

# LOS VASCOS Y EL VACIO

Rafael Redondo

---

---

RIEV. Revista Internacional de los Estudios Vascos.  
Año 42. Tomo XXXIX. N.º 2 (1994), p. 361-381  
ISSN 0212-7016  
Donostia: Eusko Ikaskuntza

El presente trabajo es fruto de una Investigación de Campo, que, bajo el título “Personalidad cultural vasca”, dirigí en calidad de investigador principal durante el curso 1989-90. Fue becado por la Universidad del País Vasco.

En esta investigación se constatan una vez más las conclusiones alcanzadas en otros trabajos de campo realizados por mí en Elgueta, Baztán, Maruri, destacándose la especial vinculación del vasco ala figura materna, así como la constatación del fenómeno que Barandiarán llamó “formalismo vasco”.

Lan hau “Personalidad cultural vasca” izenburuko eremu-ikerketa baten emaitza da; lan hura ikertzaille nagusi nintzela zuzendu nuen 1989-90 ikasturtean, hartarako Euskal Herriko Unibertsitateak emandako bekaz baliatu ginelarik.

Ikerlan honetan, neronek Elgetan, Baztanen eta Marurin egindako beste eremu-ikerketa batzuetan iritsitako ondorioak egiaztatzen dira, euskaldunak amarekiko duen lotura berezia eta Barandiaranek “euskal formalismoa” deitu zuena nabarmentzen direlarik.

This work is the fruit of field studies which, under the title “Basque cultural personality” I directed in the role of main researcher during 1989-90. I was awarded a grant by the University of the Basque Country.

In this research we can see a repetition of the conclusions reached in other field studies, again carried out by myself in Elgueta, Baztán and Maruri, where the Basque person has an outstanding relationship to the mother figure as well as confirmation of the phenomenon which Barandiarán called “Basque formalism”.

## Introducción

El presente trabajo es fruto de una investigación de campo que, bajo el título de “Personalidad Cultural Vasca” dirigí en calidad de investigador principal durante el curso 1989-90. Fue becado por la Universidad del País Vasco.

Nuestro objetivo consistía en complementar de modo cualitativo, y a través del empleo de la técnica de Rorschach, las conclusiones que, desde otras metodologías más cuantificables, fueron alcanzadas por los Profesores de la Universidad del País Vasco Crawford y Guerra. Por otra parte, no quiero ocultar al lector, que en esta empresa investigadora, también me asaltaba la curiosidad de comprobar hasta qué punto los resultados se acercaban o alejaban de las conclusiones a que llegué aplicando el Rorschach en la localidad de Maruri (Vizcaya), y que fueron objeto de mi tesis Doctoral (Redondo, 1983).

En virtud de los criterios estadísticos diseñados para la recogida de datos, el Rorschach fue aplicado a 143 sujetos de los 1.036 que componían la muestra representativa objeto de estudio de esta investigación, centrándome principalmente en los individuos de ocho apellidos vascos.

La exposición la iniciaré introduciendo al lector en la compleja prueba de Rorschach, para, seguidamente, centrarme en los resultados de la investigación y en su comentario interpretativo final.

Teniendo en cuenta, que el rasgo perceptivo más espectacular hallado en este trabajo de campo haya resultado ser -una vez más el fenómeno de los espacios en blanco vivenciador de modo especial por este colectivo, ha considerado oportuno añadir un anexo dedicado a la reflexión sobre el referido fenómeno. Para tal objetivo, incluimos un trabajo inédito del Prof. César San Juan: “El vacío y los Vascos”. Este excelente psicólogo social —antiguo alumno mío y hoy Profesor de la Universidad del País Vasco— ha querido enriquecer esta publicación con su interesante aportación.

## La técnica de Rorschach en la actualidad

Hasta la fecha, la práctica más frecuente del Rorschach se circunscribe preferentemente al campo de la psicología clínica; no obstante, es notorio el despliegue de otras alternativas de aplicación que, trascendiendo el ámbito clínico o psiquiátrico, van introduciéndose en otras áreas de acción, como son la psicología del trabajo, la orientación profesional, consejo prematrimonial, psicología militar, investigación psicológico-criminal, etc. Quizá sea el campo de la Psicología Social el menos analizado por el Rorschach, si bien ya van surgiendo pioneros que, aunque tímidamente, comienzan a inaugurar este ámbito.

Fue en la Segunda Guerra, donde, a causa de la agobiante necesidad de seleccionar personal militar para orientarlo a las diversas unidades especializadas, se incrementó el uso de esta técnica; si bien cabe decir que el material recogido no ofrece generalmente las suficientes garantías de fiabilidad, toda vez que en la mayoría de las ocasiones, el Rorschach, que es fundamentalmente una técnica individual, fue aplicado en grupo, con la consiguiente pérdida de riqueza proyectiva que esas circunstancias provocan. Esta mala costumbre, aunque no generalizada, sigue desgraciadamente en vigor. Así, vemos que no sólo en el ejército sino también en muchas empresas y hasta en clínicas y hospitales el Rorschach sigue aplicándose en grupo.

Sin embargo, y a pesar de estos hechos negativos aislados, en la actualidad se advierte una progresiva organización e intercomunicación entre los profesionales de los cinco continentes, tanto a través de congresos periódicos como de instituciones y asociaciones que garantizan no sólo la ortodoxia de la prueba sino también el perfeccionamiento y desarrollo de la misma. El Rorschach (1972), es el método que goza de más prestigio psicodiagnóstico a nivel internacional dentro del campo de las pruebas proyectivas.

Pero la iniciación de ese camino, pleno de riqueza e intuiciones, si bien tuvo su fuente en la espontaneidad creativa de un genio, no es menos cierto que su crecimiento, y posterior desarrollo, fue favorecido gracias al ambiente científico en que apareció. Cuando H. Rorschach llegó a la ciudad de Zurich, se albergaba en ella un auténtico movimiento psiquiátrico. Un desconocido neurólogo vienés, Sigmund Freud, había abierto paso a unas ideas revolucionarias, que durante dos lustros no habían encontrado sino obstáculos, prejuicios y oposición. Fue entonces, entre 1904 y 1906, cuando esas ideas cobraron fuerza y se instalaron en el ámbito universitario. El inconsciente, tímidamente estudiado —más bien intuido—, hasta entonces, ocupaba en ese momento el mayor lugar de interés de la psiquiatría. Las vacilaciones interpretaciones filosóficas y mitológicas del psiquismo inconsciente, dejaban paso al sistema y a la estructura de una teoría enérgica que poseía sus métodos. El inconsciente dejaba de ser un ente abstracto, objeto de estudio de la llamada “psicología racional”, para desvelar su existencia concreta a través del desenmascaramiento de los actos fallidos, los procesos del sueño y los síntomas histéricos. Las manifestaciones de esos “complejos” inconscientes podían ser entendidas ahora mediante la toma de conciencia de los conflictos y representaciones del mundo inconsciente.

Fue precisamente en la Zurich de Hermann Rorschach, donde C.G. Jung había creado y desarrollado una técnica para descubrir e interpretar las representaciones del inconsciente, diferenciando sus imágenes y símbolos: la Prueba de la Asociación de Palabras. Esa técnica, no sólo investigaba los conflictos neuróticos, como hacía Freud, sino que —y ésta es la novedad— intervenía en el ámbito de la psicosis. Breuler y Jung fueron los pioneros. Lo absurdo, lo incomprensible y lo irracional encontraban su sentido a través de esta metodología revolucionaria. Así se explica el impacto que ésta produjo en el ámbito científico y universitario europeo, que tuvo en Zürich la Meca científica de muchos estudiantes y médicos.

“Fácilmente podemos imaginar —dice Ellemberger (1967)— que tan general entusiasmo se transmitía también a los estudiantes y que el joven Rorschach debió ser uno de los oyentes más interesados”.

Que la prueba de Jung tuvo una gran influencia en el creador del Psicodiagnóstico es un hecho histórico constatable. Volvamos, de nuevo al texto de su biógrafo:

“Resulta notable que por aquel tiempo, y sin ser consciente de ello, encontrase ya el comienzo de un camino hacia sus ulteriores descubrimientos. Uno de sus con-

discipulos de la escuela cantonal de Schallhausen, Konrad Gehring, era maestro en Altnau, una pequeña ciudad del cantón de Thurgau no muy alejada de Münsterlingen, y ambos amigos acostumbraban a visitarse. Gehring, iba con frecuencia a Münsterlingen, donde realizaba sesiones de “pantalla mágica” para los pacientes o formaba con sus alumnos coros que interpretaban canciones populares. Rorschach le mostró los trabajos artísticos de sus pacientes y la aplicación práctica del experimento de asociación de palabras de Jung. Había desarrollado un método de exploración de los enfermos por medio de manchas de tinta, cuyos resultados comparaba con los del experimento de asociación de palabras de Jung”. (Ellenberger 1967).

Así, en su génesis, la “prueba de las manchas de tinta” estuvo intensamente vinculada al Psicoanálisis. Aunque no parece que Rorschach adoptara, como más adelante indicaremos, una postura rígida a la hora de “afiliarse” a una determinada corriente psicoanalítica, los postulados psicoanalíticos no solo influyeron en su marco teórico sino que también ocuparon su directa actividad profesional; hasta tal punto que en ciertos momentos relegaron a un segundo plano su actividad experimental con manchas de tinta:

“Estos experimentos con manchas de tinta, realizados en el año 1911, como me comunica Konrad Ghering, fueron abandonados por Rorschach al irse ocupando éste cada vez más del psicoanálisis. Entre 1909 y 1913 existía en Zürich un grupo psicoanalítico al que pertenecía el profesor EUGEN BLEULER, C.G. JUNG, ALPHINS MAEDER, LUDWIG BINSWANGER, PFISTER y otros. Es sumamente probable que Rorschach se adhiriera a este grupo y comenzase así a dedicarse progresivamente a las concepciones de Freud e, incluso, a analizar a algunos pacientes de Münsterlinge”. (Ellenberger, 1967).

Que Rorschach entró de lleno en el campopsicoanalítico lo atestigua el hecho de sus publicaciones, pero, sobre todo, el marco teórico, que orientaba sus investigaciones. Así, en su trabajo “Sublimación Fallida” hace referencia directa al fenómeno de la represión. En el “Reloj del tiempo” así como en “Robo de caballos realizado en estado crepuscular” incide en los temas del inconsciente, la regresión, y la nostalgia del seno materno. Rorschach publicó estos trabajos en la revista psicoanalítica ZENTRALBLATT FÜR PSYCHOANALYSE. Asimismo, podríamos hablar de otras investigaciones como “Observaciones analíticas acerca de la pintura de un esquizofrénico” o “Sobre la elección de amigos por el neurótico”, también publicados en la citada revista y todos ellos bajo el marco teórico del psicoanálisis junguiano.

Posteriormente, en 1917, ya alejado de Zürich, publicó “Prueba de Asociación de Palabras, asociación libre de hipnosis para hacer cesar una amnesia”, trabajo en el que aportó ideas para suprimir una amnesia a través del método asociativo de Jung, pero lamentándose por la imposibilidad de poder emplear la técnica hipnótica y el psicoanálisis (Rorschach, 1917).

El interés de Rorschach por el Psicoanálisis no se circunscribió únicamente al ámbito teórico. El 21 de marzo fue elegido vicepresidente de la Sociedad Suiza de Psicoanálisis. A este respecto señala Ellenberg:

“Lo cierto es que en el grupo psicoanalítico encontró una atmósfera mucho más abierta que en la Sociedad Suiza de Psiquiatría, sus ideas fueron acogidas con interés y varios de sus colegas psicoanalistas, como por ejemplo OBERHOLZER y ZULLIGER, aprendieron de él su test” (Ellenberger, 1967).

Vemos, que la influencia es mutua e interaccionada: Rorschach perfila su “Psicodiagnóstico” inspirándose en Jung, pero, a su vez, aporta trabajos e ideas nuevas al modelo psicoanalítico.

Su talento creador, espontáneo e imaginativo impidió a Rorschach su integración total en el movimiento psicoanalítico: Ejerció el psicoanálisis, pero nunca fue un ortodoxo:

“También realizó análisis en un pequeño número de pacientes en Herisau. Et mismo no se había hecho analizar ya que por entonces no era obligatorio el análisis didáctico. Guando algunos de sus colegas le propusieron someterse a análisis, les contestó que no lo estimaba *necesario*” (Ellenberger, 1967).

Es extraño que estando en contacto con círculos psicoanalíticos no se sometiera él mismo a psicoanalizarse. Alfredo Guerra se cuestiona esta circunstancia y comenta:

“... al leer con detenimiento los trabajos de Rorschach psicoanalíticamente inspirados nos parece que se transparenta en ellos la intuición de un fondo situado también, como el que imaginó Freud, en “más allá del principio del placer”, quizá más próximo a las concepciones junguianas que a las del fundador del psicoanálisis, y que Rorschach hace uso del arsenal freudiano, más que nada, para asegurarse contra los peligros que allí intuye. Así, el empleo por parte de Rorschach de la doctrina y de la terminología psicoanalíticas no vendrían a expresar al fin y al cabo, en gran parte, sino otro mecanismo de defensa”. (Guerra Miralles, 1967).

En nuestra opinión, en la obra de Rorschach incide el Psicoanálisis de modo notorio, pero sin que por ello podamos aseverar que constituya su única fuente.

Afortunadamente, poseemos el estudio profundo y extenso de Ellenberger para poder comprender como en el “Psicodiagnóstico” el impacto cultural, la motivación individual de un talento creador, la enseñanza directa de varios maestros, así como otras variables, facilitaron el camino de una obra que fundamentalmente debe ser considerada como original dentro de su eclecticismo. Rorschach trató de aunar la vertiente psicofisiológica de Mourly Vold con la teoría de los sueños de Freud. Perfeccionó, así el descubrimiento del valor diagnóstico de la Kinestésico. Utilizó libremente tanto lo aprendido directamente de Bleuler como, sobre todo, los conocimientos recogidos a través de la práctica del test de asociación de palabras de Jung. Enriqueció así la técnica valorativa de las respuestas a las manchas de tinta. Influyó Freud. Influyó su trabajo como psicoanalista. Pero ante todo fue un investigador original y un espíritu abierto y enemigo de dogmatismos. Así lo atestigua su carta a Walter Morgenthaler que por su significatividad transcribimos literalmente:

“Insistiendo sobre la Sociedad Psicoanalítica: el primer motivo que alega me ha asustado durante todo el tiempo que duró la primera asociación. En la actualidad no hay, en cambio, peligro alguno de que predomine un espíritu de falta de libertad. Aun cuando FREUD aparece a veces rodeado de un excesivo nimbo de pontífice, el peligro de la jerarquización será tanto mejor conjurado si acuden personas que hagan de contrapeso y que tengan el espíritu abierto para puntos de vista diversos. Más no puedo comprender bien su segunda objeción. El Psicoanálisis ha salido ya, desde luego, de la incubadora, pero está aún muy mal educado. ¿A quién corresponde continuar educándolo? La mayoría de los psiquiatras que trabajan en establecimientos, aun cuando poco a poco lo han ido aceptando hasta cierto punto, lo irán reprimiendo también poco a poco. En torno a él están en marcha procesos represivos que le van royendo. ADLER y compañía no son, en el fondo, sino represores Y no son sólo ellos, sino también otros. ¿Y por qué habrían de estar libres los análisis del impulso tan generalmente humano que es reprimir? Si de los psicoanalistas dependiese, llegaría un momento en que el Psicoanálisis se convertiría en una especie de culto. Y, por otra parte, Viena —dentro de poco se llegará a explicar

allí la rotación de la Tierra de un modo psicoanalítico—. Teniendo en cuenta esto, así como el pontificado que constantemente se nos pretende imponer desde Viena, hay que formar un frente de oposición, pues en caso contrario no restará sino un catecismo lleno de dogmas. Yo que precisamente aquellos médicos que conocen a fondo otros métodos y que sienten hacia ellos el debido respeto científico, han de ser los encargados de “educar” al Psicoanálisis. Y ello le es tanto más necesario, ya que está plagado de conceptos alejados de la fisiología y que con el tiempo habrá que aclarar y fijar. No puede realizarse esto mediante congresos o a través de la literatura, pues aquí cada cual habla su propio idioma y los conceptos llevan más bien una existencia espectral. Pero una sociedad que se reúna por lo menos una vez al mes, quizá sea capaz de hacer algo al respecto”. (Rorschach, 1967).

Hasta aquí hemos considerado algunos aspectos biográficos del autor del Psicodiagnóstico. A través de ellos puede fácilmente inferirse la influencia de su formación psicoanalítica en el diseño del test; no obstante, podemos afirmar que esa influencia, debido tanto a la personalidad de Rorschach como a los mismos orígenes de su prueba, no consiste en un influjo que se presenta sólido y estructurado. El devenir histórico, ha configurado a el test de Rorschach en una estructura tan inestructurada que, como bien señala Portuondo.

“no necesita de ningún tipo de teoría que lo explique o sustente para que pueda continuar siendo, como es, una magnífica prueba objetiva para ayudar a un mejor diagnóstico nosológico de los distintos trastornos de la personalidad”. (Portuondo, 1973).

Pero esa inestructuración del material de la prueba no ha sido obstáculo para que, a través de ella, la teoría psicoanalítica pueda hoy explicar ciertos puntos importantes de su fundamentación

No existe una historia escrita sobre la interrelación existente entre el Rorschach y el Psicoanálisis, ni es nuestra pretensión esbozarla en este trabajo, pero si queremos señalar cómo en el desarrollo del Rorschach la incidencia de esa interacción se viene haciendo cada vez más patente, hasta el punto de que, identificándonos con Bohm, no creemos que un protocolo de Rorschach pueda ser valorado perfectamente sin que medien los conocimientos psicoanalíticos. Los trabajos, entre otros, de Baer Bahía (1949), Schafer (1954) e Irene Orlando (1976) además del ya citado de Juan A. Portuondo, evidencian tales presupuestos.

Desde el punto de vista psicoanalítico, la prueba de Rorschach tiene, sobre todo, el interés referido a la posibilidad de análisis del contenido de las respuestas. El test, como ya hemos indicado, es, en este sentido, equiparable a la prueba de asociación de palabras de Jung, al igual que en ella, en numerosos casos, el Rorschach facilita al analista no solo la previa orientación sino también la verificación experimental de sus descubrimientos.

Pero ¿el Rorschach es fundamentalmente una prueba de contenidos?, a este respecto podemos recoger la opinión de Ludwig Binswanger, quien señala que:

“Habría sido lógico pensar que a Rorschach, como psicoanalista, le habría interesado analizarse sobre todo el contenido de las interpretaciones de las manchas de tinta, como lo ha hecho Szymon Hens en sus “exámenes de la fantasía por medio de borrones sin forma definida” en escolares, adultos normales y enfermos psíquicos (Zürich, 1917). El hecho de que Rorschach reconociese con rapidez que lo puramente “formal” de conducir a resultados más importantes, atestigua la flexibilidad y amplitud de su espíritu. Al igual que todas sus investigaciones, también aquí se

dejó guiar menos por determinadas concepciones y métodos que por las leyes inmanentes a su material de investigación. Así pues, el contenido de las interpretaciones es predominantemente traducido a "síntomas" formales o funcionales; el "animal" "visto" en una lámina no es considerado en cuanto a su significación como contenido correspondiente a un complejo (en el sentido de Jung), sino que el investigador advierte que las "respuestas animales" constituyen un "índice de estereotipia" y que el porcentaje de "respuestas animales" permite deducir conclusiones muy significativas acerca del estado de ánimo y de la productividad de la inteligencia. Esto mismo es lo que interesa a las "respuestas vulgares": no su contenido sino el hecho de que representen "participación en los modos colectivos de captar las cosas"; las "respuestas originales" las considera como la índole estructuralmente específica de la originalidad: las respuestas abstractas, en primer término, las ve desde el punto de vista del valor sintomático en cuanto a manifestaciones de represión y rechazo..." (Bins Wanger, 1967).

En consecuencia, el Rorschach, más que un test de contenidos, es una prueba estructural de diagnóstico.

Dentro de la órbita del Psicoanálisis freudiano, ha sido Portuondo quien, a diferencia de otros autores, como Schafer y Phillips Y, y Smith J.G. (1953) no sólo ha sabido aprovechar el valor diagnóstico de los contenidos de los protocolos sino también el de las áreas y determinantes. Y, todo ello, de modo estructurado, aunque, según nuestro parecer, pueda adolecer de excesiva rigidez y hasta de cierta simplicidad dogmática en sus interpretaciones psicodinámicas. En su obra "El Rorschach Psicoanalítico" estudia como primer punto "la libido, el tanatos y los principios de realidad y placer" deteniéndose en el análisis de la diferenciación de estos temas psicoanalíticos a través de la prueba de Rorschach. En un segundo momento, examina el "complejo de castración a través de los choques al gris y al color. La sublimación es analizada a través de las respuestas de movimiento humano y animal. Los fenómenos de la regresión y de la represión son, asimismo, considerados a la luz de diversos determinantes. Sucesivamente, Portuondo examina y asocia las posibilidades del Rorschach como evaluador o confirmador de las interpretaciones psicoanalíticas en general, deteniéndose tanto en los aspectos simbólicos de cada una de las láminas como en el análisis de los contenidos de las diferentes interpretaciones, para finalmente acabar formulando una hipótesis de base psicoanalítica sobre el tipo vivencial del test de Rorschach".

Sin embargo, la más importante aportación de H. Rorschach al Psicoanálisis estriba, a nuestro juicio, en el hecho de que haya sido el primer investigador que demostrara experimentalmente la modificación de la conducta lograda a través del Psicoanálisis. Así, vemos como en su "Psicodiagnóstico" expone el caso de un neurótico obsesivo al que le fue aplicada la prueba antes y después de ser analizado. Después de cinco meses de tratamiento psicoanalítico, pudo observar Rorschach cómo el tipo de vivencia cambió notablemente:

"Los momentos introversivos son más libres y enérgicos, la afectividad ha aumentado en adaptación, es menos egocéntrica. La sobrecarga afectiva ha desaparecido. Mayor capacidad de adaptación, capacidad de empatía, firmeza del rapport. Los momentos introversivos y extratensivos son más libres; los signos de coartación claramente visibles en el primer resultado de la prueba (represión de momentos introversivos y extratensivos), están mucho más marcados. La capacidad vivencial es nuevamente más íntegra". (Rorschach, 1972).

El Psicoanálisis emplea otros procedimientos para valorar y diferenciar la liberación producida por el tratamiento psicoanalítico, pero como bien señala Biswanger:



“...a quien interese una fundamentación y demostración científica de la técnica terapéutica analítica que se sitúe fuera del terreno propio de las afirmaciones psicoanalíticas, habrá de tener en cuenta tales resultados obtenidos con la prueba de Rorschach” (Binsbanger, 1967).

## Resultados

Analizando los modos de aprehensión (el 98% de las respuestas eran globales) y sus frecuencias, detectamos la presencia de una extendida fijación oral. Del mismo modo que en Maruri, la figura materna es vivenciada como pecho nutricio y objeto primitivo de deseo.

Desde otro ángulo, a través del análisis de los determinantes de la forma y el color, constatamos la presencia continua de síntomas de ausencia del modelo de identificación paterna, asociado al rechazo de toda instancia autoritaria masculinizante, con la consecuente retracción de la comunicación viva afectivo-sexual.

La significatividad estadística del fenómeno de “shock al vacío” registrado en la lámina VII (el 91% de los hombres y el 79% de las mujeres), evidencia la peculiar manera de ligazón materna que experimenta este colectivo.

Los resultados generales, revelan que estas personas, a causa de su fijación oral, sienten alteradas la relación con la instancia materna; sienten un complejo, en mayor o menor grado larvado, de abandono, que les empuja a buscar en la madre refugio y seguridad. El fenómeno tan abrumadoramente extendido de shock al vacío en la lámina llamada “materna”, evidencia la atipicidad diferenciadora de este colectivo, en el que se acentúa la dependencia pasiva ante la imago materna.

En cuanto a la vivencia de la instancia paterna, el 76% de los hombres dieron muestras de shock en las láminas simbólicas paternas; siendo, a su vez, el ochenta por ciento del citado 76% el que, simultáneamente, proyecta, a su vez, shock en las láminas maternas.

Debido a que, salvo en nuestra investigación anterior en Maruri, en ningún otro colectivo hasta hoy investigado se ha detectado un fenómeno tan extenso, queremos aprovechar para insistir en la relevancia de este hallazgo, que revela, entre otros rasgos, el peculiar modo de sentir antagonico que el vasco experimenta frente a la autoridad. Efectivamente, la instancia paterna es vivenciada como hostil, cuando no lejana, en contraposición clara con la instancia materna, la cual se presenta como un receptáculo acogedor que propicia búsqueda de refugio y protección.

En resumen,

1) El colectivo de ocho apellidos vascos (el cuarenta por ciento de los sujetos experimentados), destaca por su peculiar inadaptación afectiva a la instancia paterna. Y no consigue la adecuada identificación con ella para lograr su posterior maduración e independencia.

2) El modelo paterno es vivido como un factor securizante, a causa de su poder, pero, a su vez, se muestra distante, y afectivamente inexpresivo. El padre, es más digno de respeto que de cariño, más admirado que propiamente querido.

3) En cuanto a la mujer, aún experimentando en sí misma los mismos sentimientos, no logra, sin embargo, vivenciarlos con la misma profundidad del varón, aunque —y ello es importante— también aparecen como significativos.

4) Ambos sexos, se hallan, en consecuencia anclados en una singular vivencia con el elemento securizante materno. La madre es un sujeto de veneración-identificación, que, en

virtud de los datos extraídos del Rorschach (el cincuenta por ciento no percibió movimiento humano allí donde “todo el mundo” lo percibe) tal vivencia encierra unas connotaciones claramente preedípicas que podríamos configurar dentro de la acepción de “identificación primaria”, en la que la diferencia de sexos no ha logrado aún la madurez y significación decisiva propia de la posterior identificación edípica, esa que sucede y deriva de la pérdida del objeto amado.

Las consecuencias y derivaciones de esta fijación libidinal en el terreno de las relaciones sexuales entran en relación directa con la disarmonía de las mismas: tanto el 69% de los varones, como el 62 de las mujeres presentaban síntomas de neurosis psicosexuales. La ausencia, arriba señalada, de respuestas de movimiento humano(K) —shock kinesfésico— indican, a su vez los conflictos profundos tanto de identificación sexual en el hombre como el temor sexual al contacto con la pareja, en la mujer.

## Otros rasgos aparecidos en la investigación

### Productividad intelectual

Es significativamente baja, la gran ambición de calidad, unida a un estilo de carácter tímido, favorece el bajo rendimiento de respuestas registrado a través de la mayoría de las pruebas. Mostraron, en general, ser drásticos y hasta poco complacientes. Se lo “jugaban todo” en una respuesta, presentándose precipitados, contundentes y hasta dogmáticos.

Las mujeres demostraron ser significativamente más activas, más productivas que el hombre.

### Modo de enfrentarse a la realidad

El colectivo de ocho apellidos vascos se enfrenta ante los problemas y situaciones de la vida enfocándolos de modo globalizador, poco tendente y proclive a la antigüedad. Es una de las características del carácter oral: la “glotonería” por abarcarlo todo: dar sentido a la totalidad de un solo trazo. Quieren “quedar bien” y por esta razón “no entran en detalles” se verían comprometidos. De ahí que compensen ese déficit refugiándose en la rigidez dogmática y moralizadora.

### Precisión de ideas

Llama la atención el contrasentido que supone, por una parte, ese marcado afán de aferrarse a la realidad y controlarla intelectualmente, y, por otra, el bajo nivel de claridad de ideas que se refleja en las pruebas. A nuestro juicio, la explicación de esa contradicción obedece a que esa acentuada actitud de “querer quedar bien” lleva consigo una conducta ambigua de “no compromiso” con los aspectos concretos de la realidad, siendo la imprecisión consecuencia de todo ello.

Hay que hacer resaltar que ese déficit intelectual es únicamente significativo en el varón. La mujer es menos ambigua más espontánea y no se muestra tan crispada como el varón.

### Control afectivo

Se evidencia una psique rígida y dogmática.

## Iniciativa, creatividad, madurez psíquica

### Características:

- 1) Carencia de iniciativa bloqueada por una actitud hipercrítica que frena la creatividad y el rendimiento intelectual. Volvemos, pues, a encontrarnos con el marcado miedo a comprometerse para no quedar mal que presenta el vasco.
- 2) Un recelo a embarcarse por caminos nuevos, reforzado por la rigidez que cimenta sus actitudes. Vigilancia que puede deberse a ese excesivo deseo de rigor lógico.
- 3) Retracción y recelo ante lo extraño oforáneo.
- 4) Dificultad para establecer identificaciones con sus padres. Estos, sobre todo el padre, son vividos y sentidos como lejanos.

## Agresividad

Et análisis de los “espacios en blanco” así como el registro del “shock al rojo” y otros contenidos sintomatológicos de violencia y agresividad son, a nuestro juicio, altamente significativos, debido precisamente a su ausencia, el Pueblo Vasco es un pueblo pacífico.

## Capacidad de comunicación

Endeble aptitud para la comunicación interpersonal, siendo su capacidad lógica el medio más usual de contacto. Sus manifestaciones son más cerebrales que afectivas.

El vasco es un ser adaptado a su medio, pero una adaptación “apalabrada”, contractual. Hay en él más respeto frío que espontaneidad afectuosa o ternura.

## Conservadurismo

Se detecta un claro sentido de la propiedad, pero una propiedad que, dentro de las reglas del respeto mutuo, sabe compartir y difundir. Sus costumbres ancestrales le impulsan a ello.

Por otra parte, hemos detectado la clase propensión de este colectivo a permanecer anclado en sus costumbres mostrándose hora tentado por lo nuevo.

Reflexionado sobre los datos de esta síntesis, nos planteamos las siguientes preguntas:

¿Un tipo de hombre en el que predomina una mente controladora y algo rígida no correrá el riesgo de cerrarse en sus intereses particulares o grupales en perjuicio de una visión más colaboradora y abierta?

¿Podrían dialogar o negociar con eficacia unos hombres y mujeres más proclives al dogmatismo que a la dialéctica racional?

¿Podrán con ese modo de enfocar la realidad, llegar a ponerse de acuerdo entre sí para llegar a saber autogobernarse sin tensiones especiales?

¿No se impone el desdeñar desde ahora unas bases de pedagogía social mediante las que los vascos podamos lograr ese equilibrio interno, mental y afectivo, que nos permita superar la rigidez y el dogmatismo para convivir de modo más tolerante?

## Anexo

### “El vacío y los vascos”

#### Introducción

El espacio abierto no tiene pertenencia. ESTAR en ese espacio, posibilita SER ese espacio. Ser espacio implica una inteligencia primordial y una inteligencia que sobrepasa la visión egocéntrica del mundo. A esa apertura de la inteligencia, en sánscrito se le llama VIDYA. VIDYA es “la inteligencia”, el ver claro, el estar despierto, pero a través de una claridad donde por doquier existe una amplitud espacial donde es impensable tropezar con algo.

Para la mentalidad oriental, nosotros somos ese espacio. El espacio es nuestra prolongación; somos uno con ese espacio, con la VIDYA, con la gran apertura, con la suprema inteligencia, con la apertura primordial.

Sin embargo, el ser humano, se desvinculó de ese espacio infinito. O, dicho de otro modo, perdió la conciencia de estar fusionado con él. Le vino a suceder algo así como si le fatigara pensar en “ser espacio”, para, progresivamente, ir encerrándose en una conciencia más estrecha que le llevara paulatinamente a la afirmación de que “yo soy el que navega” en el espacio, legando de ese modo a un punto en el que el espacio es percibido como la solidez de la tangible, como “cosa” separada, como “lo otro”. Así se formó la primera vivencia de la dualidad: por una parte estoy yo, por otra, el espacio. De este modo es, también, como surge uno de los principios fundamentales de la percepción: la Forma, entendida como la forma de lo otro en tanto que “otro”.

La desvinculación de nuestra inteligencia primordial sólo puede explicarse a través del fenómeno de la amnesia. Efectivamente, algo nos debió ocurrir como especie para llegar a padecer esa lipotimia colectiva que nos privara del sentido, olvidándonos de lo que estábamos haciendo antes.

Ahora pensamos que “siempre fue así”; ahora pensamos y sentimos como si antes no hubiésemos hecho otra cosa, como si no fuéramos nosotros mismos los creadores de esa pretendida solidez espacial, de ese distanciamiento entre el yo y el espacio propiciado por una laguna amnésica. Sin embargo, una vez inventada la idea de espacio sólido, lo curiosamente sorprendente es el hecho de que nos sintamos abrumados por él, como si nos invadiera un sopor que nos hiciera perder el sentido, para despertar a otra realidad diferente en la que ya nos encontráramos despojados de aquella blandura aireada del principio.

El llamado “síndrome de desamparo”, es un fenómeno psicológico producido por el miedo a la soledad y a la separatividad, tan bien descrito por M. Klein como por E. Fromm. Y es precisamente ese síndrome el que nos impulsa a la sociabilidad como compensadora del temido aislamiento. Se nos hace costoso y difícil bailar solos en el espacio. Este sentimiento de soledad, tan bien recogido por la Psicología occidental, no es ajena a la atención de ciertos filósofos orientales, como el maestro tibetano Trungpa (1973), quien afirma que “no nos conformamos con bailar solos en el espacio abierto, sino que queremos tener un compañero, y así, escogemos como compañero al propio espacio, luego queremos que baile con nosotros, pero para poder poseerlo como nuestro compañero, tenemos que hacerlo sólido y tenemos también que desconocer su cualidad fluida y abierta. Esta actitud es la que llamamos AVIDYA, ignorancia, desconocer nuestra propia inteligencia. Este es el punto culminante en la formación del primer Skandha, la formación de la forma-ignorancia”.

Para Trungpa, este skandha de la forma-ignorancia consta de tres aspectos o etapas diferentes que pueden esclarecerse mediante una metáfora en la que se parte del supuesto de que en el principio existió una especie de llanura abierta o desierto, siendo nosotros mismos esa vaciedad o desierto, con su textura particular, con su resplandeciente sol, con su cielo infinito, con su blanca y luminosa luna. Los granos de arena de ese desierto, vendrían a ser los individuos, quienes, en un principio, no llegaron a tener conciencia de su separación; ellos “eran” desierto. Pero, de modo inexplicable, alguien cayó en la cuenta de su individualidad separada: los granos de arena comenzaron a observar su contorno, a juzgar a medir, a conceptualizar. Así fue como comenzó el fenómeno de la dualidad. Y sintió que esa conciencia existió desde siempre y que desde siempre estuvimos separados, como individualizados granos de arena.

Como consecuencia de ello, se puede entender que el individuo, en tanto que individuo, experimente miedo al vacío y, en consecuencia, trate de asegurarse su propio suelo, su parcela, y pretenda construirse un refugio que le libre de los riesgos de permanecer a la intemperie. Es de ese modo como comenzó a sufrir ese síntoma que subyace en todo tipo de neurosis: la inseguridad. La inseguridad de sentirse desamparado. Así comenzó a crear el mundo de las formas externas, a configurar ese ente separado —y, por tanto, ficticio— que solemos llamar “yo”, a construir la lógica de la seguridad.

Pero el concepto de vacío, según los orientales, es la descripción de la verdadera naturaleza de lo Absoluto. El Absoluto es lo indeterminado por antonomasia, lo inaccesible para la razón objetivamente; el Absoluto, es únicamente accesible por la “sabiduría” (pragma), que se hace intuitivamente uno con él.

El vacío del budista, no es equiparable al nihilismo; lo que ocurre es que se opone a todos los intentos de determinar lo que por su propia esencia es indeterminado. El Madyamika sostiene que el Absoluto es conocido mediante una intuición no dualista (pragma). Es en sí mismo esa intuición. (T.R. Murty 1955).

Es muy importante para comprender la idea de nirvana, así como para entender qué es el éxtasis del anonadamiento, conocer que esta “nada” oriental no es la negación absoluta, la muerte del todo, sino la indiferenciación, es decir: la ausencia de dualismos, la carencia de oposiciones y de contrastes, Es René Guenon (1962) el que, en tal sentido, afirma: “En este estado de indiferenciación, los distintos objetos de la manifestación, incluso los de la manifestación individual, no son destruidos, sino que subsisten de un modo principal unificados por la misma razón que no son concebidos bajo el aspecto secundario y contingente de la distinción: se encuentra necesariamente entre las posibilidades del Sí y este permanece consciente por sí mismo de todas sus posibilidades consideradas “no distintamente” en el conocimiento integral”.

Dentro de un contexto racionalista occidental, podemos decir que fueron los primeros atomistas griegos quienes concibieron al espacio como un vacío infinito, en donde se movían los átomos; un componente fundamental del cosmos, dentro del cual sería imposible cualquier cambio. Aristóteles, sin embargo, pensó que todo eso era una noción absurda. En un espacio vacío era impensable que los cuerpos hallaran resistencia al movimiento, de tal modo que esos mismos cuerpos caerían en él a velocidades infinitas. Del mismo modo, tampoco se podría impulsar en él a ningún cuerpo, ya que no existen medios que sirvan de “motor coniuictus”; no sería posible distinguir allí un punto de otro, ni podría haber la posibilidad de determinar el lugar o la dirección.

No es de extrañar que esta concepción aristotélica llegara a convertirse en el “horror vacui” de la Filosofía Escolástica. El “horror vacui”, ha sido invocado incluso hasta el siglo

diecisiete para explicar el efecto de la succión de las bombas y el funcionamiento de los barómetros.

Pero el horror al vacío, ha venido a incorporarse en la historia de la humanidad como un símbolo fóbico frente al desasimiento y la soledad del ser humano. En el test de Rorschach, el miedo fóbico al vacío encuentra su máxima expresión en el llamado “shock al vacío”, fenómeno perceptivo que frecuentemente se registra en las láminas VII y IX, cuyos llamativos espacios interiores “chocan” al probando, desencadenando en él las fobias latentes acumuladas desde antiguo y que tienen que ver directamente con las vivencias específicas que el sujeto experimentó con la figura más o menos securizante de la madre. El miedo a la soledad, la seguridad o inseguridad ante la respuesta protectora o no de la instancia materna; el sentimiento general desamparo, etc., tienen que ver directamente con la forma específica de las respuestas ante estas láminas. Así se entiende que en estas percepciones el sujeto proyecte de algún modo la vivencia personal que posee ante la mujer, y, más concretamente, revele cómo vivencia a ésta: insistiendo más en el papel de “pareja” o en el papel de “madre”. De ahí la gran importancia que el fenómeno del “shock al vacío” comporta a la hora de diagnosticar el grado de salud de su comunicación sexual.

En consecuencia, el vacío puede ser vivido bien como plenitud o bien como angustia. Los arquetipos culturales que ha cristalizado en la estructura psíquica del individuo, en punto es la plenitud o es la angustia la que da sentido a la conducta humana. Y en la investigación que nos ocupa es la angustia ante el posible desasimiento materno el factor conductual determinante.

## El vacío y los vascos

César San Juan Guillén

### Introducción

Schopenhauer usaba la metáfora, tan de la época, de dos mineros que sin ponerse de acuerdo comenzaban a cavar por distintos puntos hasta encontrarse sus picos en las entrañas de la montaña, para apostar por la validez que debían tener las conclusiones tan similares a las que la Filosofía y Ciencia estaban llegando por la Alemania de entonces.

Yo recogeré la metáfora para introducir los investigadores y elementos a los que me voy a referir en este trabajo.

Jorge de Oteiza, a parte de escultor, ha escrito algunos ensayos sobre lo que él mismo ha llamado interpretación estética del alma vasca, su línea experimental como escultor gira en torno a la expresión del espacio vacío y entre otros concursos de ámbito internacional en la escultura y su integración en la arquitectura y la ciudad.

En otro ámbito de estudio totalmente diferente el psicólogo Rafael Redondo dedicó buena parte de sus investigaciones al análisis de la personalidad mediante el test de Rorschach (conocido popularmente como el de las manchas de tinta). En 1983 la Universidad del País Vasco publicó su tesis doctoral “El Rorschach y los vascos”.

Ellos son los mineros. El espacio vacío, el hueco es el concepto que subyace a lo largo del discurso de ambos. Oteiza ofrece una interpretación estética del espacio vacío que limita el cromlech neolítico vasco. Redondo, por otro lado, detecta de modo sistemático en una muestra de sujetos pertenecientes a la localidad vizcaína de Maruri, y ahora en la investiga-

ción que nos ocupa el fenómeno llamado “shock al vacío” en la lámina VII del test de Rorschach; dicha lámina describe con su constitución un gran espacio vacío central (ver ilustración).

La coincidencia es lo suficientemente atractiva como para, cuando menos, exponer aquí las interpretaciones, una estética y otra psicodinámica, de un mismo estilo humano: el vasco.

### Interpretación Estética

Para entender la mecánica interpretativa del orden estético debemos entender el arte como procedimiento instrumental de búsqueda de un estilo humano. El arte es algo inconcluso en tanto que implica búsqueda, salvo en el caso peculiar del vasco que, según Oteiza, procede de un arte ya concluido en el Neolítico.

La interpretación estética del alma vasca atiende a dos aspectos, a saber, la formación de un lenguaje artístico que concluye estéticamente con la definición de un signo vacío, la nada trascendente y la visión distinta del cromlech vacío del neolítico vasco. Oteiza advierte que debemos centrar nuestra atención en esta peculiaridad artística ya que en otras zonas de Europa, principalmente en Gran Bretaña y Francia, los cromlechs son enormes alineaciones megalíticas con la función de señalar la salida y puesta del sol. Para Oteiza su intención era exclusivamente espiritual y mágica antes que como refugio material. Estas construcciones megalíticas deja sin interés para el arqueólogo al modesto, pero para nosotros sugerente, cromlech vasco considerado como un decaimiento de la monumentalidad que caracteriza al resto de las creaciones europeas. Desde un punto de vista estético Oteiza sugiere que las piedras ocupan un lugar accesorio dentro de la obra y de lo que trata ésta es del espacio vacío creado por aquellas. Hueco vacío, nada trascendente, por medio de la cual contacta con el Todo, con su Dios. El hombre se ha puesto fuera de sí mismo, fuera del tiempo; según Oteiza, solución estética de la angustia existencial. Esta remota hazaña trascendental de su arte concluido permanece hoy en el inconsciente colectivo vasco.

Tradicionalmente, para cualquier observador ajeno a nuestra cultura, el vasco es un hombre seguro de sí mismo y con un profundo sentimiento de libertad. “Acaba este hombre de salir de un arte que se ha cumplido enteramente, quiere esto decir que este hombre ya confía en sí mismo y domina la naturaleza exterior. Este hombre funciona sin angustia frente a los grandes espacios, domina la soledad...” (Oteiza, 1983).

Esto son observaciones generales que pueden estar referidas a elementos tan cotidianos como la tradicional ubicación del caserío; el vasco asila su caserío, no por insociabilidad sino por la confianza que posee en sí mismo. Del mismo modo, la reconocida preferencia de los norteamericanos por contratar vascos para las labores de pastoreo, sus intrépidas incursiones a través del mar nos hablan del perfecto dominio de la soledad de todo un pueblo, según Nietzsche, medida espiritual del hombre (Oteiza, 1983a, 1983b).

### Interpretación Psicodinámica

Es comúnmente reconocido por antropólogos y psicólogos que han reparado el tema la fijación del vasco a la figura materna y su carácter predominantemente oral, si queremos utilizar el término freudiano; se trata de una ligazón pasiva al primer objeto de nuestra vida afectiva, la madre (Caro Baroja, 1980; Crawford, 1977; Ortiz-Osés, 1981, 1982).

El profesor Redondo registró este aspecto en los shocks que de modo sistemático detectaba en la lámina VII del test de Rorschach (conocida como la lámina materna) sobre una muestra de 53 varones y 39 mujeres vascos pertenecientes a la localidad vizcaína de Maruri.

Según una gran mayoría de autores esta lámina parece poseer un simbolismo específicamente materno. Para Orr esta especificidad viene dada por el espacio blanco central provocador según esta autora de la sensación de vacío percibida como frustración, falta de protección y abandono por parte de la figura materna. Para explicar esto, señala Orr cómo el hueco central representa un símbolo femenino universal que incluye, por otra parte, la negación la nada, pudiendo representar, asimismo, el temor a la caída al vacío; lo que genéticamente se remonta a épocas anteriores al deseo edípico de poseer a la madre, mediante las respuestas dadas a esta lámina Redondo detecta la presencia de claros signos de fijación oral, la madre es vivenciada como pecho nutricional y objeto primitivo de deseo. En general, debido a esta fijación oral, la relación con el elemento de deseo (madre) está alterada, "... sienten un complejo en mayor o menor grado consciente de abandono que les impele a buscar en ella seguridad y refugio ..." (Redondo, 1983).

El Dr. Enrique Freijo hace referencia a esta cuestión, exponiendo sucintamente las diferentes versiones que de esta organización pre-edípica han surgido en la actualidad (Redondo, 1983) estas giran en torno a la ligazón materna, a la simbiosis materno-filial o al carácter incestuoso del vasco, tampoco quiere desligar la importante hipótesis antropológica propuesta hace tiempo por J. Caro Baroja sobre un cierto "matriarcalismo" del pueblo vasco, concepto del que conviene advertir las siguientes matizaciones: Al referirnos al matriarcalismo vasco debemos entender que no tiene mucho que ver con un matriarcalismo de tipo amazónico sino que defendiéndolo como tal, lo concebimos como una estructura psico-social centrada o focalizada en el símbolo de la madre (Ortiz-Osés & Mayr, 1981). Dicha estructura ofrece una serie de subestructuras profundas que, en síntesis, podemos enumerarlas del siguiente modo:

1. Subestructura psicomítica: La mítica figura de la Diosa Madre Mari encuentra en la madre-mujer-real (etxeoandre) su encarnación concreta.
2. Subestructura social: Laherencia y el parentesco se transmiten por línea femenina. Ello parece deberse al papel decisivo de la mujer como recolectora en el Paleolítico o como agricultora en el Neolítico.
3. Subestructura simbólico-lingüística: La realidad es apalabrada como flujo, devenir o energía femenina, frente a la consideración estática de la realidad como ser aprehendido por la razón o intelecto abstracto. Oteiza ve este aspecto encarnado en la figura del bertsolari, "... tomamos por incoherencia lo que es profunda y difícil cohesión de su estilo-de-su-viaje-interior. Cuando queda inmóvil y se sumerge en el río de su memoria y reaparecen las cosas y vuelven a nuestra memoria..." Desde este punto de vista R. Graves (1983) plantea que el lenguaje del mito poético, corriente en la antigua Europa mediterránea y septentrional, era un lenguaje mágico, vinculado a ceremonias religiosas populares en honor de la diosa Luna o Musa, algunas de las cuales data de la época paleolítica. Según este autor, ese lenguaje fue corrompido al final del periodo minoico cuando invasores procedentes de Asia Central comenzaron a sustituir las instituciones matrilineales por las patrilineales y remodelaron o falsificaron los mitos para justificar los cambios sociales.
4. Subestructura anímica: Ligazón a la madre, dependencia oral, sentido religioso-envolvente o totalizante del cosmos. Para Ortiz-Osés la preponderancia del arquetipo matriarcal vasco en su mitología no es sino una proyección simbólica de la fijación del vasco a la madre en su mitología no es sino una proyección simbólica de la fijación del vasco a la madre (compartiendo el punto de vista psicológica) y que explicaría,



a su modo de ver, tanto los aspectos positivos (comunalismo, naturalismo, participación místico-tribal, religiosidad, confianza en la vida, "oralismo de los txokos, constitución de fatrias) como los negativos (irracionalismo, conflicto con la autoridad, miedo a la mujer-bruja). Desde esta dialéctica psico-social, el arquetipo matriarcal vasco, latente en nuestro inconsciente colectivo, se presenta ambivalente, esto es, a base de una valoración positiva (la madre buena) y negativa (madre-mujer-mala-bruja)".

### Conclusiones: Co-implicaciones estéticas y psicodinámicas

Hasta aquí hemos tratado de presentar dos interpretaciones distintas sobre algunos aspectos de la cultura vasca, cada una de ellas es lo suficientemente sugerente en sí misma como para no agotar en su presentación la posibilidad de franquear el paso vedado al positivista y proponer desde la mera intuición que explicaciones puede aportar una a la otra.

En el Neolítico el hombre vasco construía cromlech que hoy en día son anotados por los arqueólogos casi por compromiso. Recordemos que para Oteiza ese cromlech vasco, que describía con su forma un hueco vacío, cumplía, sin embargo, una función transcendental, esto es, la solución metafísica a la existencia por medio del contacto con el todo. El vasco desocupó el monumento megalítico para crear la Nada, a donde sólo él tenía acceso.

4.000 años después, los vascos de Maruri dan muestras de "shock al vacío" en una lámina de un test proyectivo de personalidad, por ello, se arguye una fijación oral marcada y, por ende, al primer objeto de deseo; buscan en la madre seguridad y refugio. El ama, "ama-txo", el vasco todavía busca en ella el pecho gratificante y nutricio.

Ortiz-Osés apunta la anímica, como una de las subestructuras que definen la sociedad matriarcal, con ella se hace referencia a esa fijación oral, a la ligazón materna, pero también tiene un sentido religioso envolvente y totalizador del cosmos, como el sentido que le da Oteiza al cromlech vasco. Supongamos que la intervención estética de Oteiza del cromlech vasco es cierta, incuestionablemente cierta, de modo que el vasco, efectivamente, concluyó su arte en el Neolítico, encontrando la libertad espiritual, y esa remota hazaña existencial quedó grabada en la experiencia del inconsciente colectivo vasco y así ha permitido cuando menos hasta las comunidades rurales de nuestro entorno, en principio descendientes directos de las tribus que habitaban Euskal-herria en el Neolítico. Ahora examinemos detenidamente la lámina VII del test de Rorschach, sus tonalidades grisáceas, la distinción de figura y fondo gracias a esas unidades dispuestas casi en círculo limitando un espacio vacío central. Bien pudiéramos encontrarnos ante la representación gráfica de un cromlech, de hecho, sólo le falta una cosa, y es cerrar de algún modo el espacio superior de la mancha tapando su gran abertura; entonces sería un cromlech completo, pero no lo es, inevitablemente le falta algo. ¿Podría este fenómeno desencadenar un shock al vacío?; pensemos que desde la construcción del cromlech y lo que ello supuso hasta la exposición de su representación en un test de personalidad tan solo se han sucedido 160 generaciones aproximadamente. Esta hipótesis trata de explicar un fenómeno psicodinámico a partir de un discurso estético, pero también existe la posibilidad inversa, esto es, explicar un fenómeno estético a partir de un discurso psicodinámico:

En una primera aproximación al arte Neolítico vasco y, en general, a todo el arte de aquella época, resulta especialmente llamativo el hecho de que se basara tan prolíficamente en el símbolo. Según S. Giedion (1981), la razón de que apareciera este recurso tan temprano reside en el modo de operación de la mente humana. "...enfrentada a un entorno hostil, la humanidad halló en los símbolos sus armas de supervivencia más eficaces. En ningún otro

campo fue tan fértil la imaginación del hombre prehistórico como en la invención de formas simbólicas ... el significado gira en torno a un deseo ardiente de fertilidad y procreación..." (Giedion, 1981).

Así, por cualquier punto que se aborde el arquetipo femenino, nos encontramos con un elemento que se repite de una u otra manera: el círculo, el hueco, la redondez, aparte de nuestro cromlech, p.e. en Egipto en la forma del círculo se funden el Sol y la fertilidad. Aparte de estos ejemplos existe otra dimensión profunda en torno al círculo como arquetipo femenino: "el fin es el principio", "Amaian zer hasiera", es una antigua cita vasca que refleja esta dinámica. El fin es el principio en cualquier punto del círculo. El bertsolari, antes de su actuación, conoce el tema y el último verso, esto es, al principio conoce el final. Esta emergencia de la redondez, del hueco, símbolo universal de lo femenino nos remite a la simbología producida en torno al útero. Desde esta perspectiva, prestemos ahora atención al hombre vasco del Neolítico y a su creación estética, el dolmen megalítico, de clara simbología fálica, no es prolijo en Euskal-Herria. Mediante el cromlech, de simbología uterina, a modo de ventana metafísica, el vasco retorna al origen, a la Tierra, a la madre. Esta estatua vacía incluye el no-ser, incluye la muerte, produciéndose una ascensión de la misma confirmando el vasco el sentimiento de libertad al que nos referimos y un deseo inconsciente de retorno al nivel de energía perfecto, nivel cero. El útero es el camino por el que el hombre pasa de la nada a la existencia; de la existencia a la nada la ruta es la misma. Ruta quizás resuelta estéticamente hace 4.000 años por el vasco con el cromlech, su estatua vacía.

### Bibliografía empleada

1. BAER BAHIA (1949). "El test de Rorschach desde el punto de vista psicoanalítico". Buenos Aires. Ateneo
2. BINSBANGER (1967) en "Obras menores e inéditas" de Rorschach. Madrid. Morata.
3. CARO BAROJA, J. (1989). "Los Vascos". Madrid. Istmo.
4. CRAWFORD, C.J. (1977). "The position of women in a basque fishing community". Anglo-American contributions to basque studies. Desert Res. I.P. Social Sc. n.º 13.
5. ELLENBERGER, H. (1967). "Vida y Obra de Hermann Rorschach". Madrid. Morata.
6. GIEDION, S. (1981). "El presente eterno: Los comienzos del arte". Madrid. Alianza.
7. GRAVES, R. (1983). "La Diosa Blanca". Madrid. Alianza
8. GUENON, R. (1962). "Symboles fondamentaux a la Science Sacre". Paris. P. Universitaires.
9. GUERRA MIRALLES, A. (1967). Prólogo a "Obras Menores e inéditas de H. Rorschach". Madrid. Morata.
10. MURTI, T.R. (1955). "The Central Philosophy of Buddhism". Londres. A Study of the Madhyamika System. 50. ss.ss.
11. ORLANDO, I. (1976). "La interpretación Dinámica en el Rorschach". Buenos Aires. Paidós.
12. ORTIZ-OSÉS, A. & MAYR, F.K. (1981). "El Matriarcalismo Vasco". Bilbao. Universidad de Deusto.
13. ORTIZ-OSÉS, A. (1982). "El Inconsciente Colectivo Vasco". San Sebastián. Txertoa.
14. OTEIZA, J. (1983a). "Quousque Tamdem ...!". Zarautz. Hordago.
15. OTEIZA, J. (198313). "Ejercicios Espirituales en un Túnel". Donostia. Lur.
16. PHILLIPS, Y., SMITH, J.G. (1953) "Rorschach interpretation". N. York. Ginne-Stratton.
17. PORTUONDO, J.A. (1973). "El Rorschach Psicoanalítico". Madrid. Biblioteca Nueva.

18. REDONDO, R. (1983). "El Rorschach y los Vascos". Donostia. U.P.V. - E.H.U.
19. RORSCHACH, H. (1917). "Correspondenzblatt fur Schewizer artze", n.º 47, pp. 898-905.
20. RORSCHACH, H. (1967). "Obras Menores e inéditas". Madrid. Morata.
21. RORSCHACH, H. (1972). "Psicodiagnóstico". Buenos Aires. Paidós.
22. SCHAFER, R. (1954). "Psychoanalytic. Interpretation in Rorschach Testing". N. York. Grune-Satratton.
23. TRUNGPA, CH. (1973). "Más allá del materialismo espiritual". Barcelona. Edhasa.