

El error trascendente.

La cultura en el laberinto existencial del ser humano

Gil-Manuel Hernández i Martí

Gil-Manuel Hernández i Martí es profesor del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universitat de València.

LOS ENFOQUES DE JUNG Y FREUD

A raíz de la lectura de *La función trascendente* de Carl Gustav Jung, escrito en 1916, y de *El malestar en la cultura* de Sigmund Freud, escrito en 1929, se nos plantean dos importantes cuestiones que de alguna manera han marcado trayectorias diferentes de la psicología moderna. Por un lado un joven Jung, discípulo aventajado de Freud, formula la cuestión de lo que él denomina la «función trascendente», que no es otra cosa que la manera de hacer consciente aquello que está en el inconsciente, mediante un trabajo procesual, de asimilación y de autoconocimiento, que es casi tanto como una labor de iniciación y transformación personal, traducción psicológica de la vieja metáfora alquímica medieval, tan cercana al espíritu del gnosticismo al que Jung estaba tan cercano, por otra parte.

Jung insiste en que la clave es el paso orgánico y altamente saludable de la actitud inconsciente a la consciente, sin perjuicio de lo inconsciente, paso que requiere de una «transferencia», en parte mediante el cultivo de la imaginación activa, que ha de posibilitar y estimular el terapeuta, aun con los riesgos que ello entraña de una posible dependencia futura del paciente de su terapeuta. La función trascendente (que no es intelectual sino psíquica) se articula mediante la creación de símbolos y la comprensión de sus significados (comprensión del sentido), situación en la que los arquetipos impresos en lo inconsciente (a modo de órganos psíquicos vehiculados por la cultura, según Jung) proporcionan la clave interpretativa para el diálogo interno, y tienen como finalidad facilitar una nueva relación del yo con el inconsciente que posibilite una progresivo redescubrimiento del *Self* o individuación del sujeto. En suma, en Jung hallamos la referencia a una realidad más trascendente y compleja que desborda (e incluso conforma) la realidad material y sensorial más inmediata.

Por otra parte, un viejo Freud, maestro ya muy distanciado de Jung, elabora en *El malestar en la cultura* una interpretación totalmente diferente de la anteriormente reseñada, pues se ubica, en su propio *leit motiv*, en la negación del «sentimiento oceánico» que el escritor Romain Rolland evocara en su admirador Freud. Este mismo comienza su ensayo refiriéndose a dicho sentimiento y admitiendo que jamás lo ha experimentado, y tras excusarse en que «no es cómodo elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia», emprende un trabajo fundamentalmente cientifista, mecanicista y intelectualista orientado a desmontar cualquier veleidad de trascendencia. Este enfoque confiere a la obra de Freud un tono desencantado, desnudo y un tanto pesimista (realista quizás para algunos), prefiriendo llevarlo todo al terreno fenoménico de la cultura. Para Freud, que constata un extendido y persistente malestar profundo en los individuos de la sociedad moderna, el supuesto sentimiento oceánico no sería más que la manifestación (con un matiz casi pato-

Henri Matisse, ilustración de «Pasiphaé» (1944) utilizada, a su vez, por John Pawson en su obra «Minimum» (1996)

lógico) de la separación traumática que acompaña al nacimiento del sujeto tras su fusión prenatal con la madre, de modo que, en última instancia, el deseo de «Unidad» no sería más que una manifestación, todo lo sublimada y sofisticada que se quiera, de un trauma infantil que la cultura intentará remediar sin conseguirlo satisfactoriamente. Para Freud, la abrupta separación infantil y el proceso de crecimiento son inseparables del sufrimiento humano, bien por impacto de la naturaleza, de las limitaciones del propio cuerpo físico o de las exigencias de las relaciones sociales, que por otra parte son inherentes al propio animal social que es el hombre. Pues bien, según Freud, para aliviar dicho sufrimiento aparecería la cultura, pero lamentablemente dicho alivio no sería gratuito, sino que comportaría el pago de un alto precio: la civilización como doblemente represora tanto de las exigencias instintivas de la libido (Eros) como de la agresividad (Tanatos), que se condensarían en un SuperYo, configurado como un hábil policía interno capaz de instrumentalizar la conciencia de culpa. En este sentido, la cultura –y las propias religiones como derivados suyos– actuaría como una especie de sucedáneo de la felicidad o remedo de la añorada Unidad, cuando en realidad no haría más que comportarse como el perro del hortelano, o como un callejón sin salida, pues en último término aliviaría el sufrimiento pero a costa de crear más. Al final de su ensayo, Freud cifra sus motivos de esperanza en una especie de ética que confíe más en la potenciación de las fuerzas de Eros que las de un Tánatos agigantado por el desarrollo de las fuerzas de la modernidad, pero sin que el desenlace del conflicto esté en modo alguno asegurado.

Obsérvese, pues, cómo ante el laberinto existencial que es la vida humana consciente, en el joven Jung la cultura aparece como una herramienta indirecta de acceso a unas vías de crecimiento personal, de autoconocimiento y de trascendencia del propio ego. Por el contrario, en el viejo Freud la cultura es una suerte de mecanismo que si bien promete alivio contra el sufrimiento existencial del individuo, también lo acaba generando por otros lados. Para Jung, pues, la cultura es un campo abierto de posibilidades y potencialidades, mientras que para Freud es un campo tramposo y casi cerrado de contradicciones que acaban atrapando al sujeto en una angustiada maraña. Por ello, seguidamente, hemos creído oportuno realizar algún acercamiento al propio concepto de cultura, al menos como se entiende desde las ciencias sociales, para ver si así podemos obtener alguna luz para emprender una reflexión propia a partir de lo visto en los referidos textos de Jung y Freud.

LA EXPERIENCIA HUMANA Y LA CULTURA

Desde la antropología y la sociología existe hoy en día cierto consenso en definir esencialmente la cultura como la producción simbólica de significados existencialmente significativos (ver Geertz, 1987; Tomlinson, 2001). Ello implica que la cultura define una condición ontológica común a los seres humanos, pues todos ellos son capaces de producir cultura, es decir, de producir complejos simbólicos que contienen significados diversos y más o menos codificados que deberán ser decodificados en función del acceso a cada sistema cultural específico. Además, dichos sistemas simbólicos son existencialmente significativos, pues determinan las diversas áreas de nuestra existencia humana. Dicho de otro modo, la cultura se puede escribir en singular, atendiendo a su nivel ontológico (todos los seres humanos en tanto seres sociales somos seres culturales), como en plural,

atendiendo a su nivel fenomenológico, es decir, que la capacidad cultural universal se traduce en cada ámbito en culturas específicas, en sistemas de códigos concretos que solo pueden ser descifrados si el sujeto los conoce, bien porque haya sido socializado en ellos (enculturación) o bien porque haya accedido a ellos con posterioridad (aculturación). Ciertamente es que la cultura también se manifiesta en tecnologías capaces de transformar el entorno material y de generar aquello que la modernidad ensalza como «progreso», pero en última instancia las producciones tecnológicas de la cultura están imbuidas del propio significado simbólico que hemos atribuido a la cultura como elemento esencial.

Pero es que, además, el propio concepto de cultura ha experimentado una importante evolución histórica. Desde el punto de vista occidental, hasta el siglo XVIII predominó una forma de entender la cultura elitista, jerárquica y etnocéntrica, pues los que definían qué era y qué no era cultura eran los que tenían el poder para hacerlo, de modo que la definición de cultura era una especie de ideología de la excelencia que actuaba como estrategia de distinción social, esto es, como un mecanismo para legitimar simbólicamente la dominación social (Ariño, 1997). Fuera quedaban, por ejemplo, las culturas populares, la cultura de las mujeres o las culturas no occidentales, y sólo la alta cultura occidental y masculina era la «auténtica» cultura. El tránsito definitivo a la modernidad trajo consigo la revolución antropológica, con un nuevo concepto de cultura que afirmaba la dignidad equivalente de todas las culturas, lo que comportaba su democratización y consideración en pie de igualdad. Ya en el siglo XX, se incorporó el concepto sociológico de cultura, que añadía al antropológico la constatación del carácter históricamente cambiante y construido de la cultura (de las culturas) y su relación constante con las asimetrías y desigualdades de la estructura social.

Asimismo, y en un contexto de globalización acelerada donde las culturas se transnacionalizan y desterritorializan cada vez más, creando hibridaciones de todo tipo y reafirmando su carácter fluido y móvil (Tomlinson, 2001), se replantea la relación entre la naturaleza y la cultura. En este sentido, el filósofo Rüdiger Safranski (2004) sostiene que la cultura es una especie de «segunda naturaleza» humana. Para Safranski, el hombre como animal es un producto fabricado a medias, no completamente acabado, con una insuficiente dotación instintiva y graves defectos naturales por lo que se refiere a aptitudes físicas de supervivencia en comparación con el resto del reino animal. Sin embargo, y aunque parecería que la naturaleza lo ha dejado en la estacada, son las mismas carencias naturales del hombre las que le habrían proporcionado la libertad para hacerse él mismo cargo de su evolución para sobrevivir. Como señala el ensayista: «por naturaleza, el hombre está abocado a lo artificial, o sea, a la cultura y la civilización. Así pues, el animal no fijado engendra la “segunda naturaleza” cultural por cuanto configura su naturaleza mediante la cultura» (Safranski, 2004:9). En su primera naturaleza el hombre es un ser acuñado por la angustia, y desbordado por ella la fantasía acaba desarrollándose más que el instinto y el hombre «inventa» el conocimiento. Por ello Safranski defiende que la cultura como segunda naturaleza es una especie de pararrayos o protector contra el miedo, los riesgos y los peligros que nos proporciona la naturaleza primigenia. Sin embargo, la paradoja de las sociedades modernas y globalizadas, como reconocen tantos sociólogos actuales, es que esta segunda naturaleza cultural también acaba generando miedos y ries-

gos artificiales que ponen no solo en peligro la cultura como segunda naturaleza sino la primera naturaleza que nos acoge como especie (Beck, 1986; Lovelock, 2007).

En la misma línea está la postura defendida por el teólogo Marià Corbí (2007), quien sostiene que la cultura es un invento biológico, o lo que sería más preciso, una dotación biológica de supervivencia. Para Corbí, la cultura es la manera específicamente humana de adaptación al medio, por lo que posee una función biológica. Es la forma que tiene la vida humana para acelerar su adaptación a un medio en principio hostil. Ello determina dos niveles de existencia. En primer lugar la de los animales, encarcelados en una interpretación dual de la realidad: por un lado el sujeto de necesidades y por otro el mundo correlato a ese cuadro de necesidades. Están encarcelados en esa lectura necesaria que la vida hace de la realidad, cada especie tiene su cárcel específica y para todos el cerrojo es genético. Por contra, en nuestra especie, argumenta Corbí, la vida encontró una solución más hábil y rápida, consistente en sustituir la estructura binaria de la relación con la realidad por una estructura ternaria: sujeto de necesidades/lengua o cultura/mundo correlato a las necesidades.

Como consecuencia de esta estructura ternaria se produce una doble experiencia de la realidad: una configurada en función de nuestras necesidades (biológica), como sucede con los demás animales; y otra que no está en función de nuestras necesidades (cultural), no relativa a ellas. De modo que por ese segundo acceso a la realidad, ésta se nos presenta como independiente de toda relación con nosotros, estando ahí autónomamente como absoluta. Ello significa que la experiencia relativa de la realidad tiene un valor de supervivencia pero que la experiencia absoluta de la realidad tiene valor por sí misma. A partir de esa experiencia absoluta de la realidad, que es la de la experiencia de nuestro mundo y la de la cultura, es posible adentrarse en un vasto territorio en el que se hace posible la ciencia, el arte, la filosofía y la espiritualidad (es decir, la trascendencia). Como concreta Corbí, nuestra última naturaleza distintiva es no tener fijada nuestra naturaleza, por lo que poseemos una naturaleza no-naturaleza (la cultura) que nos permite una doble experiencia de la realidad, que es nuestra cualidad específica y trascendente como seres vivientes.

EL LABERINTO DE LA EXISTENCIA

A partir de lo señalado hay tres elementos que merece la pena retener porque a través de su articulación es probable desarrollar algún tipo de reflexión más profunda. Esos tres elementos, que de alguna manera están flotando en la propia idea de cultura y en los textos de Freud y Jung, son el problema del sufrimiento humano, la cuestión del sentimiento oceánico y la interesante idea de la cultura como un «error de diseño» inscrito en la naturaleza humana.

Para abordar entrelazadamente estos tres factores habría que tratar, en primer lugar, el problema del sufrimiento humano, y remontarse, como señala Erich Fromm (2002), al esquema básico de la visión de Buda sobre la realidad humana, plasmado en la articulación lógica de las cuatro nobles verdades: la primera de ellas supone la constatación irrefutable del sufrimiento humano (detección y aceptación del problema); la segunda apunta al establecimiento de la causa del sufrimiento (causas del problema); la tercera afirma que es posible hacer cesar el sufrimiento (solución del problema); y la cuarta describe el camino hacia la cesación del sufrimiento (método o camino para solucionar el problema).

Como Fromm ha indicado con una enorme penetración, el esquema básico budista es el mismo que después intentó aplicar tanto el psicoanálisis de Freud como el socialismo humanista de Marx. Pero mientras Buda señala un camino básicamente espiritual (aunque conectado con el mundo material), Freud y Marx actúan desde el materialismo. Sin embargo, la liberación de la alienación en Marx, que éste considera posible y plena, en Freud queda, como podemos constatar en *El malestar en la cultura*, seriamente limitada por el peso de su propio escepticismo y pesimismo. En ese sentido, y pese a las diferencias entre ellos, Jung se halla mucho más cerca del optimismo de Marx y por supuesto plenamente acorde con el camino indicado por Buda.

Aplicando al psicoanálisis el esquema de las cuatro nobles verdades, como hace Fromm, advertimos las diferencias entre Freud y Jung: el primer paso es constatar el sufrimiento psíquico, el segundo saber las causas del malestar o del sufrimiento psíquico, con la ayuda del terapeuta; el tercero, también con su ayuda, mostrar al paciente que existe una solución de su sufrimiento, siempre que se eliminen las causas que lo generan; y cuarto, buscar el método y los pasos para eliminar el sufrimiento. Pues bien, Fromm señala que Freud se habría quedado en la fase de alivio de la represión de ciertos sucesos esenciales de la infancia sin que ni él ni el psicoanálisis tradicional confiaran demasiado en el cuarto paso, que para Fromm, y también para Jung, pasa por una modificación más profunda del carácter y de las condiciones de vida del sujeto sufriente, lo que en resumidas cuentas equivale a una autotransformación o individuación del individuo. A mi juicio, la clave está en que en el planteamiento de Freud no existe un elemento esencial que actúe como puerta abierta hacia la liberación. En Marx –a quien Fromm (2003) llama «místico ateo»– existe por la vía social y política, y aun por la vía personal (la consecución de un «hombre nuevo», que nada tenía que ver con el posterior autómatas militarizado del socialismo real). En Jung existe gracias a la función trascendente que posibilita una cierta liberación individual, si bien independiente del proceso de individuación como proceso activo dirigido al equilibrio de los contrarios en la vida personal, ajeno a los excesos materiales o espirituales.

En segundo lugar, y tras constatar las diferencias entre Freud y Jung por lo que se refiere al problema del sufrimiento humano, debe abordarse la cuestión del sentimiento oceánico, que actúa como divisoria básica ante la constatación del sufrimiento. Así, mientras para Freud tal sentimiento es una especie de epifenómeno, para Jung es un fenómeno absolutamente central. De hecho, resulta cuanto menos sorprendente la obstinación de Freud en librarse de ese problema –que parece que en el fondo le atormentaba– por la vía del cientifismo (que no es más que una teología y una teodicea secular de la idea moderna de ciencia, aunque ello suene a paradoja). De hecho, el sentimiento oceánico no sólo no parece ser un epifenómeno sino que ha rebrotado con fuerza en la contemporaneidad, como lo demuestra el hecho de que diversos autores, de diversas procedencias y disciplinas, lo aborden como algo digno de ser tenido en cuenta: así, y por citar sólo algunos ejemplos, Frédéric Lenoir (2005) se refiere a él como un «reencantamiento del mundo»; Abraham Maslow (2007) se acerca a él cuando habla de las «experiencias cumbre», Deepak Chopra (2008) lo equipara a la «consciencia cósmica», Michel Hulin (2007) lo plasma como un conjunto de experiencias de «mística salvaje», Mihaly Csikszentmihalyi (2007)

lo bautiza como «experiencias de flujo», e incluso un ateo convencido como André Comte-Sponville (2006) lo considera como la expresión de una «inmanensidad» que se traduciría en lo que él denomina como una «espiritualidad sin Dios», tan cerca al concepto de «espiritualidad laica» de Corbí (2007), que en el fondo conecta con algo que Jung señala a menudo, como es el *anima mundi* de la cosmovisión medieval occidental. Obsérvese que en los planteamientos de estos autores, como en el de los místicos, no se habla tanto de creencias en doctrinas, en dogmas y en jerarquías religiosas, como de la constatación de unas experiencias propias, de modo que al hablar del tema de la «fe», el «tener fe» de las religiones dominantes se convierte en el «dar fe», por la experiencia, configurándose así toda una fenomenología de la espiritualidad. No debe sorprender, por tanto, que el cierre de Freud ante las potencialidades del sentimiento oceánico se articule a través de un refugio en la «tramposa» cultura como manera de huir de un tema inquietante, capaz de hacer temblar los cimientos de su propia obra.

Sin embargo, el tercer elemento al que queremos hacer mención tiene un interesante huella en *El malestar en la cultura* de Freud. Nos referimos a la idea de «error de diseño» o trampa inscrita en la cultura, que resuena plenamente en Safranski (2004) cuando nos dice que el hombre es un «animal no fijado» o acabado a medias, que debe completarse con la cultura. El «error de diseño» se aprecia en Freud cuando nos dibuja la cultura como la solución y el problema al mismo tiempo, como una especie de salvador tramposo o bombero pirómano que se ocupa del problema del sufrimiento humano. Lo expresa con claridad meridiana cuando declara que «gran parte de la culpa por nuestra miseria la tiene lo que se llama nuestra cultura; seríamos mucho más felices si la resignáramos y volviéramos a encontrarnos en condiciones primitivas. Digo que es asombrosa porque, como quiera que se defina el concepto de cultura, es indudable que todo aquello con lo cual intentamos protegernos de la amenaza que acecha desde las fuentes del sufrimiento pertenece, justamente, a esa misma cultura», para seguidamente atestiguar las represiones, los sentimientos de culpa y la infelicidad que produce la misma cultura. Así, mientras en Safranski la cultura actúa como corrector del «error de diseño», en Freud constituye el error mismo, inherente a la propia vida humana, una suerte de pecado original irredimible, solo parcialmente aliviado. Por el contrario, para las corrientes místicas, de las que bebe y participa Jung, el pecado original, el «error de diseño» original de la especie humana, es más bien un reto o un juego que plantea un enorme campo de potencialidades liberadoras y trascendentes. En Freud, pues, el error original de diseño nos introduce en un laberinto existencial sin aparente salida, mientras la función trascendente enunciada por Jung se perfila como el dispositivo básico para emprender el apasionante juego de intentar salir del laberinto (que actuaría como una suerte de *Matrix* o realidad aparente), para acceder a una realidad más profunda y absoluta, esencialmente liberadora. Al fin y al cabo, la diferencia vislumbrada entre Jung y Freud es, esencialmente, una diferencia epistemológica, de concepción básica de la realidad.

DEL ERROR DE DISEÑO A LA SALIDA DEL LABERINTO

A partir de lo indicado estamos en condiciones de avanzar una reflexión que tiene mucho más de tentativa especulativa que de otra cosa, y que parte del factor esencial del error de diseño en el centro de la cultura. La cuestión es que debemos admitir como

premisa que la cultura es la segunda naturaleza que confiere especificidad y distintividad a la especie humana. Es a través de la cultura –de las culturas– que los seres humanos podemos cultivar –eso es lo que significa literalmente la cultura– nuestras potencialidades como seres autoconscientes (*homo sapiens sapiens*, o seres que saben que saben). La cultura, por tanto, es una potencia canalizadora, traductora o conversora de la consciencia humana, capaz de hacer que construyamos y percibamos la realidad como seres individuales y sociales (realidad autocreada o autorecreada). O dicho de otro modo más conectado con el lenguaje de la física cuántica, a través de la cultura podemos hacer que la consciencia pueda hacer colapsar como nuestra realidad el magma de energía-materia existente en el cosmos.

Sin embargo, nuestro equipamiento natural como seres culturales (la facultad de traducir la consciencia a través de la cultura) contiene un defecto de diseño, aunque distinto al que formulaba Freud, que apuntaba a nuestro desvalimiento primigenio para crear una cultura tramposa, y también al que formula Safranski, es decir, al hombre como ser a medio acabar que ha de terminar la cultura. Dicho defecto de diseño o «pecado original» se esconde en el centro mismo de la cultura. Se oculta, paradójicamente, en su enorme potencia como configuradora de la realidad, hasta el punto de que es a través de la cultura –que es lo que nos hace definitivamente humanos– como podemos llegar a creer que la realidad es lo que la cultura dice que es, y esto serviría tanto para la definición del mundo material como del mundo sobrenatural (la idea de Dios). En este sentido, la cultura actúa doblemente, por un lado como una brújula que nos orienta en la vida, y por otro como una fuerza constructora de la realidad de la vida, como una especie de complejo juego en el que la cultura, como bien señala Ariño (1997), es información plasmada tanto en el conjunto de reglas que organizan las relaciones sociales y la misma configuración de la realidad social, como en los recursos específicamente culturales (el mundo del arte, por ejemplo) o incluso en los aspectos latentes de la cultura que están impregnando todo el mundo social (nuestra capacidad para producir e interpretar significados a través de sistemas simbólicos).

El defecto de diseño implica, pues, que debido a la enorme potencia de la cultura para definir nuestra realidad podemos llegar a creer que la realidad culturalmente definida es la auténtica y última realidad. En última instancia, esta sería la verdadera fuente del sufrimiento humano, pues es el apego del ego a esta realidad cultural (creída y creada) lo que acaba provocando fuentes de malestar e insatisfacción, como bien se ha encargado de señalar el budismo, especialmente en su vertiente más agnóstica, bastante alejada de un sistema dogmático de rituales y creencias sobrenaturales (Bachelor, 2008).

El problema es que aunque la realidad relativa es ilusoria, esto es, cultural, sus efectos son bien reales para nosotros. Como señaló el sociólogo William Isaac Thomas en su famoso principio, «si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias». A partir de ahí el ser humano ha podido dedicarse a la depredación, a la competición ecocida, al intelectualismo cientifista, a la visión dualista del mundo, a las religiones doctrinarias o a la creación de un mundo desigual, injusto, violento y estúpido como el que progresa a marchas forzadas con los ritmos vertiginosos de la modernidad y la globalización. El resultado ha sido el incremento del sufrimiento

y una sensación muy semejante a la que produce la lectura de *El malestar en la cultura*: esto es, que la cultura es tanto la solución como el problema. Mediante este comportamiento cultural de la conciencia solo *Matrix* es el mundo real, hasta el punto de que no hay ninguna conciencia de que «eso» sea *Matrix*, puesto que nadie cuestiona que ese es el «único» mundo existente. Por esa razón, tanto desde el cientifismo y sus respectivas manifestaciones como desde la religión doctrinaria y sus respectivas teologías, los cuestionamientos emanados desde lecturas alternativas de la realidad, igualmente hijos de nuestra potencia cultural, capaces de poner en evidencia la existencia de *Matrix*, han sido sistemática e históricamente laminados, ocultados o reprimidos, dado que sus represores defienden las visiones dominantes, religiosas o laicas, de la realidad relativa.

Sorprende constatar al respecto, cómo contemporáneamente se reproduce la dialéctica entre las posturas de Freud y Jung ante la trascendencia espiritual del ser humano. Recientemente dos autores han defendido tesis encontradas sobre el tema, que evidencian la dialéctica mencionada. De una parte Matthew Alper, en su obra *Dios está en el cerebro* (2008), señala que la espiritualidad humana es en realidad una manifestación de impulsos heredados genéticamente que se originan en las conexiones neuronales del cerebro, una manifestación que en última instancia actúa como mecanismo de adaptación que habría facilitado la capacidad de supervivencia de la especie humana frente a determinadas presiones medioambientales. Por contra, Steve Taylor, en *La Caída* (2008), defiende la tesis de que hasta hace 6.000 años más o menos los seres humanos vivían en un estado existencial de «perfección» natural, caracterizado por una espiritualidad en comunión con la naturaleza y un modo de vida armónico ajeno al patriarcado, las desigualdades sociales, la guerra y la destrucción de la naturaleza. Sin embargo, argumenta el autor, existen evidencias científicas de que probablemente un desastre medioambiental (un devastador proceso de desertización) habría generado una progresiva psicosis colectiva responsable del error o «caída» en el que habrían estado inmersas las sociedades humanas desde entonces, con excepción de algunos «pueblos primitivos», situación pervertida que a grandes rasgos se correspondería con el cuadro de decadencia y angustia descrito en *El malestar en la cultura* e incluso con las tesis pesimistas del darwinismo social. Sin embargo, argumenta Taylor, la propia aceleración de la degeneración humana potenciada por las fuerzas de la modernidad habría generado los suficientes riesgos y síntomas de malestar como para propiciar, paradójicamente, en las últimas décadas, un lento regreso, más consciente y maduro, a la naturaleza intrínsecamente positiva, natural y espiritual del ser humano. De este modo, el error histórico de la «caída» en realidad habría potenciado su propia superación y la mejora última de la condición existencial humana en lo que constituiría su proceso evolutivo integral.

En todo caso, es la existencia minoritaria de tales cuestionamientos de las ideas dominantes de la religión cientifista y de la religión convencional, lo que nos pone en la pista del último y más crucial defecto de diseño a considerar, y que nos ha sorprendido ver en cierta forma evocado en el texto de Taylor: el «microdefecto de diseño» inscrito en el propio gran defecto de diseño que caracteriza la cultura humana. Y tal minúsculo y casi indetectable microerror de diseño es que a partir de nuestra poten-

cia cultural (que nunca olvidemos que es natural) podemos llegar a señalar y a cuestionar el gran error de diseño que impregna la propia cultura, esto es, su enorme tendencia a hacer creer que la realidad que ella crea es la única realidad, forjando así un círculo infernal (la creencia genera la creación, que a su vez ratifica la creencia, reafirmando el ego creyente y creador). Si nos fijamos bien, a partir de la puesta en paréntesis del ego (y ello también es un descubrimiento cultural), podemos encontrar atisbos, vislumbres o pistas (momentos de «sentimiento oceánico») de una realidad absoluta que está conteniendo lo que nosotros creemos que es la realidad, es decir, *Matrix*. Dicho de manera gráfica, es como si en medio del enorme bloque de la realidad definida por nosotros –llevados por nuestra potencia cultural– como realidad auténtica, apareciera una pequeña grieta o rendija a través de la cual podemos escapar del mundo que creemos real para acceder a otro mundo desconocido, que los más diversos movimientos místicos, teologías apofáticas o filosofías perennes definen como lo inefable e indecible (el reino del Tao), y que Jung describe en parte como el inconsciente colectivo, poblado de arquetipos que son tanto culturales como naturales («órganos psíquicos»). En último extremo, es desde nuestro libre albedrío, que es la clave para no quedarse atrapados en *Matrix*, como podemos trascender la cultura operando desde ella.

Desde este punto de vista, el autoconocimiento que supone la función trascendente actuaría como la brújula correcta capaz de orientarnos en el camino hacia el encuentro de la pequeña rendija capaz de introducirnos más allá de nuestra realidad relativa, es decir, más allá de *Matrix*. La ironía reside en que en el corazón mismo del gran error de diseño inherente a la cultura humana aparece ese microerror de diseño, que los orientales, especialmente la tradición zen, identifican con un pequeño gran tesoro o «perla», capaz de provocar el «despertar» (que en realidad sería un recordar) para acercarse al mundo de la Unidad. De este modo, la energía-consciencia de la realidad última se autorreconocería (necesariamente) a través de las imperfecciones propias de la cultura humana. Sin dichas imperfecciones, sin tal error de diseño estructural, que tiene mucho de olvido, sería imposible el «despertar» porque en última instancia sólo desde la cultura misma sería posible trascender la cultura. En este sentido, la cultura sería una gran trampa o juego desafiante que contendría su propia solución: el camino hacia la sabiduría, o como diría Jung, hacia la individuación, sorteando un proceloso mar donde resuenan los cánticos de sirena de la sombra (nuestro yo oculto), del *animus* (el componente masculino de las mujeres), del *anima* (el componente femenino del hombre) y, en definitiva, de los complejos psicológicos que atenazan a los seres humanos. O como parece desprenderse de los escritos de Zizek (2005), sólo el descenso crudo al «desierto de lo real» puede permitir ponerse a su altura para trascenderlo, o como mínimo, para convivir con él si sufrir inútilmente. Como el mismo autor señala: «Y si el descenso de Dios al hombre, lejos de ser un acto de gracia a favor de la humanidad, fuera la única manera que tiene Dios de alcanzar la plena realidad y liberarse de las sofocantes limitaciones de la eternidad? ¿Porqué no suponer que Dios se realiza sólo a través del reconocimiento humano?» (Zizek, 2006). Curiosa paradoja, que sin embargo podría acercarnos a la clave del laberinto existencial del ser humano y ayudar a desvelar el misterio de su característica condición cultural. ■

Referencias bibliográficas

ALPER, M (2008): *Dios está en el cerebro. Una interpretación científica de Dios y la espiritualidad humana*, Barcelona, Granica.

ARIÑO, A (1997): *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Barcelona, Ariel.

BACHELOR, S (2008): *Budismo sin creencias. Guía contemporánea para despertar*, Móstoles, Gaia Ediciones.

BECK, U. (1998): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.

CHOPRA, D (2008): *Sincrodestino*, Madrid, Punto de Lectura.

COMPTE-SPONVILLE, A (2006): *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, Kairós.

CORBÍ, M (2007): *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona, Herder.

CSIKSZENTMIHALYI, M (2007): *Fluir (Flow). Una psicología de la felicidad*, Barcelona, Kairós.

FREUD, S (1985) (o. 1929): *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial.

FROMM, E (2002): *¿Tener o ser?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

FROMM, E (2003): *El humanismo como utopía real*, Barcelona, Paidós.

GEERTZ, C (1987): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

HULIN, M (2007): *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Madrid, Siruela.

JUNG, C.G (2004) (o. 1916): «La función trascendente», en *La dinámica de lo inconsciente*, Obra Completa, vol. 8, Madrid, Trotta, pp. 69-95.

LENOIR, F (2005): *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Madrid, Alianza Editorial.

LOVELOCK, J (2007): *La venganza de la Tierra. La Teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*, Barcelona, Planeta.

MASLOW, A (2007): *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*, Barcelona, Kairós.

TAYLOR, S (2008): *La Caída. Indicios sobre la edad de oro. La Historia de seis mil años de locura y el despertar de una nueva era*, Vitoria-Gasteiz, De la Llave. D.H.

TOMLINSON, J (2001): *Globalización y cultura*, México, Oxford University Press.

SAFRANSKI, R (2004): *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets.

ZIZEK, S (2005): *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal.

ZIZEK, S (2006): *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós.



Schütte's
Tres sombras
(1989)