

Gilbert Durand

LAS ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS DEL IMAGINARIO INTRODUCCIÓN A LA ARQUETIPOLOGÍA GENERAL

Introducción (fragmento)

Intimaciones antropológicas, plan y vocabulario

Precisamente en el entorno tecnológico humano vamos a buscar un acuerdo entre los reflejos dominantes y su prolongación o confirmación cultural. En términos pavlovianos, podría decirse que el entorno humano es el primer condicionamiento de las dominantes sensoriomotrices, o, en términos piagetianos, que el medio humano es el lugar de la proyección de los esquemas de imitación. Si, como lo quiere Lévi-Strauss,¹ lo que es del orden de la naturaleza y tiene como criterios la universalidad y la espontaneidad está separado de lo que pertenece a la cultura, campo de la particularidad, de la relatividad y la coerción no es por ello menos necesario que se realice un acuerdo entre la naturaleza y la cultura, bajo pena de ver que el contenido cultural jamás ha sido vivido. La cultura válida, o sea, la que motiva la reflexión y la ensoñación humanas, por lo tanto, es la que sobredetermina por una especie de finalidad el proyecto natural suministrado por los reflejos dominantes que hacen las veces de tutor instintivo. Sin duda, los reflejos humanos, al perder, como los de los grandes monos, “esa claridad y precisión” que se encuentra entre la mayoría de los mamíferos, son capaces de un muy amplio y variado condicionamiento cultural. No es menos cierto que dicho condicionamiento, por lo menos a grandes rasgos, debe ser orientado por la propia finalidad del reflejo dominante, bajo pena de provocar una crisis neurótica de inadaptación. Por lo tanto, se exige un mínimo de conveniencia entre la dominante refleja y el entorno cultural. Muy lejos de ser una censura y una represión las que motiven la imagen y den su vigor al símbolo, por el contrario, parecería que es un acuerdo entre las pulsiones reflejas del sujeto y su medio, que arraigan, de una manera tan imperativa, las grandes imágenes en la representación, y las lastran de una felicidad suficiente para perpetuarlas.

¹ Véase C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, pp. 8, 9, 10.

En esta investigación cultural nos inspiraremos frecuentemente en los bellos trabajos de Leroi-Gourhan,² no sólo porque nuestra investigación coincide con algunas grandes clasificaciones tecnológicas, sino también porque el tecnólogo da a su estudio un carácter prudentemente ahistórico: la historia de las representaciones simbólicas, como la de las herramientas, es demasiado fragmentaria para que uno pueda utilizarla sin cierta temeridad. Pero “si el documento escapa con demasiada frecuencia a la historia, no puede escapar a la clasificación”.³ Por otra parte, así como Leroi-Gourhan equilibra los materiales técnicos mediante “fuerzas”, del mismo modo tenemos que equilibrar los objetos simbólicos mediante la oscura motivación de los movimientos dominantes que hemos definido. No obstante, contrariamente a ciertas necesidades de la teoría tecnológica, jamás concederemos aquí un predominio de la materia sobre la fuerza.⁴ Porque nada es más maleable que una materia imaginada, mientras que las fuerzas reflexológicas y las pulsiones tendenciales permanecen más o menos constantes. En efecto, Leroi-Gourhan parte de una clasificación material muy cercana a aquella que hemos criticado en Bachelard.⁵ Hasta puede encontrarse un bosquejo de clasificación elemental en el tecnólogo: la primera categoría es realmente la de la tierra, material de las percusiones, sitio de los gestos tales como quebrar, cortar, modelar; la segunda, la del fuego, que suscita los gestos de calentar, cocer, fundir, secar, deformar; la tercera nos la da el agua, con las técnicas de dilución, deshielo, lavaje, etcétera; por último, el cuarto elemento es el aire, que seca, limpia, aviva.⁶ Pero muy pronto el tecnólogo⁷ enuncia una gran ley que corrige el materialismo rígido que dejaba presentir esta clasificación elemental: “Si la materia gobierna inflexiblemente la técnica, dos materiales tomados en préstamo a cuerpos diferentes, pero que poseen las mismas propiedades físicas generales, inevitablemente tendrán la misma manufactura”. Lo cual equivale a reconocer que la materia es actuada detrás de las características conceptuales reveladas por la clasificación aristotélica; es confesar la importancia del gesto. Y si el cobre y la corteza tienen como instrumento común de manufactura la matriz y el percutor, si el hilo de cáñamo, el de bejuco o el alambre se tratan mediante procedimientos idénticos, es, a mi juicio, porque la iniciativa técnica equivale al gesto, gesto que no se preocupa por las categorías de un materialismo totalmente intelectual

² Véanse A. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la matière*, y *Milieu et technique*.

³ Leroi-Gourhan, *L'Homme...*, p. 18. Véase Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, pp. 240, 273.

⁴ Véase A. Espinas, *Les Origines de la technologie*, pp. 13, 14.

⁵ Véase *supra*, pp. 38 y ss.

⁶ Véase Leroi-Gourhan, *L'Homme...*, p. 18. Lévi-Strauss habla muy atinadamente de “la inestabilidad lógica de un objeto manufacturado”; véase *La Pensée sauvage*, p. 188.

⁷ Leroi-Gourhan, *L'Homme...*, pp. 165 y ss.

fundado sobre afinidades aparentes. Finalmente, como lo observa el tecnólogo,⁸ los objetos no son más que complejos de tendencias, redes de gestos. Un vaso no es más que la materialización de la tendencia general a contener los fluidos, sobre la cual vienen a converger las tendencias secundarias del modelado de arcilla o el recorte de la madera o la corteza: “Tenemos así como una red de tendencias secundarias que cubren cuantiosos objetos particularizando las tendencias generales”. Por ejemplo, las tendencias a “contener”, “flotar”, “cubrir”, particularizadas por las técnicas del tratamiento de la corteza, dan el vaso, la canoa o el techo. Si ese vaso de corteza está cosido, inmediatamente implica otra escisión posible de las tendencias: coser para contener da el vaso de corteza; mientras que coser para vestir da la ropa de pieles y coser para alojar, la casa de planchas cosidas.⁹ Esta “doble entrada” propuesta por los objetos concretos, por lo tanto, concede una enorme libertad a la interpretación tecnológica de los utensilios; y ese carácter de polivalencia interpretativa se acentuará todavía más en las transposiciones imaginarias. Como los objetos simbólicos, mucho más que los utensilios, nunca son puros sino que constituyen redes donde varias dominantes pueden entrelazarse, el árbol, por ejemplo - ya lo veremos-,¹⁰ puede ser tanto símbolo del ciclo estacional como de la ascensión vertical; la serpiente está sobredeterminada por el engullimiento, el *uroboros*, y los temas resurreccionales de la renovación, del renacimiento; el oro es, al mismo tiempo, color celeste y solar, pero también quintaesencia oculta, tesoro de la intimidad. Más aun, comprobaremos que el objeto simbólico con frecuencia está sometido a trastocamientos de sentidos o, por lo menos, a duplicaciones que desembocan en procesos de doble negación: como el engullidor engullido, el árbol derribado, la barca-cofre que encierra todo sobrenadando, el cortador de lazos que se convierte en el ligador maestro, etcétera. Esta complejidad en la base, esta complicación del objeto simbólico, justifica nuestro método, que es partir de los grandes gestos reflexológicos para desenredar las redes y los nudos constituidos por las fijaciones y las proyecciones sobre los objetos del entorno perceptivo.¹¹

Los tres grandes gestos que nos ofrece la reflexología desarrollan y orientan la representación simbólica hacia materias de predilección que no guardan más que una lejana relación con una clasificación ya demasiado racionalizada en cuatro o cinco elementos. Y según la

⁸ *Ibíd.*, p. 310.

⁹ *Ibíd.*, pp. 340 y ss.

¹⁰ Véase *infra*, pp. 348 y ss.

¹¹ Lévi-Strauss insistió en la índole no sustantiva y “epitética” de los grandes axiomas de clasificación del pensamiento “salvaje” (*La Pensée sauvage*, pp. 76-79), pero en nuestra opinión fue demasiado lejos en su prudencia antiarquetípica cuando escribe que “el principio de una clasificación jamás se postula”. Para nosotros, los calificativos son *a priori* clasificables.

ecuación establecida por Leroi-Gourhan: fuerza + materia + herramienta,¹² diremos que cada gesto solicita a la vez una materia y una técnica; suscita un material imaginario y, si no una herramienta, por lo menos un utensilio. Así es como el primer gesto, la dominante postural, exige las materias luminosas, visuales, y las técnicas de separación, de purificación, cuyos frecuentes símbolos son las armas, las flechas, las espadas. El segundo gesto, ligado al descenso digestivo, suscita las materias de la profundidad: el agua o la tierra cavernosa, los utensilios continentales, las copas y los cofres; y se inclina por las ensoñaciones técnicas de la bebida o el alimento. Por último, los gestos rítmicos, cuyo modelo natural consumado es la sexualidad, se proyectan sobre los ritmos estacionales y su cortejo astral, anexando todos los sustitutos técnicos del ciclo: la rueda y el torno, la mantequera y el eslabón; y finalmente, sobredeterminan todo frotamiento tecnológico mediante la rítmica sexual. Nuestra clasificación tripartita, pues, concuerda, entre otras, con una clasificación tecnológica que discierne las herramientas percutantes y contundentes, por un lado, los continentes y los recipientes ligados a las técnicas de excavación, por el otro, y por último, las grandes prolongaciones técnicas de esa herramienta tan preciosa que es la rueda: tanto los medios de transporte como las industrias del hilado o el fuego.

En este entorno tecnológico inmediato también puede reintegrarse lo que Piaget¹³ llama los "esquemas afectivos", que no son nada más que las relaciones, preferidas por los psicoanalistas, del individuo y de su medio humano primordial. En efecto, el padre y la madre aparecen, en el universo infantil, como una suerte de herramientas no sólo con una tonalidad afectiva propia según su función psicofisiológica, sino a su vez circundadas de un cortejo de utensilios secundarios: en todas las culturas, el niño pasa naturalmente del seno materno a los diferentes recipientes que durante el destete sirven de sustitutos del seno. De igual modo, si el padre, por lo general, aparece como obstáculo acaparador de la herramienta nutricia que es la madre, al mismo tiempo es venerado como una manifestación envidiada de la potencia, cuyos atributos son las armas, los instrumentos de caza y de pesca. Por lo tanto, encontramos que resulta económico integrar las motivaciones del medio familiar a las motivaciones tecnológicas. Por lo demás, Piaget tuvo el cuidado de recalcar que dichos "esquemas afectivos" desbordaban la demarcación de simples esquemas personales y constituían ya especies de categorías cognoscitivas. "Es evidente -escribe el psicólogo-¹⁴ que el inconsciente afectivo, o sea, el aspecto afectivo de la actividad de los esquemas asimiladores, no tiene nada de privilegiado desde el punto de vista inconsciente:

¹² Leroi-Gourhan, *L'Homme...*, pp. 331, 332.

¹³ Véase Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant*, pp. 89, 93, 100, 202.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 223.

únicamente el halo místico que rodea la intimidad de la persona pudo engañar a los psicólogos al respecto.” Sin llegar hasta esa toma de posición contra el psicoanálisis y sus motivaciones personalistas, reconozcamos, sin embargo, que los personajes parentales se dejan clasificar singularmente en los dos primeros grupos de símbolos definidos por los reflejos posturales y digestivos. En general, el enderezamiento, el equilibrio postural, será acompañado de un simbolismo del padre con todos los armónicos, tanto edípicos como adlerianos, que pueda implicar; mientras que la mujer y la madre se anexarán mediante el simbolismo digestivo con sus armónicos hedonistas. Como quiera que sea, la clasificación que nos propone tiene el privilegio de integrar, al lado de la tecnología, la clasificación sexual y parental que los psicoanalistas dan en general a los símbolos.

Una notable concordancia aparece entonces entre las tres categorías simbólicas definidas por la reflexología y la tripartición y la bipartición funcionales tal y como las encaran Piganiol y Dumézil. Que quede claro, porque podrían acusarnos de extrapolar considerablemente conclusiones sociológicas que, en esos dos autores, sólo se aplican a los indoeuropeos o, incluso, nada más que a los romanos. Pero si las tres funciones dumezilianas o las dos estratificaciones funcionales de la Roma antigua, según Piganiol, no se encuentran claramente en otras culturas, es simplemente porque no están bien deslindadas sociológicamente. ¿Acaso Dumézil no reconoce explícitamente¹⁵ que sólo porque las civilizaciones indoeuropeas supieron discernir y reforzar la tripartición funcional han alcanzado una supremacía y un incomparable equilibrio sociológico? ¿No puede concebirse que el éxito temporal de las civilizaciones indoeuropeas, y del Occidente en particular, se deba en gran parte a la adecuación armoniosa, a los grandes períodos de la historia, entre las funciones sociales y los imperativos biopsicológicos? La diferenciación de las funciones, y luego, en el seno de esas mismas funciones, la discriminación de poderes bien definidos -como, por ejemplo, el ejecutivo, el legislativo y el judicial en el seno de la función real- ¿no serían la marca de un acuerdo óptimo entre las aspiraciones biopsicológicas y los requerimientos sociales? Si nos permitimos extrapolar la tripartición dumeziliana es porque, a nuestro juicio, converge, en numerosos puntos, con la distribución psicotecnológica que tomamos como base de trabajo. Más aun, esta convergencia nos permitirá dar cuenta de ciertas relaciones entre ritos y símbolos de las diferentes funciones, relaciones que han permanecido misteriosas e inexplicadas en Dumézil.¹⁶

Sin embargo, debe señalarse que la tripartición reflexológica no se superpone punto por punto con la tripartición dumeziliana: como lo

¹⁵ Dumézil, "L'héritage indo-européen à Rome", en: *Jupiter, Mars, Quirinus et les mythes romains*, pp. 40-47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 319.

veremos, el primer grupo con dominante postural subsume las dos primeras funciones sociológicas, que son la realeza, en sus dos formas, y la función guerrera; y es la segunda dominante reflexológica la que integra la tercera función nutricia establecida por Dumézil. En cambio, la bipartición sociológica y simbólica, tan del gusto de Piganiol, y que permanece muy cerca de las biparticiones habituales de los historiadores de la religión, coincide, en su primera parte “uraniana”, con las constelaciones de la primera dominante refleja, y en su segunda parte “ctónica-lunar”, con las constelaciones polarizadas por las dos últimas dominantes reflejas. Como por otra parte lo observa Dumézil,¹⁷ la bipartición no es para nada contradictoria con la tripartición, y “no es molesta para la interpretación funcional”. Y tampoco lo es para el análisis estructural.

Por otro lado, la bipartición tal y como la concibe Piganiol¹⁸ permite extender legítimamente, fuera del dominio del simbolismo indoeuropeo, el hiato ctónico-uraniano comprobado por el historiador en los hábitos y costumbres romanos, porque “el libro de la historia de casi todos los pueblos se abre con el duelo del pastor Abel y el labrador Caín”.¹⁹ Y Piganiol²⁰ bosqueja la aplicación de este principio tanto en los chinos y en el África negra como en los semitas. Trabajos tan diversos como los de Dumézil y Piganiol siempre hacen aparecer esta bipolaridad fundamental. En cuanto a Przulski, como ya lo observamos,²¹ se las ingenia para encontrar un pasaje evolutivo de un término al otro, justificando así la supremacía de Abel sobre Caín. Por último, como veremos, la bipartición y la tripartición coinciden con el recorte del espacio sagrado tal como lo localizó Soustelle entre los antiguos mexicanos:²² aspecto polémico y guerrero, de las divinidades del norte y del sur; aspecto vencedor del Sol naciente, del este; aspecto misterioso e involutivo, del oeste; por último, papel mediador y sintético, del centro del espacio; realmente encubren las implicaciones de los reflejos dominantes: polémica y sursum son a dominante postural, involución y nocturno del oeste, a dominante digestiva, y, por último, el centro parece dar la clave rítmica y dialéctica del equilibrio de los contrarios.

A partir de entonces podemos establecer el principio de nuestro plan, que, teniendo en cuenta esas notables convergencias de la reflexología, la tecnología y la sociología, se fundará al mismo tiempo

¹⁷ *Ibíd.*, p. 181.

¹⁸ Véase A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, p. 93. También en Alain, (*Préliminaires à la mythologie*, pp. 96 y ss., 100 y ss.), se encuentra una división bastante cercana entre las “religiones de la naturaleza” y las “religiones de la ciudad”.

¹⁹ Piganiol, *Essai...*, p. 319.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 322-324.

²¹ Véase *supra*, pp. 40-41.

²² Véase J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, pp. 67 y ss.; también *infra*, pp. 421-422 y ss.

en una amplia bipartición entre dos *regímenes* del simbolismo, uno *diurno* y otro *nocturno*, y sobre la tripartición reflexológica. Hemos optado por una bipartición de esta clasificación empírica de las convergencias arquetípicas por dos razones: primero, como acabamos de indicarlo, porque ese doble plan bipartito y tripartito a la vez no es contradictorio, y se superpone admirablemente a las diferentes motivaciones antropológicas a las que llegaron investigadores tan alejados unos de otros como Dumézil, Leroi-Gourhan, Piganiol, Eliade, Krappe o los reflexólogos y psicoanalistas. Luego, porque la tripartición de las dominantes reflejas está reducida funcionalmente por el psicoanálisis clásico a una bipartición; en efecto, la libido en su evolución genética valoriza y relaciona afectivamente, de una manera sucesiva pero continua, las pulsiones digestivas y las sexuales. Por consiguiente, puede admitirse, por lo menos metodológicamente, que existe un parentesco, cuando no una filiación, entre dominante digestiva y dominante sexual. Sin embargo, en Occidente es tradición -y veremos que dicha tradición descansa en los datos mismos de la arquetipología- dar a los “placeres del vientre” un destino más o menos tenebroso, o por lo menos nocturno; en consecuencia, proponemos oponer ese *Régimen Nocturno* del simbolismo al *Régimen Diurno* estructurado por la dominante postural, sus implicaciones manuales y visuales y, acaso también, sus implicaciones adlerianas de agresividad. El *Régimen Diurno* concierne a la dominante postural, la tecnología de las armas, la sociología del soberano mago y guerrero, los rituales de la elevación y la purificación; y el *Régimen Nocturno* se subdivide en dominantes digestiva y cíclica; la primera subsume las técnicas del continente y el habitat, los valores alimenticios y digestivos, la sociología matriarcal y nutricia, y la segunda agrupa las técnicas del ciclo, del calendario agrícola y de la industria textil, los símbolos naturales o artificiales del retorno, los mitos y los dramas astrobiológicos.

Estas dos partes de análisis en las que hemos agrupado, según el método de convergencia, las grandes constelaciones simbólicas constituyen los dos primeros libros de nuestro trabajo y serán seguidos por un tercero, en el cual trataremos de deslindar filosóficamente la motivación general del simbolismo. Si no olvidamos, en efecto, que hasta entonces habremos desechado sistemáticamente todo presupuesto ontológico, tanto del psicologismo como del culturalismo, se nos permitirá, sobre los resultados de nuestra investigación, comprobar cuál es la convergencia suprema que vienen a dictar los múltiples semantismos contenidos en las imágenes. Desde luego, recordaremos, para concluir, que el desarrollo de este estudio sólo fue posible porque partimos de una concepción simbólica de la imaginación, es decir, de una concepción que postula el semantismo de las imágenes, el hecho de que no son signos sino que contienen materialmente, de alguna manera, su sentido. Pero podemos

pretender que, al reagrupar positivamente las imágenes, de ese modo habremos condensado sus múltiples sentidos, lo que nos permitirá encarar la teoría del sentido supremo de la función simbólica y escribir nuestro tercer libro sobre la metafísica de la imaginación. Antes de emprender nuestro estudio, sin embargo, nos resta hacer, a la luz de lo que se acaba de establecer, algunas aclaraciones sobre el vocabulario que vamos a emplear.

En efecto, y con justa razón, muchos autores observaron la extrema confusión que reina en la demasiado rica terminología del imaginario: “signos”, “imágenes”, “símbolos”, “alegorías”, “emblemas”, “arquetipos”, “esquemas”, “esbozos”, “ilustraciones”, “representaciones esquemáticas”, “diagramas” y “sinopsis” son términos indiferentemente empleados por los analistas del imaginario. Tanto Sartre como Dumas o Jung²³ dedican varias páginas a aclarar su vocabulario. Es lo que nosotros intentaremos hacer, ayudados en esto por el bosquejo de clasificación y metodología que acabamos de establecer. Sólo conservaremos el estricto mínimo de términos aptos para esclarecer los análisis que vamos a emprender.

Y primero haremos a un lado todo cuanto se refiera nada más que a la pura semiología. Cuando utilicemos la palabra “signo”, no será más que en un sentido muy general y sin querer darle su sentido específico de algoritmo arbitrario, de señal contingente de un significado. De igual modo, no conservaremos el término “emblema”, que en el fondo es sólo un signo, y aunque Dumas²⁴ admita que los emblemas pueden llegar a la vida simbólica, impugnaremos dicho punto de vista y, por ejemplo, mostraremos que el emblema crístico no se transforma en símbolo de la cruz sino que lo que se produce es realmente lo inverso. También haremos a un lado la alegoría “símbolo enfriado”, como lo apunta Hegel,²⁵ semántica desechada en semiología y que sólo tiene un valor de signo convencional y académico.

En cambio, hemos adoptado el término genérico de “esquema” [*schème*] que tomamos en préstamo de Sartre, Burloud y Revault d'Allones, los últimos de los cuales, por otra parte, lo toman de la terminología kantiana.²⁶ El esquema es una generalización dinámica y afectiva de la imagen, constituye la facticidad y la no sustantividad general del imaginario. El esquema se emparenta con lo que Piaget,

²³ Véanse J.P. Sartre, *L'Imaginaire*, pp. 33, 96, 141; G. Dumas, *Nouveau traité de Psychologie*, pp. 266-268; C.G. Jung, *Les Types psychologiques*, p. 491.

²⁴ Véase Dumas, *Nouveau...*, p. 268.

²⁵ Véase G.W.F. Hegel, *Esthétique*, p. 165. También Durand, "L'Occident iconoclaste. Contribution a l'histoire du symbolisme", en: *Cahier internationaux de symbolisme*.

²⁶ Véanse E. Kant, *La critique de la raison pure*, p. 102; Revault d'Allones, "Le mécanisme de la pensée, les schèmes mentaux", en: *Revue de philosophie*, p. 165; A. Burloud, *La Pensée d'après les recherches expérimentales de Watt, Messer, Bübler*, pp. 105 y ss., y *La Psychologie des tendances*, p. 200; Sartre, *L'imaginaire*, p. 137.

tras Silberer,²⁷ llama “símbolo funcional” y con lo que Bachelard²⁸ denomina “símbolo motor”. Él hace la unión, no ya como lo quería Kant, entre la imagen y el concepto, sino entre los gestos inconscientes de la sensoriomotricidad, entre las dominantes reflejas y las representaciones. Son precisamente estos esquemas los que forman el esqueleto dinámico, el boceto funcional de la imaginación. La diferencia que existe entre los gestos reflexológicos que hemos descrito y los esquemas es que estos últimos no son ya solamente engramas teóricos, sino trayectos encarnados en representaciones concretas y determinadas; así, al gesto postural corresponden dos esquemas: el de la verticalización ascendente y el de la división tanto visual como manual; al gesto del engullimiento corresponden el esquema del descenso y el del acurrucarse en la intimidad. Según las palabras de Sartre,²⁹ el esquema realmente aparece como el “presentificador” de los gestos y las pulsiones inconscientes.

Al contacto del entorno natural y social, los gestos diferenciados en esquemas van a determinar los grandes arquetipos, más o menos como los definió Jung.³⁰ Los arquetipos constituyen las sustantificaciones de los esquemas. Jung toma en préstamo esta noción de Jakob Burckhardt y la convierte en el sinónimo de “imagen primordial”, de “engrama”, de “imagen original”, de “prototipo”.³¹ Jung puso claramente de manifiesto el carácter de trayecto antropológico de los arquetipos cuando escribe: “Inquestionablemente, la imagen primordial debe estar en relación con ciertos procesos perceptibles de la naturaleza que se reproducen incesantemente y siempre están activos; pero, por otra parte, también es indudable que igualmente se relaciona con ciertas condiciones interiores de la vida del espíritu y de la vida en general”. Este arquetipo, intermediario entre los esquemas subjetivos y las imágenes suministradas por el entorno perceptivo, sería, “para hablar el lenguaje de Kant, como el noúmeno de la imagen que percibe la intuición”.³² Por cierto, Jung insiste sobre todo en el carácter colectivo e innato de las imágenes primordiales; pero sin entrar en esa metafísica de los orígenes ni adherir a la creencia en “sedimentos mnémicos” acumulados en el curso de la filogénesis, podemos hacer nuestra una observación capital del psicoanalista que, en esos sustantivos simbólicos que son los arquetipos, ve “la fase preliminar, la zona matricial de la idea”.³³ Muy lejos de primar sobre la

²⁷ Piaget, *La formation...*, p. 178.

²⁸ Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, p. 264.

²⁹ Sartre, *L'Imaginaire*, P. 137.

³⁰ Véase Jung, *Les types...*, pp. 387, 454 y ss. Para nosotros, por el contrario, los grandes sustantivos son secundarios respecto de los esquemas “verbales”. Véase Durand, “Les trois niveaux de formation du symbolisme”, en: *Cahiers internationaux de symbolisme*.

³¹ Jung, *Les Types...*, p. 310.

³² *Ibíd.*, p. 411.

³³ *Ibíd.*, p. 456.

imagen, la idea no sería más que el compromiso pragmático del arquetipo imaginario en un contexto histórico y epistemológico determinado. Lo cual explica, al mismo tiempo, que “la idea, debido a su naturaleza racional, está mucho más sometida a las modificaciones de la elaboración racional que son fuertemente influidas por el tiempo y las circunstancias y le proporcionan expresiones acordes con el espíritu del momento”.³⁴ Por lo tanto, lo que sería dado *ante rem* en la idea sería su molde afectivo-representativo, su motivo arquetípico; esto es lo que también explica que los racionalismos y desarrollos pragmáticos de las ciencias jamás se liberen completamente del halo imaginario, y que todo racionalismo, todo sistema de razones lleve en sí sus propios fantasmas. Como lo dice Jung, “las imágenes que sirven de base a teorías científicas se mantienen en los mismos límites [que aquellas que inspiran cuentos y leyendas]”.³⁵ En consecuencia, por nuestra parte, subrayaremos la importancia esencial de los arquetipos, que constituyen el punto de unión entre el imaginario y los procesos racionales. Baudouin³⁶ insistió en esa relación al mostrar que había dos conexiones posibles entre las imágenes y los pensamientos: una horizontal, que agrupa varias imágenes en una idea; la otra vertical, en la cual una imagen suscita varias ideas. Según Baudouin,³⁷ el concepto estaría constituido por una suerte de inducción arquetípica. No obstante, el lenguaje de este psicoanalista está mal establecido, ya que con mucha frecuencia confunde arquetipos y esquemas o arquetipos y simples símbolos. Contrariamente a sus afirmaciones, por otra parte, hay una gran estabilidad de los arquetipos. Así es como a los esquemas de la ascensión corresponden inmutablemente los arquetipos de la cima, la cabeza, la luminaria; mientras que los esquemas diáiréticos se sustentan en constantes arquetípicas tales como la espada, el ritual bautismal, etcétera; el esquema del descenso dará el arquetipo de lo hueco, la noche, el "Gulliver", etcétera; y el esquema del acurrucarse provocará todos los arquetipos del regazo y la intimidad. Lo que diferencia precisamente el arquetipo del simple símbolo es generalmente su falta de ambivalencia, su universalidad constante y su adecuación al esquema: la rueda, por ejemplo, es el gran arquetipo del esquema cíclico, porque no se ve qué otra significación imaginaria podría dársele; mientras que la serpiente no es más que el símbolo del ciclo, símbolo muy polivalente, como lo veremos.

Ocurre que, en efecto, los *arquetipos se relacionan con imágenes muy diferenciadas por las culturas y en las cuales varios esquemas vienen a superponerse*. Nos encontramos, entonces, en presencia del símbolo en el sentido estricto, símbolos que adquieren tanto mayor

³⁴ *Ibíd.*, p. 450.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 310-311.

³⁶ Véase Baudouin, *De l'instinct à l'esprit*, p. 191.

³⁷ *Ibíd.*, pp. 197, 200.

importancia cuanto más ricos en sentidos diferentes son. Como lo vio Sartre,³⁸ es una forma inferior por ser singular del esquema. Singularidad que la mayor parte de las veces se resuelve en la de un "objeto sensible", una "ilustración" concreta tanto del arquetipo como del esquema.³⁹ Mientras que el arquetipo está en la senda de la idea y la sustantivación, el símbolo está simplemente en la del sustantivo, del nombre, y en ocasiones hasta en la del nombre propio: para un griego, el símbolo de la Belleza es el Doríforo de Policeto. El símbolo hereda una extremada fragilidad de este compromiso concreto, de esta aproximación semiológica. Mientras que el esquema ascensional y el arquetipo del cielo permanecen inmutables, el símbolo que los diferencia se transforma de escala en flecha voladora, en avión supersónico o en campeón de salto.⁴⁰ Puede decirse, incluso, que al perder su polivalencia, al despojarse, el símbolo tiende a convertirse en un simple signo, tiende a emigrar del semantismo al semiologismo: el arquetipo de la rueda da el simbolismo de la cruz, que a su vez se convierte en el simple signo de la cruz tal y como es utilizado en la adición o la multiplicación, simple sigla o simple algoritmo perdido entre los signos arbitrarios de los alfabetos.

En la prolongación de los esquemas, los arquetipos y los simples símbolos, se puede seleccionar el mito. No tomaremos dicho término en la acepción restringida que le dan los etnólogos, que sólo lo convierten en el revés representativo de un acto ritual.⁴¹ Entenderemos por mito un sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas; sistema dinámico que, bajo el impulso de un esquema, tiende a constituirse en relato. El mito es ya un bosquejo de racionalización, porque utiliza el hilo del discurso, en el cual los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos, en ideas. El mito explicita un esquema o un grupo de esquemas. Así como el arquetipo promovía la idea y el símbolo engendraba el nombre, puede decirse que el mito promueve la doctrina religiosa, el sistema filosófico o, como bien lo vio Bréhier,⁴² el relato histórico y legendario. Esto es lo que enseña de una manera brillante la obra de Platón, en la cual el pensamiento racional constantemente parece despertarse de un sueño mítico, y en ocasiones lamentarlo. Por lo demás, comprobaremos que la organización dinámica del mito corresponde a menudo a la organización estática que hemos llamado "constelación de imágenes". El método de convergencia pone de manifiesto el mismo isomorfismo tanto en la constelación como en el mito.

³⁸ Véase Sartre, *L'Imaginaire*, p. 144.

³⁹ Véase Dumas, *Traité...*, p. 265. Véase noción de "sintema" [*synthème*] en: R. Alleau, *De la nature des symboles*, pp. 17, 38.

⁴⁰ Véase Baudouin, *De l'instinct...*, p. 200.

⁴¹ Véanse G. van der Leeuw, *L'Homme primitif et religion*, p. 120, y Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*, p. 24. También *infra*, pp. 342 y ss.

⁴² Véase E. Bréhier, "Philosophie et mythe", en: *Revue de métaphysique et morale*, p. 362.

Por último, dicho isomorfismo de los esquemas, los arquetipos y los símbolos en el seno de los sistemas míticos o de las constelaciones estáticas nos llevará a comprobar la existencia de ciertos protocolos normativos de las representaciones imaginarias, bien definidos y relativamente estables, agrupados en torno de los esquemas originales, y que llamaremos estructuras. Indudablemente, este último término es muy ambiguo y flotante en la lengua francesa.⁴³ No obstante, pensamos con Lévi-Strauss que, a condición de ser aclarado, puede ampliar la noción de “forma” concebida ya sea como residuo empírico de primera instancia o como abstracción semiológica y coagulada⁴⁴ resultante de un proceso deductivo. La forma se define como cierta detención, cierta fidelidad, cierto estatismo.⁴⁵ La estructura, en cambio, implica cierto dinamismo transformador. El sustantivo estructura, adjunto a epítetos con sufijos tornados en préstamo a la etimología de la palabra “forma” y que, a falta de algo mejor, utilizaremos metafóricamente, significará simplemente dos cosas. Primero, que dichas “formas” son dinámicas, es decir, sujetas a transformaciones por la modificación de uno de sus términos, y constituyen “modelos” taxonómicos y pedagógicos, o sea, que sirven cómodamente para la clasificación pero que también, por ser transformables, pueden servir para modificar el campo imaginario. Segundo, acercándonos en esto más a Radcliffe-Brown que a Lévi-Strauss,⁴⁶ que dichos “modelos” no son cuantitativos sino sintomáticos; tanto las estructuras como los síntomas médicos son modelos que permiten el diagnóstico así como la terapéutica. Su aspecto matemático es secundario respecto de su agrupación en síndromes; por eso esas estructuras, más que formularse algebraicamente, se describen como modelos etiológicos. Tales agrupaciones de estructuras vecinas definen lo que llamaremos un *Régimen* del imaginario. Más adelante, volveremos sobre esa primacía cualitativa de las estructuras semánticas.⁴⁷ Por el momento nos contentaremos con definir una estructura como una forma transformable, que representa el papel de protocolo motivador para toda una agrupación de imágenes, y que a su vez es susceptible de agruparse en una estructura más general que llamaremos *Régimen*.

⁴³ Porque traduce al mismo tiempo *Gestalt* y *Aufbau*, es decir, “forma intuitiva” y “principio organizador”. Véase Goldstein, *La Structure de l’organisme*, pp. 18, 24.

⁴⁴ Véase Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 306.

⁴⁵ Véase E. Souriau, *Pensée vivante et perfection formelle*, p. 273. “Mantener esta forma a toda aventura, a todo acaecimiento, en lo sucesivo es el acto fundamental de esta vida: su nombre también es fidelidad.” Acerca de la diferencia entre estructura y función, véanse Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, pp. 111 y 112; Lacroze, *La Fonction de l’imagination*, pp. 11, 12.

⁴⁶ Véase Radcliffe-Brown, *On Social Structure*, pp. 4, 6, 10; también Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 335.

⁴⁷ Véase *infra*, pp. 366-367.

Como tales regímenes no son agrupaciones rígidas de formas inmutables, finalmente nos plantearemos la pregunta de saber si ellos mismos están motivados por el conjunto de los rasgos caracterológicos o tipológicos del individuo, o incluso cuál es la relación que une sus transformaciones con las presiones históricas y sociales. Una vez reconocida su relativa autonomía –relativa porque todo tiene un límite relativo en la complejidad de las ciencias del hombre-, nos quedará bosquejar, fundándonos en la realidad arquetípica de estos regímenes y estructuras, una filosofía del imaginario que se interroga sobre la forma común que engloba a tales regímenes heterogéneos y sobre la significación funcional de esta forma de la imaginación y del conjunto de las estructuras y los regímenes que ella subsume.