dios germánico representa una totalidad a un nivel muy primitivo, una condición psicológica en la cual la voluntad del hombre era casi idéntica a la voluntad del dios y estaba total mente a su merced”¹⁰.

Esta conexión entre Wotan y Cronos nos permite apreciar las fuerzas arcaicas que se desataron en el pueblo alemán. Como Cronos era el padre de los Titanes, se puede ubicar a esas fuerzas arcaicas en el reino mitológico de los Titanes y con ello profundizar en la figura de Wotan, el dios que desaparece durante milenios y reaparece cuando el momento es propicio, como un fenómeno cronológico. El ser de Wotan está en el tiempo de Cronos; de modo que podemos decir que esa psicosis colectiva específica es titánica. Jung dice que esas fuerzas arcaicas hicieron irrupción porque el cristianismo fue incapaz de contener el conflicto. No hubo ningún sincretismo religioso para contener Y retener entre sus redes las fuerzas de su irrupción.

En su discusión sobre Nietzsche, Jung nos transmite una imagen de ansiedad cultural al sugerir que la ostensible confusión de Nietzsche entre Cristo y Dionisos era, en realidad, Wotan, ese “atributo fundamental” arcaico y germánico, actuando en la psique. Nietzsche no era muy conocedor de la literatura alemana, lo cual implica que no pudiera adentrarse en la exploración de las fuentes psicológicas que estaban ahí mismo, en su propio patio, por así decirlo; por ello, el resultado fue que sus complejos germánicos se mezclaron con los estudios de filología clásica, con su implicación con Dionisos Y con esa irritante espina monoteísta llamada Cristo Redentor.

El tercer cuadro de ansiedad cultural aparece en una nota que Jung escribe sobre Wilhelm Hauer¹¹. Jung lo conoció y uno percibe que tenía sentimientos muy ambivalentes respecto a él: por una parte, Hauer era un estudioso del Kundalini Yoga y, por la otra, un nazi. Como fundador y líder del Movimiento de Fe Alemana, se obsesionó con la idea demente de crear una nueva religión alemana sin el ingrediente cristiano. Fue un rechazo novedoso y aun más loco de las posibilidades de un sincretismo religioso histórico: el rechazo del libro monoteísta proveniente del Oriente, como si ese libro, aquél que el mismo Lutero había llevado a su pueblo, se hubiera convertido en una imagen intolerable. Estaba proponiendo una religión alemana pura Y *virginal*, incontaminada por la influencia judeocristiana.

El ensayo de Jung sobre Wotan es el diagnóstico, impecablemente elaborado, de una psicosis colectiva, de la condición psicótica de los alemanes en la época del Nacio-

nal Socialismo.

En el segundo ensayo, “Después de la Catástrofe”, Una obra maestra para el estudio de la personalidad psicopática y de la psicopatía colectiva, ya no existe ni la más remota posibilidad de una imagen, solo ansiedad y culpa expresadas al nivel de la psicopatía. Ya no existe el dinamismo inconsciente de una figura arcaica apoderándose de la situación. Luego de haber leído varias veces “Después de la Catástrofe”, uno llega a la conclusión de que la culpa y la psicopatía están tan íntimamente vinculadas, que no se puede hablar de una sin la otra. Y yo llegaría a decir que psicopatía y culpa se igualan. Si aceptamos esta igualdad, se puede plantear que cada vez que aparece la culpa existe cuando menos un componente psicopático. De lo que Jung escribe en este ensayo, se recibe la impresión de que la única manera de lidiar con la psicopatía es a través de la culpa. Tal parece que, al confrontarnos con el psicópata, la culpa inevitablemente está presente. Proyectamos la culpa en el psicópata, y el psicópata proyecta la culpa en alguien o en algo más. La psicopatía está plagada de culpa. En primer lugar, Jung culpabiliza a los alemanes -a los psicópatas- de la catástrofe pero, luego, va más lejos y culpabiliza a Europa entera. También, nos introduce a una visión más amplia de la psicopatía: es un componente de la naturaleza humana; todos tenemos una parte de psicopatía en grados variables; está en cada persona y se puede manifestar colectivamente.

En este ensayo uno logra sentir la ansiedad cultural de Jung como en ningún otro de sus escritos¹². Uno lo percibe sobre todo cuando culpabiliza a los alemanes, como si la culpa fuera el lenguaje inevitable cuando el psicópata aparece en primer plano. En mi escrito sobre titanismo, intenté considerar la culpa como un componente de la psique que carece de imagen, que surge de una *lacunae*, donde la imagen no es posible. Y en esta oportunidad, estamos considerando la culpa como algo que es propio del Dios monoteísta y como algo, por supuesto, carente de imagen. Personalmente, veo al ensayo “Después de la Catástrofe” de Jung como una gran exploración de esa parte de la naturaleza humana, carente de imagen, y que yo asocio con el componente psicopático. Pero, uno siente que, al escribir su ensayo, Jung se encontraba en el punto extremo de su propia ansiedad cultural, pues no pudo contenerla ni trabajarla, sino expresarla como ira y culpa. Fue una desesperación que sólo pudo expresarse en términos de culpa. Se había constelizado la culpa. Jung nos está diciendo que una de las reacciones a la psicopatía es la ira. Él no culpabilizó a los alemanes de una manera manipuladora sino con toda la ira honesta y toda la rabia que se podía expresar por escrito, y nos anima a aceptar nuestra propia ira y rabia como una respuesta natural ante el comportamiento psicopático.

“Luchando con la Sombra”, el tercer ensayo, lleva un título cautivante. Si “Wotan” trata de la irrupción de una figura arcaica noreuropea Y “Después de la Catástrofe” trata del horror del psicópata; entonces, sólo podemos tratar de conectarnos psíquicamente con lo que trata el tercer ensayo: la lucha con la *sombra*. Sombra es aquello que no conocemos de nosotros mismos. Es, también, un título preciso, en particular para aquellos de nosotros que aprendemos psicología del estudio de la sombra que, hasta donde me alcanza la vista, es la única manera de desarrollar lo psíquico y de profundizar en los estudios de psicología. La lucha con la sombra nos permite salir de la visión restringida de Wotan como psicosis y de la catástrofe, como psicopatía. Entre estos dos extremos -la psicosis y la psicopatía- se extiende la posibilidad psíquica humana de luchar con la sombra o, al menos, de percatarse un poco de lo que llamamos sombra, lo que no conocemos de la naturaleza humana*.

Toda esa psicosis y toda esa psicopatía hicieron posible la Segunda Guerra Mundial con sus ochenta millones de bajas, entre ellas seis millones de judíos. Pero fue el exterminio de esos seis millones de judíos -lo que llaman el Holocausto- lo que hace de la Segunda Guerra Mundial algo bastante diferente. Y el Holocausto es central para el tema de la ansiedad cultural, porque sin la exterminación de seis millones de judíos, las otras muertes hubieran sido contabilizadas como en cualquier otra guerra, las guerras de siempre, de generales combatiendo contra generales. Además, *visto desde la perspectiva de la ansiedad cultural*, es precisamente del Holocausto de donde podemos aprender sobre la sombra. Sí, el Holocausto es muy pertinente para el tema de lo que escribo -la ansiedad cultural- porque fue el resultado de un conflicto religioso y étnico; y es pertinente también en la lucha con la sombra¹³, porque existió la loca fantasía de destruir totalmente una sombra, ante la imposibilidad de asimilarla. El Holocausto fue un conflicto con la sombra.

Otro elemento que considero básico para el estudio de este conflicto es el arquetipo de la pureza: lo virginal**. Lo virginal es un arquetipo cuya sombra se consteliza de la manera más intolerante. Y es posible establecer una afinidad entre el monoteísmo y la virginidad por cuanto ambos son exclusivos: no toleran ninguna otra forma de vida

* Nos conmueve profundamente la ansiedad cultural de Jung. Ponderando la maravilla que fue el Renacimiento, decía que, de no haber sido por el curita alemán, ese movimiento habría producido el más extraordinario renacer de la cultura antigua. Pero luego en ‘Wotan’ arguye que el protestantismo hubiera podido ser la correcta respuesta cristiana. Toda su ansiedad cultural reside en esta contradicción: su confusión entre protestantismo y catolicismo, además de su desvanecimiento en la Hauptbahnhof al viajar a Italia. Desfallecemos presa de ansiedades extremas (Kolb).

** Este trabajo *Ansiedad Cultural* fue tomado de una obra en preparación sobre Artemisa, el arquetipo de la virginidad y la pureza.

que no sea la suya. Ya señalamos, en el ensayo sobre titanismo, cómo el cristianismo redujo el politeísmo de las numerosas divinidades femeninas a lo virginal como única forma aceptable. Eurípides, el poeta de lo irracional, nos da una visión de las carnicerías en Tauris, de la búsqueda de víctimas para sacrificarlas ritualmente a Artemisa, presentándonos, de paso, una imagen que podría verse como el prototipo de una masacre: el ofrecimiento de sacrificios humanos a la diosa virgen de la pureza. De modo que, sin entrar en la historia de la diáspora judía en Alemania, un tema más allá de mi intención, creo que podré en lo que sigue presentar una visión del Holocausto en términos de virginidad y de manera no difícil de aceptar: el Holocausto como el horripilante resultado de dos pueblos llevados por la locura de la pureza virginal. Esta fantasía virginal de dos razas puras le da a la Segunda Guerra Mundial su peculiaridad psicológica y convierte la crueldad del Holocausto en un episodio único de la historia occidental.

Al aceptar el término junguiano de sombra como campo de exploración, la psicología de lo profundo debe incluir la crueldad, un subproducto de la cultura y la civilización, como elemento esencial de la sombra. Considero la crueldad como algo lo suficientemente accesible para mantenerse dentro de nuestra conciencia cotidiana: la crueldad es cultural y, en ello, yace la posibilidad de hacerse psíquica. Es como si la historia cambiara constantemente nuestra visión de este punto. Históricamente hablando, Jung, al igual que sus seguidores y sus colaboradores, trabajó sobre esta parte de la naturaleza humana en términos de maldad. Ellos la plantearon principalmente dentro de la tradición religiosa de las polaridades del bien y del mal, o como una parte de nuestra naturaleza con la que no podemos lidiar y, por ende, tenemos que rechazar.

Para resumir: con esas tres facetas de la naturaleza humana estamos tratando de diferenciar lo que pertenece a la parte más oscura de nuestra sombra. La agresividad es una actitud instintiva que aparece en los conflictos del hombre primitivo y pertenece al nivel primitivo de la psique y de nuestros complejos. (Podríamos tal vez emplear la palabra ‘agresión’ para algunas actitudes y comportamientos de los niños y enfermos mentales donde las expresiones animales de lo psíquico están más presentes). La crueldad es un producto del hombre civilizado y surge de su ansiedad cultural. Por supuesto, la agresividad y la crueldad pueden coincidir. Y, por último, en los estudios de religión y filosofía occidental, la maldad permanece dentro de las polaridades del bien y el mal y, este último, en psicología junguiana, es la parte de nuestra naturaleza que no podemos asimilar.

Para nuestra supervivencia personal, para la protección de nuestras almas, la

crueledad es un nivel sobre el que debemos concentrarnos. Es nuestra preocupación más inmediata, un aspecto demasiado evidente de nuestra vida cotidiana, del mundo y de nuestra práctica psicoterapéutica, en la que estamos acostumbrados a ver la crueledad disimulada en infinidad de formas, como en la configuración de diagnósticos Y tratamientos psiquiátricos. La crueledad es un elemento de nuestra constante ansiedad cultural. De alguna manera, todos somos crueles. Las torturas y asesinatos políticos están más cerca de nosotros de lo que desearíamos admitir. Estamos muy lejos de los tiempos socráticos cuando, a pesar de la crueledad, el interés era Eros. Jorge Luis Borges fue muy explícito al decir que se puede saber todo, hasta se puede ser un gran poeta, pero si no se conoce la crueledad no se sabe nada.

Este intento de diferenciación no soportaría mucha crítica, pero nuestro propósito es llegar hasta una parte de la psique desde la que quizás podríamos lidiar con este oscuro aspecto de la sombra en la naturaleza humana: la crueledad. Después de esta digresión, creo que podemos tener una mejor perspectiva para considerar el Holocausto como un conflicto de sombra, como una manifestación de la crueledad como subproducto de la ansiedad cultural y no según el enfoque tradicional: básicamente en términos de víctimas y victimarios. “Ser víctimas parece ser el destino de los judíos”, le dijo una judía moderna, Golda Meier, a un judío moderno, Henry Kissinger¹⁴, como si ese fuera el precio de la fantasía de ser el Pueblo Elegido. Su afirmación implica hasta un anhelo inconsciente. Existe una extraña psicología en esta aceptación de ser víctima, de ser movido por un destino que se precipita inconscientemente hacia la búsqueda del victimario. Es un destino que se mueve con extraordinaria fuerza y habilidad al encuentro de su realización. Si la meta de un destino es convertirse en víctima, toda la energía se dirigirá hacia eso. Si el propósito final es ser una víctima, uno puede entonces imaginar que eso es lo que realmente realiza ese destino. Tal sentido del destino hace que una vida se convierta en el vehículo de esa fuerza. Así es como yo deseo ver la historia de la diáspora judía en Alemania: el pueblo judío, impulsado por la fuerza de su destino -la pureza racial- a través de los siglos, propiciando y moviéndose hasta las consecuencias finales del Holocausto.

Haber sido elegido y ser la víctima es lo mismo; y haber sido elegido es un paradigma de la pureza. Dejemos que un escritor del siglo veinte, George Orwell, en su novela 1984, escrita en otro momento de gran ansiedad cultural, nos describa la actitud monoteísta que hace posible la locura de la pureza racial. Orwell nos transmite un cuadro imaginativo de sus orígenes, aunque su interés se centrara en la manera como

aparece la pureza en la concepción monoteísta más reciente: el actual monoteísmo de Estado:

Lo que se requería de un miembro del partido era semejante a lo que el antiguo hebreo sabía, sin saber mucho más, y era que todas las naciones a excepción de la suya veneraban a ‘falsos dioses’. Él no necesitaba saber que esos dioses se llamaban Baal, Osiris, Moloch, Ashtaroth: probablemente mientras menos sabía sobre ellos, mejor para su ortodoxia. Él conocía a Jehová y los mandamientos de Jehová: sabía, por lo tanto, que todos los dioses que tenían otros nombres eran dioses falsos¹⁵.

La sombra arrojada por esta locura de pureza racial, esta exclusividad, constelizó a su vez la locura alemana: la pureza racial haciendo posible el aparecer de otra pureza racial. Lo que la historia reveló en Alemania fue el asesinato de judíos ‘puros’ perpetrado por alemanes ‘puros’: los arios puros contra el pueblo elegido por Dios. Dos concepciones de vida dominadas por la virginidad cuya consecuencia fue la demencia. El impacto de dos psicologías virginales tuvo por efecto una destrucción masiva, una masacre. Víctimas y victimarios, victimarios y víctimas, bailando juntos una infernal danza de muerte. Es más, en esta aparición demente de la virginidad, yacía el elemento más destructivo; allí se centraba aparentemente toda destrucción, casi como si toda esa guerra terrible hubiese sido un simple pretexto para hacer posible el encuentro de la sombra de dos purezas raciales*.

Estamos acostumbrados a no ver locura en la concepción judía de su pureza religiosa y racial. Pero, desde los estudios de la psicología junguiana, necesariamente hay que verla como una locura. Hemos aprendido a ver según los términos de la ecuación junguiana: religión igual locura. Desde nuestra religiosidad, sentimos como la religión es una red que atrapa y contiene nuestra locura. Pero Jung también nos enseñó a ver la religión como el campo del inconsciente a estudiar. Hoy más que nunca se nos muestra la locura de la intolerancia entre las tres religiones monoteístas occidentales.

En este escrito, he sugerido una psicología del Holocausto que, a mi parecer, enriquece su estudio. Es una psicología bien arraigada en el legado de Jung sobre el inconsciente colectivo, los complejos históricos y la sombra. Yo prefiero considerar el Holocausto en términos de ansiedad cultural y de la constelación de dos sombras, ambas con su propia crueldad, antes que aceptarlo tal como ha sido visto en sus niveles de

* Si leemos los documentos de la guerra llegamos a la conclusión de que el Alto Mando nazi estaba más obsesionado por los judíos que por lo que sucedía en los frentes de guerra.

culpa o en términos de víctimas y victimarios.

E. R. Dodds, en *Los Griegos y lo Irracional*, dice, de manera muy convincente, que cuando el paganismo declinaba antes de que el cristianismo se impusiera como religión única de Occidente, la actitud dominante en el alma occidental era un “miedo a la libertad”¹⁶. Y así el miedo de muchos fue mitigado por la protección de un solo Dios. Pero, si en nuestros días encontramos un paralelismo con los “tiempos de ansiedad” de Dodds (tiempos que anuncian grandes cambios en el mundo), no podemos decir que el alma de hoy encuentre un gran refugio en el monoteísmo porque este monoteísmo es el que está provocando el miedo; el que no respeta el derecho a ser diferente; el que tiene la fantasía de hacer un mundo monoteísta.

En 1983, cuando escribí este ensayo, vivíamos en un mundo atrapado por el terror del choque entre los dos sistemas monoteístas predominantes: uno, el monoteísmo norteamericano, concebido a partir de esa misma mezcla de racismo y religión, los blancos anglosajones y protestantes (White Anglo-Saxon Protestants -los WASPS-), lectores de la Biblia (el libro oriental); el otro, la concepción monoteísta del Estado soviético. A pesar de la conciencia que pudieran tener de sus propias sombras, estos dos sistemas monolíticos parecían propensos a destruirse uno a otro. Ambos tenían ese peligroso ingrediente virginal de la pureza -en uno bíblica, en el otro ideológica- y su conflicto producía el miedo de aquellos días.

Hoy en día, la historia ha dejado atrás esas tensiones. Pero, desde el fin de la llamada ‘guerra fría’, estamos presenciando el desarrollo de un nuevo monoteísmo, que se expresa en utopías como la globalización económica, que tiende a minusvalorar la variedad y el colorido de la colectividad humana. Un monoteísmo, tan asociado con el titanismo, que parece que estuvieran dándose la mano. Tenemos que ver esta confusión entre monoteísmo y titanismo, ya que lo que las religiones pudieran proveer en términos de acceso al mundo interior del hombre esta reemplazado por la utopía futurista a la que hicimos alusión en nuestras consideraciones sobre titanismo.

Al escribir esto, quisiera hacer hincapié sobre lo mucho que he tomado en consideración mis propios complejos históricos inmediatos*. Soy un hombre del Caribe, un producto histórico del sector caribeño, de lo que se suele llamar el barroco latinoamericano. Es una mezcla de cristianismo en su versión española -y esto ya es un cierto equilibrio entre el monoteísmo trinitario y las antiguas imágenes arraigadas en el

* En la mayoría de los trabajos de psicología los analistas junguianos no suelen reconocer los complejos históricos que están detrás de sus trabajos.

Mediterráneo- con un fuerte componente celta complementándolo, lo cual, ya en sí, es un sincretismo religioso que produce su propia ansiedad y su propio dinamismo. Pero este sincretismo religioso hizo posible un sincretismo aun más amplio, que incluyó nuevas etnias: la fusión con lo americano autóctono, sin olvidar las religiones que los africanos traían en sus almas. En este breve resumen del sincretismo religioso llamado el *barroco latinoamericano*, no quiero omitir la crueldad de nuestra historia -la piratería, las constantes tiranías-. Somos un pueblo que tiene que invertir gran energía para equilibrar su ansiedad cultural: los extremos dentro de los cuales se mueve, entre poetas y tiranos, las torturas y la sombra: la crueldad. Pero, con todo, este sincretismo ha traído consigo una amalgama, lo que llamamos *barroco latinoamericano*, una experiencia histórica que situó en contraste con la ilusión de asimilación del judío en la Alemania pre-nazi. La nuestra es una ansiedad cultural que ocupa un espacio más amplio en el espectro que se extiende entre monoteísmo y politeísmo. Es más, evidentemente, se inclina hacia el extremo politeísta y exhibe esa inferioridad al ser vista en relación con el extremo monoteísta. A partir de estas complejidades he escrito esto y, desde ellas, siento miedo del monoteísmo y lo veo más como una desmesura titánica que como algo que incitaría a las imágenes del alma, las imágenes que nutren el sentido de la propia vida.

La ansiedad cultural es mi manera de reflexionar sobre el conflicto histórico entre el monoteísmo y los numerosos paganismos del mundo occidental heredados por la psique occidental. La ansiedad cultural puede ser vista de muchas otras maneras, y supongo que cada individuo tiene su propia manera de aceptar y reflexionar esta ansiedad. No resulta difícil pensar que el concepto de *mismidad* (el sí mismo) de Jung fue su manera de contener el Uno y los muchos. Pero, como alguien que ha aprendido de las enseñanzas de Jung, yo diría, al respecto, que seguir las huellas de la propia individuación es lo que realmente vale. Personalmente, siento que en el mundo en que vivimos, la tolerancia, como entendimiento y convivencia, es básica. Sin embargo, también estoy consciente de que dentro de mí existen elementos proclives a la tolerancia y elementos que pertenecen a la intolerancia, y que tengo que sufrir la ansiedad engendrada por estos dos opuestos y experimentar el reto de tratar de tolerar en mí lo que, de por sí, es intolerable.

Notas y referencias bibliográficas:

- 1 Para la psicología de los mitos de creación ver Marie L. von Franz. 1972. *Patterns of Creativity Mirrored in Creation Myths*. Zürich: Spring publications.
- 2 Una importante contribución a la materia de este trabajo nos es ofrecida por Rivkah Scharf Kluger (1974), en *Psyche and Bible*. Zürich: Spring Publications, parte I, pag. 3, donde afirma que “ ... debemos también considerar seriamente la idea de pueblo elegido, pues pertenece a la cepa principal de las experiencias religiosas fundamentales del Viejo Testamento. El peligro de esta idea, su ‘sombra’ por así decirlo, es la *hubris*, el peligro de que el *ego* colectivo, conducido por individuos que se identifican con él, puede tomar posesión, como una inflación, de ese contenido que se origina en el *self* y abrumar a la personalidad”.
- 3 E. R. Dodds. 1965. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press. (Hay traducción española: 1975. *Paganos Y Cristianos en una Época de Angustia*. Madrid: Ediciones Cristiandad).
- 4 James Hillman. 1977. *Re- Visioning Psychology*. New York: Harper Colophon Books, p. 226.
- 5 Martin P. Nilsson. 1949. *A History of Greek Religion*. Trad. F. I. Fielden. Oxford: Clarendon Press, p. 217. (Hay traducción española: 1961. *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba.)
- 6 W. B. Stanford. 1968. *The Ulysses Theme (Ulises como motivo)*. Oxford: Blackwell, p. 213.
- 7 Jung, C.G. 1964 . *Civilization in Transition*. En: Sir Herbert Read, M. Fordhan, G. Adler and M. McGuire (eds.). 1953- . *The Collected Works*. Trad. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press. London: Routledge and Kegan Paul. Vol. 10, parte III. Este volumen será referido de aquí en adelante como CW 10.
- 8 C.G. Jung. 1968. *Consideraciones sobre la Historia Actual*. Madrid: Ed. Guadarrama.
- 9 Rafael López-Pedraza. 1998. *Anselm Kiefer: La psicología de después de la catástrofe*. Caracas: Festina Lente.
- 10 CW 10, 393-394.
- 11 CW 10, 397, n. 15.
- 12 CW 10, 387, 16 n.
- 13 CW 10, 444 y sgtes.
- 14 En Time Magazine, febrero 1982.
- 15 George Orwell. (1981).1984. Londres: Harmondsworth, p. 246.
- 16 E. R. Dodds. 1980. *Los Griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial. Cap. VIII: “El miedo a la libertad”.