

LAS FORMAS ELEMENTARES DE LA VIDA ESQUIZOFRÉNICA: LAS DOS ANTROPOLOGÍAS EN EL PENSAMIENTO DE RAMÓN SARRÓ BURBANO¹

Ramón Sarró Maluquer

Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Lisboa

Resumen:

Analizando la obra del psiquiatra Ramón Sarró Burbano puede resumirse todo un siglo de reflexiones antropológicas. El trabajo inicial de Sarró Burbano (1932) comparaba el pensamiento esquizofrénico con la «mentalidad primitiva». Ambos estaban regidos por la «ley de la participación» (Lévy-Bruhl) y «la existencia mítica» (Cassirer). El estructuralismo invalidará luego esta comparación, pero no el diálogo entre disciplinas. El artículo muestra cómo en Sarró Burbano hubo una confluencia, inusual entre psiquiatras en nuestro país, entre la antropología social (el estudio de culturas ajenas a la nuestra) y la antropología filosófica (el estudio de la esencia humana).

Palabras clave: Esquizofrenia, Psiquiatría española, Antropología, Estructuralismo, Fenomenología.

Abstract:

A close look at the work of Psychiatrist Ramon Sarró Burbano (Barcelona 1900-1993), unveils an entire century of anthropological theories. Sarró Burbano's earliest work

¹ Queríamos agradecer al profesor Ramón Valdés del Toro el habernos animado a iniciar este trabajo y el haber compartido su pasión por Lévy-Bruhl y por el pensamiento simbólico con Ramón Sarró Burbano primero y con este autor años más tarde. Gracias también a José L. Mediavilla por habernos iniciado en el pensamiento antropológico de Sarró Burbano y a Josep M^a Comelles y Josep M^a Casasús por sus incisivos comentarios a una versión preliminar. Con todo, por supuesto, nos responsabilizamos enteramente de las opiniones y posibles inexactitudes que contenga este trabajo.

(1932) compared schizophrenia to «primitive mentality». Both were ruled by the «law of mystical participation» (Lévy-Bruhl) and both were a «mythical existence» (Cassirer). Structuralism would eventually move him away from this comparative approach. Despite the divide in twentieth-century thought between Cultural and Philosophical Anthropology, Sarró Burbano was a peculiar case: because of his interest in symbolism and myth, he always tried to keep an equally strong interest in both Socio-Cultural and Philosophical Anthropology.

Key words: Schizophrenia, Spanish Psychiatry, Anthropology, Structuralism, Phenomenology.

«Así como al primitivo no era posible negarle la personalidad tampoco podía considerarse privado de ella al esquizofrénico. (...) la diferencia entre la esquizofrenia y la normalidad no era la que existe entre un edificio perfectamente conservado y eficiente y el mismo edificio convertido en ruinas, sino que se trataba de dos distintas edificaciones, es decir la esquizofrenia aparecía como una distinta estructuración con conservación de los materiales».

Ramón Sarró Burbano. Carta inédita a Medina-veitia, sin fecha. (años 1970s)

INTRODUCCIÓN: LÉVY-BRUHL Y EL PENSAMIENTO MÍTICO

Hace unos meses recibimos un trabajo de nuestra colega Tanya M. Luhrmann, catedrática de antropología en la Universidad de Chicago y especialista en psiquiatría transcultural, en el que argumenta que, para comprender la experiencia subjetiva de los participantes en los cultos evangélicos pentecostales, de un gran paroxismo extático, el mejor utensilio epistemológico se lo ofrece ni más ni menos que Lévy-Bruhl y su noción de «participación», toda vez que lo que los neófitos con quien ella trabaja pretenden es *participar* de la divinidad a la que rinden culto². Fue muy gratificante recibir un trabajo sobre este autor del que desde hace años no nos cansamos de reivindicar su pertinencia y de lamentar su olvido.

Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), filósofo y antropólogo francés, fue ciertamente un autor muy influyente en la primera mitad del siglo veinte. Sin embargo, cayó en desgracia y es poco citado hoy en día. Se le invoca más para criticarle y para ponerlo

² LURHMANN, T., (en prensa), «How do you get to know that it is God who speaks?», Trabajo que será publicado en BERLINER, D. y SARRÓ, R. (comps), *Learning religion. Anthropological approaches*, Oxford y Nueva York, Berghahn.

como ejemplo de lo que *no* debería ser la antropología que para entrar en un diálogo científico con él. La visión que mucha gente tiene de Lévy-Bruhl es que fue un autor racista porque suponía que en el mundo hay dos tipos de personas, los civilizados y los primitivos, y que mientras que los primeros saben pensar, los segundos se rigen por una mentalidad primitiva. Aparte de esto, sin embargo, pocos antropólogos contemporáneos serían capaces de explicar mucho más sobre las teorías levy-bruhlianas. Es cierto que el pensador estableció una diferencia muy rígida entre dos modos de pensar: mientras que el pensamiento civilizado se basa en la lógica y en los principios que la sustentan (el principio de identidad y el principio de la no contradicción), la mentalidad primitiva, a la que con mayor desacierto Lévy-Bruhl llamó «prelógica», se basa en un constante desoír los principios lógicos y en seguir en cambio otros principios, de los cuales uno es fundamental: la ley de la *participación*. Según este principio, el ser humano de las sociedades primitivas piensa que las cosas participan unas de otras: por ejemplo, la palabra «lápiz» y el objeto que denominamos lápiz tienen ambos una «lápicidad» que los conecta (idea contraria a la racionalidad moderna, que parte del principio de que el lenguaje es enteramente arbitrario y que no hay relación entre la cosa y la palabra), como el cabello de la persona amada conserva algo de ella y como la figura de cera sobre la cual clava un brujo una aguja en un rito mágico participa de la esencia de la persona que representa y sobre la cual ejerce el dolor.

Es claro que había un cierto racismo en Lévy-Bruhl, en la medida en que excluía a los humanos no-occidentales del pensamiento positivo y de la racionalidad más elemental. El ejemplo más conocido de su posición (y de su crítica) es el de los indios bororo del Amazonas. Los bororo, nos contaba Lévy-Bruhl, afirmaban ser unos araras (guacamayos) rojos. Para cualquier occidental, estaría claro que una persona *no* podía ser un animal, o como mucho sólo aceptaría que una persona pudiera llegar a ser un animal después de muerta, pero nadie en su sano juicio diría que alguien podía ser persona y arara *al mismo tiempo*. Para los bororo, sin embargo, no había problema: los seres humanos y los araras rojos de la selva eran la misma cosa, dos manifestaciones diferentes y simultáneas de una misma esencia. Lévy-Bruhl dio este ejemplo como el de un pueblo primitivo que no creía en el principio de la identidad: *un* bororo podía ser *dos* cosas distintas. El ejemplo fue luego muy criticado, porque Lévy-Bruhl no contempló la posibilidad de que la afirmación «nosotros somos araras rojos» no fuera una metonimia, sino una metáfora. Si nosotros podemos decir que fulano «es un lince» o que menguano «es un pedazo de burro», ¿por qué no podrá un bororo recurrir a la metáfora para explicarse y explicarnos su modo de existencia?³

³ LEVY-BRUHL, L., (1910), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, Alcan, p. 77. Para el problema específico de los bororo y los araras, véase también CROCKER, J. C., (1977), My brother the parrot. En SAPIR D. y CROCKER J. C. (comp.), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, pp. 164-192; SMITH, J. Z., (1972), I am a parrot (red), *History of Religions* 11 (4), 391-413; TUR-

Aceptemos que Lévy-Bruhl fuera en ocasiones un tanto ingenuo en la forma como aceptaba informaciones etnográficas bastante dudosas sin someterlas a ninguna crítica. Sin embargo tenemos que decir dos cosas para salvarlo: la primera es que, en rigor, Lévy-Bruhl no era ni siquiera terriblemente original. En los tiempos en que él escribía, la idea de que hubiera una mentalidad lógica en la médula del pensamiento occidental positivo y otra (poética, irracional, prelógica) que era más propia de pensamientos míticos no occidentales era claramente suscrita por muchos autores, muchos de los cuales son hoy desconocidos. Citemos simplemente a aquellos que fueron más influyentes sobre el pensamiento del psiquiatra español del que nos vamos a ocupar a continuación: el arqueólogo e historiador de las instituciones jurídicas suizo Johann Jakob Bachofen (1815-1887), convencido de que la cuenca mediterránea de los pueblos «pelasgos» era mucho más matrocéntrica y mítica que el mundo patriarcal indoeuropeo que la vino a sustituir más tarde;⁴ el filósofo alemán Ludwig Klages (1872-1956), autor de una sugerente distinción entre el alma (*Seele*) biocéntrica y mitopoética y el espíritu (*Geist*) logocéntrico y calculador;⁵ el antropólogo alemán Theodor Danzel (1886-1954) para quien el hombre de las sociedades primitivas (más *Homo divinans* que *Homo sapiens*) era un ser imbuido de divinidad y de magia en vez de racionalidad y lógica⁶ y, para citar a uno de los pocos de aquel grupillo de neo-románticos que todavía hoy se lee bastante bien: Ernest Cassirer (1874-1945), que acuñó el concepto de «existencia mítica» para referirse al tipo de vivencias de que la cultura occidental está alejada pero que todavía podrían encontrarse en el mundo no-occidental estudiado por antropólogos.⁷ Y esto para no entrar en el ámbito de la psiquiatría del siglo diecinueve, especialmente interesada en el pensamiento mítico alejado del pensamiento racional. Todavía en el siglo veinte encontramos psiquiatras convencidos no sólo de que el ser humano «primitivo» habita fundamentalmente un mundo mítico sino de que, además, su estudio etnográfico puede aportar claves importantes para comprender el pensamiento esquizofrénico. La tesis fue defendida, por ejemplo, por el psiquiatra existencial alemán Alfred

NER, T. (1991) «We are parrots», «twins are birds»: play of tropes as operational structure. En FERNANDEZ J. W. (comp.) *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, pp. 121-158.

⁴ BACHOFEN, J. J., (1861), *Das Mutterrecht*, Stuttgart, Kraiss & Hoffmann.

⁵ KLAGES, L., (1929-32), *Der Geist als Widersacher der Seele* Leipzig, Johann Ambrosius Barth. Véase especialmente el Vol. 3, 2ª parte, titulada «Das Weltbild des Pelasgertums», escrito bajo la influencia de Bachofen y a su vez de una enorme influencia sobre Sarró Burbano.

⁶ DANZEL, T. W., (1924), *Kultur und Religion des primitiven Menschen*, Stuttgart, Strecker & Schröder y DANZEL, T. W., (1928), *Der magische Mensch (Homo divinans). Vom Wesen der primitiven Kultur*. Zürich, Müller & Kiepenheuer.

⁷ CASSIRER, E., (1923), *Philosophie der symbolischen Formen (Band 2: Das mythische Denken)*. Hamburg, Bruno Cassirer.

Storch (1888-1962) en una monografía de 1922.⁸ El propio Sarró Burbano, por lo menos en su primera época, también la suscribiría, si bien luego se distanció significativamente de ella, como veremos a continuación.

Esta visión tan dicotómica del ser humano y de su pensamiento tenía una genealogía compleja que pasaba, sobre todo, por los filósofos románticos con su teoría del símbolo, una teoría basada en el principio de la participación, si bien no con este nombre. Para autores como Schelling, Goethe, Novalis y más tarde neo-románticos como Bachofen o Klages, los símbolos representaban porque participaban de lo representado y a través de ellos nosotros participábamos del mundo todo. De esta teoría no queda hoy gran cosa, pues la lingüística del siglo veinte se ha encargado de demostrarnos que los sistemas simbólicos — y el propio lenguaje humano para comenzar — funcionan precisamente porque son de un orden distinto al del mundo sobre el cual hablan. Pero sean cuales sean nuestros conocimientos e ignorancias actuales, tenemos por lo menos que tener en consideración la episteme en la cual se inscribía Lévy-Bruhl en vez de juzgarlo directamente a partir de lo que *hoy* sabemos sobre el lenguaje y la cognición humana.

La segunda cosa que tenemos que decir es que Lévy-Bruhl no fue tan simple como quieren retratarlo. En realidad, contrariamente a la idea primitivista y evolucionista que muchos se hacen de él, la evolución y el progreso eran para él conceptos muy poco relevantes para comprender al ser humano. Lo importante para él no era que la mentalidad prelógica fuera histórica o evolutivamente anterior a la lógica, sino que era un modo de pensar y de relacionarse con el mundo claramente distinto al conocimiento que proporcionan las relaciones lógicas entre conceptos⁹. De una lectura atenta de sus textos se desprende que la mentalidad primitiva sería más «paralógica» que «prelógica», aunque desgraciadamente a Lévy-Bruhl no se le ocurriera expresarlo en estos términos. Como demuestra el trabajo de Tanya Luhrmann con que abrimos este ensayo, esta idea tiene hoy mucho de recuperable. Como esperamos demostrar en otro artículo, a pesar del desprecio generalizado hacia Lévy Bruhl, muchos antropólogos están hoy reconociendo que el pensamiento participativo es más importante de lo que pensábamos para comprender el comportamiento humano, ya que el pensamiento lógico por si solo vale para pensar las relaciones, pero no para vivenciarlas.

⁸ STORCH, A., (1922), *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen*, Berlín, Springer.

⁹ LÉVY-BRUHL, (1910), p. 138. Es cierto que Lévy-Bruhl señala, como dato histórico, que con la filosofía griega nace un tipo de conocimiento que objetiva la realidad y al así hacerlo se distancia de ella, al contrario de lo que hace el pensamiento prelógico, mucho más vivencial, en el que el sujeto permanece indisolublemente ligado a la realidad. Sin embargo, en la conclusión del libro (pp. 451 y ss.) señalará que ambas formas de pensamiento (el positivo y el prelógico) coexisten en muchas culturas, incluida la nuestra, puesto que hay realidades vividas que la razón no consigue objetivar y, no sin un cierto deje de pesimismo hacia el inexorable avance de la técnica, hasta parece querer decirnos que bien está que así sea.

EL DELIRIO COMO PARADIGMA DE PENSAMIENTO MÍTICO

Pero ¿por qué comenzar un artículo sobre un psiquiatra español con esta vindicación de Lévy-Bruhl y de la participación? Por dos razones. En primer lugar porque leyendo o releendo a Ramón Sarró Burbano (Barcelona 1900-1993), puede uno acompañar la evolución de esta problemática de una forma particularmente erudita: a través de su ingente obra y de su evolución intelectual vemos crecer a todo un siglo de teorías lingüísticas y simbólicas. En segundo lugar, porque para Sarró Burbano el pensamiento delirante era un pensamiento eminentemente participativo, y sus escritos sobre la esquizofrenia, mejor aun que los escritos sobre la magia de muchos antropólogos, son la mejor introducción que conocemos al estudio de la participación¹⁰.

Ramón Sarró Burbano bebió muy directamente del romanticismo alemán. Cuando en 1925 fue a Viena para estudiar psicoanálisis lo hizo con un gran acopio de lecturas de autores románticos. En un célebre texto sobre Goethe, Sarró Burbano recuerda que como parte de su ejercitación en la lengua y cultura germánica, llegó a Viena habiéndose aprendido de memoria la famosa balada de Goethe «Erlkönig» («El rey de los alisos»)¹¹. Ignoramos por qué razón Sarró Burbano escogió un poema tan lúgubre para adaptarse a su nuevo entorno, pero es significativo que él se afronta-

¹⁰ Este trabajo pretende apenas ser un informe preliminar sobre el corpus sarroniano. En la actualidad nos encontramos ordenando y leyendo los más de mil trabajos inéditos (libros, artículos, informes) así como las miles de cartas que el Dr. Sarró Burbano dejó en sus archivos y que, juntamente con sus cerca de doscientos trabajos publicados, iremos analizando más pormenorizadamente de lo realizado aquí. Para una lista parcial de estos últimos, véase SARRÓ MALUQUER, R. y VALETA COMA, A., (1987), *Bibliografía de y sobre Ramón Sarró*, *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, 69 («Ramón Sarró: estructura y dinámica del delirio»), Barcelona, 28-30. Existe una larga serie de estudios sobre Sarró Burbano; véanse, especialmente, MEDIAVILLA, J. L. (1980), *Conversaciones con Ramón Sarró. Psicoanálisis y locura*, Barcelona, Laboratorios Hoescht; MEDIAVILLA, J. L., (2001), *Mito y delirio: cartas de Ramón Sarró*, Oviedo, KRK; GIMENO ABELLÁN, E., (1987), *Vivencias predelirantes*, *Anthropos* 69 (op. cit.), pp. 36-38; VILLEGAS BESORA, M., (1987), *Marco conceptual de la obra del Dr. Sarró*, *Anthropos* 69 (op. cit.), pp. 32-35; VALETA COMA, A., (1986), *De Freud al análisis ontológico de la locura: Ramón Sarró Burbano* (tesis doctoral, Universidad de Barcelona); PLANA ANGLÈS, L., (1993), *Temática delirante psicótica en psicopatología de la expresión pictórica. Mitologemas* (tesis doctoral, Universidad de Barcelona); AMENÁBAR BEITIA, J. M., (1994), *Ramón Sarró: explorador de los delirios* (tesis doctoral, Universidad de Deusto).

¹¹ SARRÓ BURBANO, R., (1949), Prólogo. En BIELSCHOWSKI, A., *Goethe. El hombre y su obra*, Barcelona, Scientia. Además de haber sido musicada por Schubert, la balada de Goethe es hoy particularmente famosa porque en 1970 inspiró y dio título a una novela de M. Tournier sobre los horrores del nazismo (TOURNIER, M., [1970], *Le rois des aulnes* Paris, Gallimard). El texto de Sarró Burbano sobre Goethe, por cierto, se convirtió durante mucho tiempo en una referencia importantísima sobre el pensador y escritor alemán en nuestro país. En la oceánica correspondencia del psiquiatra encontramos dos cartas interesantes sobre este texto: una de Gregorio Marañón felicitando a Sarró Burbano por haber escrito el que él considera el mejor texto sobre Goethe escrito en lengua castellana y otra de Eugenio d'Ors también felicitando al autor, pero lamentando agriamente que no lo citara a él dada su gran afición por la literatura y filosofía goethiana y por su papel en introducir el pensamiento de Goethe al lector hispánico...

ra al psicoanálisis con este talante tan romántico. Tal vez esto ayude a explicar por qué se decidió a hacer su tesis sobre la existencia mítica de los delirantes, una temática mayormente dejada de lado por el psicoanálisis positivista que él había conocido en sus años de vida vienesa (desde fines de 1925 hasta fines de 1927 o inicios de 1928). Tal vez su espíritu de rebelión lo llevó a tratar el único tema que no había sido bien tratado por los psicoanalistas. Sea como fuere, al regresar a Barcelona se puso manos a la obra a analizar la producción de dos enfermos ingresados en Cataluña que deberían ser tan famosos en la literatura sobre la esquizofrenia como lo son los nuer de Evans-Pritchard o los trobiandeses de Malinowski en la literatura antropológica.¹² Estos dos enfermos presentaban un pensamiento claramente mítico, que Sarró Burbano analizó a la luz de las teorías de Klages, Bachofen, Lévy-Bruhl, Piaget y Cassirer, sin ignorar, claro está, las aportaciones del psicoanálisis, si bien éstas quedaron reducidas a un mínimo. En este *opus princeps* de Sarró Burbano se demostraba cómo el pensamiento de estos dos enfermos era un pensamiento participativo, basado en la convicción de que las cosas participaban unas de otras y de que el lenguaje estaba indisolublemente unido a la realidad representada.¹³ Como decía Sarró Burbano, con gran acierto semiótico y ontológico a la vez, el lenguaje de los esquizofrénicos no «representaba» la realidad, sino que meramente la «presentaba».¹⁴ Así como en ciertas culturas uno no podía pronunciar el nombre de un pariente fallecido porque esto sería en cierta forma retraerlo a la vida (Sarró Burbano recordaba que en los nombres propios es donde mejor se veía la unión entre la palabra y lo representado propia del pensamiento primitivo y también del infantil), y así como para los niños la cosa y la palabra eran dos caras de una misma moneda,¹⁵ así también para los delirantes, según Sarró Burbano, el lenguaje se fundía con la realidad: al decir de Sarró Burbano, los símbolos lingüísticos se convertían en presímbolos: instrumentos verbales que no servían para hablar de la realidad porque todavía formaban parte de ella.

En cierta forma, al comparar la producción de los dos delirantes con el pensamiento entonces llamado «primitivo» y con el pensamiento de los niños según Pia-

¹² Véanse, respectivamente, MALINOWSKI, B., (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York: E.C. Dutton & Co. y EVANS-PRITCHARD, E. E., (1940), *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press.

¹³ SARRÓ BURBANO, R. (1932) *Pensamiento presimbólico y existencia mítica en la esquizofrenia (contribución a una concepción antropológica de las psicosis)*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona. Si bien la tesis no fue nunca publicada, algunas partes de la misma se utilizarían luego en la monografía *Tratamiento moderno de las esquizofrenias* (1940), Barcelona, Basa y Pagés («colección española de monografías médicas», dir. J. Puig Sureda).

¹⁴ Véase la carta que Sarró Burbano envió a J.L. Mediavilla el 27 de septiembre de 1977, con un largo anexo sobre el lenguaje. MEDIAVILLA, J. L. (2001), p. 153.

¹⁵ Recordemos aquí ese chiste, de gran valor lingüístico, en el que una persona dice a otra: «Mira, que al pan lo llamen *pain*, pase; que al vino le llamen *vin*, vale; pero que al queso, que está tan claro que es queso, que lo llamen *fromage*...». Es esta fusión entre esencia y palabra la que se da en los niños y en pensamiento mágico.

get,¹⁶ daba la impresión de que según Sarró Burbano el pensamiento delirante fuera una *regresión*: un paso atrás ontogenético o filogenético, si es que no ambas cosas a la vez. En este sentido, su uso del concepto de «presimbólico» (que él tomaba de Cassirer) era tan problemático, y por la misma razón, como el del concepto de «prelógico» de Lévy-Bruhl: eran conceptos que indefectiblemente orientaban al lector en un sentido teleológico. Sin embargo, de la misma forma que el pensamiento de Lévy-Bruhl sobre los primitivos fue evolucionando¹⁷ y de la misma forma que Piaget siempre supo incorporar los avances de la ciencias cognitivas en sus estudios sobre el pensamiento infantil, Sarró Burbano también fue retrabajando su material inicial y refinando el modo de presentarlo y representarlo. En sus escritos posteriores siempre dejó claro que el delirio *no* era una regresión. Este había sido el error de pensadores anteriores y en cierta forma el suyo propio, pero a medida que evolucionaron sus investigaciones, el delirio fue visto cada vez más como algo que tenía que tomarse por sí mismo, con una consistencia interna autosuficiente y auto-explicativa. Reléase la cita con que iniciamos este texto para percibir esto de forma plástica: el delirio no es un edificio (la normalidad) en ruinas ni constituye los «fundamentos» reprimidos del edificio de la psique adulta. Esquizofrenia y mente sana son, simplemente, dos edificios diferentes. En posteriores textos llegaría a decir que la esquizofrenia es una *nueva forma de vida*: una forma de vida en que el individuo se instala en un nuevo mundo con una nueva persona. Para decirlo en sus propias palabras, el esquizofrénico es un *neo-antropos* en un *neo-cosmos*. Y la tarea del psiquiatra debe ser la de explicar este *uome nuovo* desde adentro, y no reducir su comportamiento o su producción a disfunciones de la psique normal o a la liberación de pulsiones reprimidas.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Desde 1932, Sarró Burbano definió su trabajo como una «antropología». Esto de por sí no debería sorprender. La antropología y la medicina siempre han ido cogidas de la mano, y en España de forma muy clara. Lo que ya no está tan claro, y conviene analizar con atención, es la pluralidad de significados que la palabra «antropología»

¹⁶ Particularmente influyente sobre Sarró Burbano fue la lectura de PIAGET, J., (1927), *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Alcan.

¹⁷ A finales de los años veinte, cuando Sarró Burbano preparaba su tesis, Lévy-Bruhl no había publicado más que tres libros sobre la mentalidad primitiva (*Les fonctions mentales*, de 1910, *la mentalité primitive*, de 1918, y *L'âme primitive* de 1927, si bien parece que Sarró Burbano no utilizó este último). Lévy-Bruhl publicó luego tres libros más sobre este tema, mucho más elaborados teóricamente: *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, de 1931; *La mythologie primitive*, de 1935, y *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, de 1938. En sus póstumos *carnets* (1949) llegó incluso a abandonar la noción de «pensamiento prelógico».

ha adoptado en los últimos cien años. Sin abundar ahora en esta problemática semántica, conviene distinguir por lo menos dos grandes tendencias, no siempre bien diferenciadas, en el uso de la palabra: la antropología social o cultural de los científicos sociales y la antropología filosófica de los filósofos.¹⁸ Para los científicos sociales la antropología es una ciencia que estudia pueblos alejados de nosotros, para la cual el método etnográfico (información recogida in situ, de primera mano a ser posible) resulta imprescindible. En su genealogía se sitúan autores como Edward Tylor (1832-1917), James G. Frazer (1854-1941), Bronislaw Malinowski (1884-1942), Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973), Lucien Lévy-Bruhl con sus primitivos participativos o Claude Lévi-Strauss (n. 1908) con sus salvajes cerebrales. En España, esta tradición ha quedado reducida a unos mínimos. No nos entretendremos aquí a estudiar por qué. Tal vez, como nos indicó J. M^a Comelles (com. pers.), el influjo de Ortega y Gasset y su menosprecio del empirismo positivista que, a partir de Durkheim, había ido construyendo una tradición científica en Francia y en Inglaterra sea uno de los responsables de la poca atención que los pensadores españoles de la primera mitad del siglo veinte prestaron a la tradición empirista. Evidentemente, el hecho de que España no poseyera tantas colonias como Inglaterra o como Francia también ayuda a explicar la ausencia de esta tradición de estudios etnográficos empíricos.¹⁹

Sea como fuere, si en España ha habido poca antropología socio-cultural, no ha faltado en cambio la antropología filosófica, y especialmente entre los teorizadores del pensamiento médico. Para la mayoría de los denominados «médicos-pensadores» españoles (autores como Lain Entralgo, Rof Carballo, López Ibor, Martín-Santos, Sarró Burbano, etc.) formados en la tradición filosófica, la palabra «antropología» tenía un significado bien determinado, alejado del significado que recibía en las ciencias sociales. «Antropología» era, para ellos, el estudio sobre la naturaleza del ser humano. La disciplina tenía sus orígenes en el pensamiento occidental más antiguo, pero muy explícitamente en Kant (1724-1804) y en autores posteriores como Wilhem Dilthey (1833-1911), Max Scheler (1874-1928), Ernst Cassirer (1874-1945), Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973), Martin Heidegger (1889-1976), Arnold Gehlen (1904-1976), Maurice Merleau-Ponty (1908-1968) o Jean-Paul Sartre (1905-1980), por no citar más que a algunos de los autores de gran influencia sobre la psiquiatría del siglo veinte.²⁰ Esta antropología filosófica, que ha dado grandes frutos

¹⁸ Esto, por supuesto, sin tener en cuenta ni la «antropología física» de biólogos y paleontólogos, ni la «antropología hermenéutica» de muchos teólogos, ni probablemente otros usos que encontraríamos a nuestro proteico concepto.

¹⁹ Para una mejor comprensión de la ausencia de una antropología socio-cultural en España, véase LISÓN, C., (1971), *Antropología Social en España*. Madrid, Siglo XXI.

²⁰ Para una historia bastante completa de la antropología filosófica, véase el extenso artículo de GUSDORF, G. P. y TILES, M. E. (2002), Philosophical anthropology. En *Encyclopaedia Britannica* (edición CD-ROM).



Ramón Sarró Burbano (1900-1993)

en nuestro país, ha tenido muy poco contacto con la antropología socio-cultural basada en el trato directo con los pueblos ajenos a nuestra cultura. En general, en nuestro país, pensadores como Laín Entralgo, Rof Carballo, o Julián Marías conocían muy bien la antropología de raigambre filosófica, pero tenían bastante poco interés por la antropología socio-cultural de origen anglosajón²¹. Lo inverso también se apli-

²¹ Para no citar más que algunos títulos emblemáticos de esta antropología filosófica hispana, recordemos los libros de NICOL, E., (1946), *La idea de hombre*, México, Fondo de Cultura Económica; FARRÉ, L., (1968), *Antropología filosófica*, Madrid, Guadarrama; MARIAS, J., (1970), *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente; o, más cercanos ya a la medicina: MARTIN-SANTOS, L., (1955), *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, Madrid, Paz Montalvo; LAIN ENTRALGO, P., (1961), *Teoría y realidad del Otro* Madrid, Revista de Occidente (2 tomos); ROF CARBALLO, J., (1973), *El hombre como encuentro*, Madrid, Alfaguara.

ca: conocemos excelentes antropólogos sociales que jamás han leído a Kant, ni a Heidegger, ni a Scheler y que no creen que esta lectura les aportara nada excepto tal vez un profundo aburrimiento y un innecesario alejamiento de las cuestiones científicas centrales de su disciplina — cosas tan peculiares como el parentesco, la economía, las relaciones de género, la política, el desarrollo, la fabricación de cestas, los sistemas de regadío, la producción de millo, el cuidado de las vacas: ¿qué tendrían Kant y Heidegger que decir sobre ello?

Pero no siempre la distinción entre la antropología social y la antropología filosófica ha sido tan rabiosamente tajante, y Sarró Burbano constituye de hecho una buena excepción a la visión dicotómica estricta. Ya desde la misma tesis, en su obra confluían y dialogaban los dos modos antropológicos: el filosófico y el socio-cultural.²² Es cierto que, en general, cuando a lo largo de su carrera Sarró Burbano hablaba de «antropología» lo hacía más en el sentido filosófico-médico — por ejemplo, cuando dio título a la célebre colección «Biblioteca de Antropología» que dirigió para la Editorial Miracle — que en el sentido socio-cultural. Sin embargo, no siempre fue así, y de hecho dialogaba siempre con ambas disciplinas, convencido como estaba que la antropología socio-cultural, sobre todo porque tenía entre sus objetos de estudio la magia y el pensamiento mítico, le podría enseñar el funcionamiento del pensamiento participativo mejor que la psiquiatría o el psicoanálisis. En un escrito que encontramos recientemente en sus archivos, Sarró Burbano recordaba haber dado una conferencia, calculamos que a mediados de los años 1940, sobre la influencia de la antropología cultural norteamericana sobre la psiquiatría²³. Y no deja de ser significativo que una de las conferencias que Sarró Burbano pronunció en los años 1960 resumiendo sus tesis fundamentales sobre la esquizofrenia se titulara precisamente «Las formas elementares de la vida esquizofrénica», título que, evidentemente, quería ser un homenaje a Durkheim y a la teoría social²⁴, pero que al mismo tiempo mantiene la idea central, ya mencionada, de que la esquizofrenia es una «forma de vida», concepto muy caro a la hermenéutica de Dilthey y a la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) a la que Sarró Burbano tanto debió, y que por construir un puente perfecto entre ambas «antropologías» tan abiertamente se lo hemos tomado prestado para titular este artículo sobre su pensamiento²⁵.

²² Aparte de los mencionados Lévy-Bruhl y Danzel, Sarró Burbano hacía en sus tesis un uso abundante de Richard Thurnwald (1969-1954), un antropólogo alemán mucho más empirista que éstos y mucho más próximo a la antropología francesa y británica.

²³ El texto de la conferencia no ha sido por el momento encontrado, pero dada la escrupulosidad con que Sarró Burbano guardaba todos y cada uno de sus textos en todas y cada una de sus versiones, es previsible que aparezca entre sus papeles en un futuro esperemos que no muy lejano.

²⁴ Recordemos que el texto más influyente de Émile Durkheim sobre la antropología social y cultural fue *Las formas elementares de la vida religiosa*, de 1912.

²⁵ SARRÓ BURBANO, R. (sin fecha) «Las formas elementares de la vida esquizofrénica». Conferencia no publicada (calculada hacia mediados de los años sesenta). Archivos Sarró Burbano.

El interés de Sarró Burbano por la antropología social, que nace con la tesis de 1932, duraría toda la vida. Así, todavía en 1979 escribía:

«El campo que exploran los antropólogos es tan afín al nuestro que no podemos ignorarlo. *Naturalmente no se trata de que realicemos trabajos de campo*, pero sí que conozcamos las teorizaciones más importantes que han hecho sobre los mitos, especialmente Frazer (...), Malinowski (...), y Lévi-Strauss con su interpretación estructuralista (los mitos se piensan entre ellos no en función de su ambiente social). Una confrontación del campo mítico delirante con el campo mítico primitivo es, pues, ineludible»²⁶.

Este interés ha conducido a algunos estudiosos de su obra a afirmar que Sarró Burbano fue en realidad un antropólogo en sentido socio-cultural del término. El argumento es sencillo (aunque supone una tergiversación del quehacer antropológico actual): de la misma manera que un antropólogo social o cultural estudia al «otro», a los pueblos primitivos, Sarró Burbano estudiaba a los locos: gente ajena a nuestro marco cultural, el «otro» contra el cual definimos nuestra identidad.²⁷ Esta proposición es, a nuestro parecer, altamente problemática. En primer lugar, porque creemos que una lectura atenta de los textos de Sarró Burbano no sólo no la autorizarían como incluso la pondrían explícitamente en tela de juicio. Las diferencias entre el trabajo de un antropólogo cultural y las de un psiquiatra como Sarró Burbano son abismales. Para comenzar, metodológicas: el antropólogo social hace trabajo de campo con la denominada técnica de la «observación participante» que lo sumerge uno o dos años en una cultura ajena, participando, en la medida de lo posible, en su vida social y cultural e intentando comprender su cosmovisión «desde el punto de vista del nativo», según reza el *motto* clásico en la disciplina. A Sarró Burbano, como dejó claro en la carta citada, está técnica no le hizo nunca ninguna falta y mal hubiera hecho en intentar aplicarla: una cosa era escuchar a delirantes, otra muy distinta hubiera sido encerrarse uno o dos años en un sanatorio para participar en la vida delirante sin volverse literalmente uno de ellos, que era un peligro que existía en la antropología social también (más de un antropólogo social hubo que se quedó a vivir con la gente que estudiaba, tornándose uno más de ellos) pero que en el caso del sanatorio sería particularmente grave. De todos modos, sí es cierto que a Sarró Burbano le fascinaba el trabajo antropológico, la aspiración del antropólogo social «a estar en sintonía con la mentalidad de los primitivos como si fuera uno de ellos» y le

²⁶ SARRÓ BURBANO, R. Carta a MEDIÁVILLA, 20 de marzo de 1979. En MEDIÁVILLA (2001), p. 215. el subrayado es nuestro.

²⁷ La asimilación del trabajo de investigación de Sarró Burbano y el trabajo de campo del antropólogo social fue esgrimida con mucho brillo, aunque yo creo que con cierta exageración, por Ángel Aguirre. Sarró Burbano se refiere a ello en una de las cartas (3 de enero de 1980) a Mediavilla: «Según Aguirre nuestras investigaciones constituyen «trabajos de campo» y deben ser conocidas y asimiladas por los antropólogos», MEDIÁVILLA, (2001), p. 220.

gustaba compararlo con el del psiquiatra, que debe «considerar a su paciente como el mejor informador de sus procesos mentales patológicos»²⁸.

Pero allende el método, la misma equivalencia entre pueblos primitivos y esquizofrénicos es problemática, como Sarró Burbano no se cansó nunca de repetir. Es cierto que ambas eran formas de alteridad, pero mientras que la mentalidad primitiva era una alteridad para nosotros occidentales, no lo era, en absoluto, para el ser humano en general: las grandes preocupaciones de la humanidad (¿quién soy, de donde vengo, adónde voy, por qué he de matar para comer, por qué he de morir?, etc.) y la finitud humana se aplicaban a los primitivos tanto como a nosotros occidentales. En cambio, Sarró Burbano siempre insistió en que en el esquizofrénico desaparecía precisamente el horizonte de preocupaciones humanas: el esquizofrénico se instalaba en un mundo *nuevo*, con una *nueva* personalidad y con una *nueva* temporalidad, o mejor dicho, con una nueva a-temporalidad, puesto que el esquizofrénico tendía a lo que Sarró Burbano denominó *atanasia*: la negación de la muerte. Mientras que los primitivos, por muy distinta que fuera su cosmovisión de la nuestra, pertenecían a la especie del *Homo sapiens*, el esquizofrénico era un ser *fundamentalmente* distinto: Sarró Burbano lo bautizó *Homo demens*.²⁹ Era un *homo*, al fin y al cabo, y no podríamos negarle su carácter de persona, pero su estudio y la metodología de tal estudio tenían que ser muy distintas a las del estudio de los mal llamados «pueblos primitivos» (en cuya existencia, además, dejó de creer Sarró Burbano; no así, claro está, en la existencia de la esquizofrenia). Otra diferencia que Sarró Burbano no se cansó nunca de reiterar era que los primitivos vivían siempre en un mundo colectivo y sólo modelos sociales podían ayudarnos a comprenderlo, mientras que el esquizofrénico creaba un mundo para sí propio para cuya comprensión la teoría social poco podía servir. Finalmente, si el hombre primitivo tenía cosmovisiones diferentes a la nuestra que el antropólogo traducía en su quehacer científico, el esquizofrénico vivía en un mundo tan sumamente alejado al nuestro que hablar de su «cosmovisión» sería impropio: una cosa era decir que los griegos tenían una cosmovisión diferente a la cosmovisión medieval, o que los tuaregs tenían una cosmovisión diferente a la de los esquimales. En estos casos el concepto de cosmovisión hacía referencia al la forma como estos pueblos diferentes interpretaban la realidad circundante. Pero morar el mundo esquizofrénico era algo enteramente distinto, no equiparable a las diferentes cosmovisiones de las diferentes culturas o historicidades humanas:

²⁸ Sarró Burbano (1981), escrito sin título, mandado como anexo a una carta a José L. Mediavilla el 6 de marzo de 1981. MEDIAVILLA, (2001), p. 241.

²⁹ El pensador francés Edgar Morin, para poner de relieve el pensamiento irracional que subyace a toda acción humana, también llegó al concepto de *Homo demens*. El *Homo demens* de Sarró Burbano y el de Morin son significativamente diferentes, si bien, curiosamente, ambos están marcados por una imaginación desbordante y un potencial creativo (véase MORIN, E., [1973], *Le paradigme perdu. La nature humaine*, Paris, Plon).

«Esta variedad de formas de vida que se da en la esquizofrenia no pueden calificarse de cosmo-visiones puesto que se trata de una transformación básica de la estructura del mismo cosmos, es una mutación de un cosmos a otro, no solamente una distinta interpretación. Los principios constitutivos de la existencia pasan a ser otros»³⁰.

LA ILUSIÓN ARCAICA: DE LÉVY-BRUHL A LÉVI-STRAUSS

Como dijimos al principio de este ensayo, leyendo la obra sarroniana podemos hacer un seguimiento de toda la evolución del pensamiento simbólico del siglo veinte. Hacia finales de la década de los cincuenta, Sarró Burbano descubre a los estructuralistas.³¹ Lee enfermizamente a Foucault, a Althusser, a Barthes, a Saussure y sus discípulos y, sobre todo, a Lévi-Strauss, sobre quien escribió docenas de escritos. En 1968, Sarró Burbano fue uno de los principales organizadores de un magno seminario de un año de duración en el Instituto Francés de Barcelona en el cual se escucharon a las máximas voces del pensamiento estructuralista y que para muchos participantes españoles representó sin duda una de las primeras introducciones directas a esta escuela³².

Gracias a Lévi-Strauss, Sarró Burbano descubre que los llamados «pueblos primitivos» no representan un estadio anterior de la evolución cognitiva, puesto que el pensamiento humano es uno y único. Esto no sólo lo aparta de la antropología evolucionista, sino que le ofrece una nueva mirada sobre el material delirante, que a partir de finales de la década de los sesenta analizará estructuralmente. Con Lévi-Strauss se produce en su pensamiento una ruptura epistemológica, si es que no, para decirlo kantianamente, el despertar de un sueño dogmático. Si hasta entonces Sarró Burbano utilizaba la antropología socio-cultural porque estaba convencido de que había una similitud entre los «primitivos» y los esquizofrénicos (una especie de 'ilusión arcaica', en el sentido que Lévi-Strauss dio a este concepto), a partir de la lectura estructuralista esta identificación le parece cada vez más insostenible. En cambio, aprende mucho de los estructuralistas por el presupuesto común a estos autores de

³⁰ SARRÓ BURBANO (sin fecha), carta, ya citada, a Medinaveitia.

³¹ En una carta a su hija Blanca Sarró Martín enviada desde París a fines de los años 1950, Sarró Burbano comenta con excitación el descubrimiento del pensamiento estructuralista y la convida a leer a Foucault, a Althusser y a Lévi-Strauss, a Barthes, etc. (SARRÓ BURBANO, R., [1959], carta a Blanca Sarró, Archivos Sarró Burbano, sección correspondencia).

³² Sarró Burbano y Foucault se conocían desde bastante antes. En 1963, el psiquiatra español convidó al investigador francés a Barcelona. El ejemplar de la *Histoire de la folie* que Foucault dio a Sarró Burbano en esa ocasión contiene una dedicatoria manuscrita por Foucault en el frontispicio, con la fecha del encuentro abajo. Era, curiosamente, el 22 de noviembre del 1963, el mismo día en que en Dallas se producía el asesinato más famoso del siglo veinte.

que las producciones humanas —sean sistemas de parentesco o sistemas míticos— tienen su propia estructura y que el análisis de la estructura tiene que relacionar los elementos constituyentes, no basarse en elementos ajenos a la estructura (como sería ajeno a un delirio, pongamos por caso, la infancia del delirante o el medio social en que creció). Es precisamente aquí donde Sarró Burbano se separa más claramente de la visión de su propia tesis doctoral:

«La psiquiatría podría beneficiarse de los análisis realizados en una disciplina que siempre se ha considerado afín: la etnología. Hubo un tiempo en que se utilizaron como modelos los de Lévy-Bruhl. Hoy han quedado superados tanto los trabajos de Lévy-Bruhl como sus aplicaciones psicopatológicas. Formarían parte de lo que nosotros hemos denominado «interpretación reductiva de la esquizofrenia». Hoy deberíamos inspirarnos en los valiosos trabajos de Lévi-Strauss. En sus libros clásicos, a pesar de ser tan recientes, sobre los sistemas de parentesco en los pueblos primitivos y sobre la estructura de las mitologías reduce unos y otros a unos cuantos tipos estructurales. Un trabajo análogo tendría que hacerse con el conjunto de formas de vida que se dan en la esquizofrenia»³³.

Con todo, y aun a pesar de la gran influencia de Lévi-Strauss sobre Sarró Burbano, es precisamente a partir de esta lectura cuando se va a abrir en su pensamiento una gran escisión antropológica. A pesar de sus propios esfuerzos por intentar aunar las dos antropologías, Sarró Burbano lector de Lévi-Strauss llega a la conclusión de que la antropología cultural y la antropología filosófica son dos cosas diferentes y que al psiquiatra le corresponde aliarse con la segunda. Así, en un estudio en el que hacía un balance crítico de la aportación de Lévi-Strauss, escribía:

«El pensamiento de Lévi-Strauss, aun cuando se integre en una antropología social, no puede calificarse de antropológico en el sentido en que empleaban esta palabra Kant, Scheler y Heidegger. Mientras que las concepciones de Freud no pueden dejar indiferente a ningún lector, la repercusión de las de Lévi-Strauss sobre el ciudadano normal europeo es muy problemática. El intento de aplicar los conceptos de Lévi-Strauss a las neurosis y a las psicosis no aporta ningún resultado positivo. Los problemas que preocupaban a los primitivos vistos por Lévi-Strauss resultan desproblematizados para el hombre actual. Van ligados a una cultura superada; podría aplicárseles a ellos el esquema de Comte. Para nosotros, en cambio, si el contacto con los primitivos encierra una lección no es porque sus mitos se ocupen de disquisiciones, por no decir de bizantinismos insolubles, sino porque en ellos aparecen dimensiones esenciales que amenazan perderse en nuestra civilización. Nuestro interés por ellos es porque se acercan más ideal de Hölderlin de «vivir poéticamente sobre la tierra». Es porque viven religados a lo que Heidegger llama la cuaternidad: el cielo y la tierra, los mortales y los inmortales. Es porque su vida

³³ SARRÓ BURBANO, R., Carta a JM Madinaveitia (copia, sin fecha, Archivos Sarró Burbano), p. 11.

está inscrita en un *Lebenswelt* originario mejor que la nuestra. Lévi-Strauss se refiere siempre a Rousseau y su libro *Tristes tropiques* se inspira en su tradición, pero en realidad nada más alejado de Rousseau que el salvaje estructuralista de Lévi-Strauss. Y el tema de la bondad, que tanto preocupaba a Rousseau, es marginal en Lévi-Strauss»³⁴.

Aquí tenemos a Sarró Burbano tirándole de las orejas a Lévi-Strauss por no tener en cuenta las preguntas básicas de la antropología filosófica: lo que sea el «estar en el mundo» del ser humano, más o menos «poéticamente» instalado en una *Lebenswelt*, o mundo-de-vida, para traducir el concepto de Husserl. Fuerza es reconocer que, fuera cual fuera la influencia de la antropología cultural, Sarró Burbano siempre se encontró más confortable entre hermeneutas y fenomenólogos como Dilthey, Husserl o Heidegger que entre estructuralistas como Lévi-Strauss.

CONTRA EL REDUCCIONISMO ANTROPOLÓGICO, LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

El trabajo de síntesis al que Sarró Burbano hacía referencia (reléase el final de la penúltima cita) fue tímidamente emprendido en 1972³⁵, cuando Sarró Burbano, bajo la influencia reconocida del estructuralismo de Lévi-Strauss, comprendió que sólo comparando diferentes producciones míticas podíamos comprender la estructura del delirio, y se desmarcaba muy claramente del análisis monolítico e individualista propio del psicoanálisis³⁶. Según Sarró Burbano, la esquizofrenia había sido mal comprendida precisamente porque se había querido *reducir* a algo distinto: a una vivencia similar a la de los hombres primitivos, como había sido el caso ya referido de Alfred Storch, o a un mal funcionamiento de la mentalidad «normal». En este segundo grupo situaría Sarró Burbano a autores que suscribían la que él denominaba, en un juego de palabra insuperable, la «teoría demencial de la esquizofrenia», o sea que negaban que el esquizofrénico tuvieran una mente en funcionamiento, y también a aquellos autores que intentaban explicar la esquizofrenia en función de pulsiones libidinosas. Por ejemplo, a pesar de su admiración por Freud, Sarró Burbano consideraba que el análisis que Freud hacía de los delirios, y en especial del delirio del

³⁴ SARRÓ BURBANO, R. (manuscrito, sin fecha), «Confrontación del campo mítico delirante, tanto en su contenido como en su interpretación, con el campo mítico amerindio interpretado con el método estructural de Lévi-Strauss», p. 43.

³⁵ En 1972, SARRÓ BURBANO, junto con los doctores ALBERNI, FÁBREGAS, TORRES y TRUJILLO, publicó un «Análisis mitologemático en los delirios esquizoparafrénicos» (núm. monográfico de la *Revista de psiquiatría y psicología médica*, 10, 2, abril-junio) que marcó un punto de inflexión en su trayectoria, si bien luego también se apartó de la tematización excesivamente mecánica de ese estudio.

³⁶ SARRÓ BURBANO *et al.* (1972), p. 303; unos años antes, Sarró Burbano había descrito la nueva mirada sobre el material delirante sugerida por la lectura de Lévi-Strauss en una de las charlas que impartió en el citado seminario estructuralista de 1968; Archivos Sarró Burbano, carpeta «estructuralismo».

famoso paciente Presidente Schreber, era altamente deficiente: el padre del psicoanálisis intentaba reducir la psicosis a un disfuncionamiento de la libido, cuando para Sarró Burbano la riqueza expresiva del delirio de Schreber era tan variada y había tantos elementos en juego (era una creación poética en grado superlativo) que intentar analizarla en función de la libido era más ilustrativo sobre las obsesiones de Freud que sobre el delirio del famoso presidente. Schreber creó un mundo nuevo en el cual se recreaba a sí propio junto con el mundo, y por lo tanto su biografía, tal vez importante para comprender su vida en general, no ayudaba en nada a analizar ese *neocosmos* poético. Con su teoría sobre la esquizofrenia, Sarró Burbano se distanciaba tanto de Freud como de los psicoanalistas que habían roto con Freud, incluso de Jung, por mucho que una mirada superficial pudiera sugerir que el análisis mitológico sarroniano era parecido al análisis arquetípico jungiano. Según Sarró Burbano, Jung, como Freud, intentaba comprender la producción mítica con modelos externos — en Jung, en vez de la libido eran los arquetipos, pero en ambos casos eran modelos interpretativos que iban de afuera para adentro, y no, como requería un buen método fenomenológico, de adentro para afuera; para continuar con las metáforas arquitectónicas podríamos decir que Freud se llevaba al paciente al sótano de las pulsiones y Jung al altillo de los arquetipos; Sarró Burbano dejaba que fuera el paciente quien lo llevara al piso que quisiera.

Para Sarró Burbano, la comprensión del delirio tenía que partir del diálogo con el propio paciente y del análisis de su forma de vida y de su producción (con el tiempo dio cada vez más importancia al análisis iconográfico de la producción plástica y no sólo de la verbal). Era, como hemos visto, un análisis estructural, porque, al igual que en los mitos analizados por Lévi-Strauss, sólo la propia producción nos podía hablar de sí misma, toda vez que la biografía anterior del paciente, sus represiones y opresiones, no tenía relevancia alguna, pero era también un análisis existencial, toda vez que intentaba ver en qué medida el paciente, al instalarse en su *neocosmos*, se liberaba de problemas humanos que nos preocupan *a todos*: la muerte, la infelicidad, la ausencia de sentido y de orientación vital. Criticando los autores reduccionistas, Sarró Burbano insistía en mantener un espíritu fenomenológico para llegar a captar esta vivencia única esquizofrénica desde su propia singularidad:

«Un cambio radical de orientación sólo se obtuvo cuando renunciando a todo presupuesto por evidente que pareciera — ¿qué más incuestionable que admitir que el esquizofrénico, puesto que está loco, es un ser inferior a los normales? — se procedió según la norma fenomenológica más radical a acercarse a la esquizofrenia misma. Se reconoció que el primer paso de toda investigación debía ser captar la realidad de la esquizofrenia lo más fielmente que fuera posible. Esta actitud es muy difícil de adoptar; ha costado mucho adoptarla ante los pueblos primitivos dejando de llamarles pre-lógicos o primitivos, era lógico que costara mucho más con los esquizofrénicos. Era necesario abstenerse para ser fieles a la norma fenomenológica de emitir un juicio de valor sobre la calidad de la existencia esqui-

zofrénica comparada con la nuestra. Debería ponerse entre paréntesis el hecho de que seamos los normales los que recluimos a los esquizofrénicos»³⁷.

Este «poner entre paréntesis» fenomenológico siempre lo acompañó³⁸, juntamente con su convicción de que en la esquizofrenia se quebraba la columna vertebral de la esencia humana: la temporalidad. El esquizofrénico se instalaba en un mundo eterno, en el que nunca había nacido y en el que nunca iba a morir. La obra de Sarró Burbano contenía una paradoja intrigante y apasionante: por una parte mostraba que el esquizofrénico, al dejar de vivir en la temporalidad humana, dejaba de ser el ser humano tan debatido por la antropología filosófica de todos los tiempos (ese ser-hacia-la-muerte de Heidegger), pero por otra parte, y precisamente por ello, su estudio nos podía decir mucho sobre la mismísima esencia humana. Pues si el esquizofrénico era realmente un *homo demens*, pero *homo* al fin), ¿cuál sería la estructura humana básica que lo sostenía y sobre la cual construía esa nueva forma de vida esquizofrénica atánasica, poética y, en muchas ocasiones, feliz? Pocos filósofos dialogaron con Sarró Burbano al respecto, convencidos como estaban de que sin finitud no hay antropología y de que la esquizofrenia era en cualquier caso una mera «enfermedad» que no pertenecía al dominio filosófico y sobre la cual no querían perder su valioso y breve tiempo. Pero Sarró Burbano estaba convencido de que la pregunta exigía una respuesta, y por ello siguió investigando, con la esperanza de dar con una formulación que ayudara tanto a los psiquiatras a pensar la esquizofrenia como a los filósofos a pensar la esencia del ser humano, ésa que ni siquiera el *Homo demens* había perdido. Podríamos buscar sus respuestas en sus miles de escritos y posiblemente encontraríamos bastantes buenos intentos de responderla, pero tal vez la importancia de un pensador radíque más en las preguntas que supo formular que en las soluciones tímidas y provisionales que fuera aportando a medida que avanzaba en sus investigaciones.

³⁷ Sarró Burbano (sin fecha), Carta a Medinaveitia.

³⁸ La fenomenología fue siempre la gran aliada de Sarró Burbano y la constante metodológica desde su tesis doctoral hasta los últimos escritos inéditos de los años 1990s. Recordemos que una de las grandes aportaciones de Sarró Burbano a la psiquiatría universal fue su famoso análisis de Edipo a la luz de la fenomenología. Véase SARRÓ BURBANO, R (1958), La interpretación del mito de Edipo en Freud y en Heidegger (1ª parte), *Medicina clínica* 31 (3), 153-157 y SARRÓ BURBANO, R., (1959), La interpretación del mito de Edipo en Freud y en Heidegger (2ª parte), *Revista de psiquiatría y psicología médica de Europa y América Latinas* 4 (1), 9-14. Como hemos visto, incluso aunque el estructuralismo le conviniera como método de análisis, lo dejaba vacío en cuanto a método de aproximación existencial. Sarró Burbano fue también un ávido lector de Paul Ricoeur (1913-2005), un autor que, como él, intentaba anar la fenomenología con el estructuralismo, y a quien dedicó un buen número de escritos. Dejaremos para otra ocasión, sin embargo, la evolución fenomenológica sarroniana.