

**PSIQUE, SÍMBOLO Y FENOMENOLOGÍA PSÍQUICA
EN CARL GUSTAV JUNG COMO PRINCIPIOS DE CONFIGURACIÓN DE
UNA *HERMENÉUTICA DEL ALMA***

JAVIER AUGUSTO JAIMES DELGADO

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2014

**PSIQUE, SÍMBOLO Y FENOMENOLOGÍA PSÍQUICA
EN CARL GUSTAV JUNG COMO PRINCIPIOS DE CONFIGURACIÓN DE
UNA *HERMENÉUTICA DEL ALMA***

JAVIER AUGUSTO JAIMES DELGADO

**Trabajo de grado para optar el título de
MAGISTER EN FILOSOFÍA**

Directora

MÓNICA MARCELA JARAMILLO RAMÍREZ

Doctora en Filosofía

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2014

CONTENIDO

	pág
INTRODUCCIÓN	9
1. LA PSIQUE EN CARL JUNG	27
1.1 LA REALIDAD DE LA PSIQUE	27
1.1.1 La “Psicología sin alma”	27
1.1.2 La psique	33
1.1.3 Psique e <i>imagen</i>	45
1.1.4 Psique y manifestación psíquica	58
1.1.5 Psicología con <i>alma</i>	69
1.2. EL ARQUETIPO	75
2. SÍMBOLO Y SÍ MISMO	102
2.1 EL SÍMBOLO	102
2.1.1 Sobre la simbolización	114
2.1.2 Símbolos naturales y culturales	124
2.1.3 Símbolos religiosos	133
2.1.4 Símbolos de Conjunción	140
2.2 EL SÍ-MISMO	146
2.2.1 <i>Sí-mismo y Función trascendente</i>	156
3. DE LA FENOMENOLOGÍA PSÍQUICA A LA HERMENÉUTICA	182

3.1 PSICOLOGÍA ANALÍTICA Y FENOMENOLOGÍA PSÍQUICA	182
3.2 FENOMENOLOGÍA PSÍQUICA Y HERMEÚTICA DEL ALMA	204
3.2.1 Hermes y Hermenéutica	204
3.2.2 Arquetipo, símbolo, traducción y comprensión	213
4. CONCLUSIONES	257
BIBLIOGRAFÍA	266

RESUMEN

Título: PSIQUE, SÍMBOLO Y FENOMENOLOGÍA PSÍQUICA EN CARL GUSTAV JUNG COMO PRINCIPIOS DE CONFIGURACIÓN DE UNA *HERMENÉUTICA DEL ALMA**

Autor: Javier Augusto Jaimes Delgado **

Palabras claves: Jung, psique, arquetipo, símbolo, fenomenología psíquica, hermenéutica, filosofía hermética, Hermes.

Descripción:

El presente trabajo tiene como objetivo develar los planteamientos principales de Carl Gustav Jung en relación con su «hermenéutica», vinculándolos con los conceptos de psique, símbolo y fenomenología psíquica, con el fin de mostrarlos como configuradores de una «hermenéutica del alma». El escrito está dividido en tres secciones: en el primero se profundiza en torno al tema de la *psique* y su relación con el alma, así como se evidencia su tendencia a la manifestación. Igualmente, aquí se presenta el concepto de *arquetipo* y sus características fundamentales.

El segundo capítulo trata de los conceptos de símbolo y Sí-Mismo, mostrando cómo la psique tiene una tendencia hacia la simbolización así como a la superación de los contrarios. Algo que conduce a un *centro anímico* que engloba y trasciende el Yo psicológico; un *Sí-Mismo* que funda todo lo psíquico.

El tercer capítulo hace un análisis del problema de la interpretación en Carl Jung mostrando el método hermenéutico del autor que parte de un cambio de mirada denominado *fenomenología psíquica*. Igualmente, se vincula la figura de Hermes con el alma humana.

Las conclusiones dan respuesta a la pregunta planteada brindando además una reflexión sobre la temática abordada.

* Proyecto de grado.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Maestría en Filosofía. Directora: Mónica Marcela Jaramillo Ramírez.

ABSTRACT

Title: PSYCHE, SYMBOL AND PSYCHIC PHENOMENOLOGY IN CARL GUSTAV JUNG AS CONFIGURATION PRINCIPLES OF A HERMENEUTICS OF THE SOUL*

Author: Javier Augusto Jaimes Delgado**

Key words: Jung, psyche, archetype, symbol, psychic phenomenology, hermeneutics, hermetic philosophy, Hermes

Summary:

The following work is created to reveal the main approaches of Carl Gustav Jung related to his "hermeneutics", linking them with the concepts of psyche, symbol and psychic phenomenology; in order to display them as configurators of "hermeneutics of the soul".

The text is divided in three chapters: in the first chapter, there is an exploration of the subject of psyche and its relationship with the soul, just as it is evident in its tendency to manifestation. At the same time, it presents the concept of archetype and its main characteristics. The second chapter is about the concepts of symbol and one's self, showing how psyche has a tendency towards symbolization as well as the overcoming of its opposites. This is something that leads to a psychic center that transcends and encompasses the psychological self; a one's self that founds everything psychic. The third chapter presents an analysis of the problem of interpretation in Carl Jung, showing the author's hermeneutical method that parts from a change of outlook denominated *psychic phenomenology*. In addition, the figure of Hermes is linked to the human soul.

The conclusions provide answers to the question posed and a reflection on the topics here addressed.

* Thesis.

** Faculty of Human Science. School of Philosophy. Director: Mónica Marcela Jaramillo Ramirez.

INTRODUCCIÓN

Una de las preocupaciones relativamente recientes del quehacer filosófico atañe al problema de la interpretación, acuñado usualmente como *hermenéutica*. Y esto no quiere decir que la hermenéutica no hubiese existido antes de los tiempos actuales, sino que antaño tenía connotaciones más de tipo religioso, histórico o jurídico.

Así, en el cristianismo, la hermenéutica se ha considerado como una teoría de aquellos principios según los cuales la Biblia debe ser interpretada, mostrando que la Sagrada Escritura revela pluralidad de sentidos, sean éstos literales o espirituales (alegóricos, morales y anagógicos o místicos). Por su parte, la *exégesis* aplica de modo práctico tales principios. De tal suerte, el exégeta interpreta los textos buscando descubrir los múltiples sentidos que en ellos hay implícitos, y trata de *revelar* que un pasaje bíblico debería ser interpretado tanto en una forma literal como en una forma espiritual, y ésta última puede significar tanto una alegoría, como una enseñanza moral, o bien, una sabiduría misteriosa pero vivencial (mística).

En otras aplicaciones, la hermenéutica ha sido herramienta para los historiadores, entre los que se destacó Dilthey, quien con su historicismo matizó el papel de la historia como piedra angular de toda comprensión tanto de los fenómenos humanos como de los mismos textos.

En cuanto a la filosofía occidental, el romanticismo fue probablemente aquella corriente que condujo la hermenéutica al ejercicio filosófico. Aquí sobresale Friedrich Schleiermacher, un aventajado traductor y teólogo, que nos demandó la necesidad de recuperar el espíritu de nuestros ancestros a través de la hermenéutica, la cual, deviene aquí el arte mismo del comprender.

Sin duda alguna, en el siglo XX, será Martín Heidegger aquel filósofo quien retorna a la hermenéutica a su connotación ontológica, y evidencia que ella demanda la comprensión misma del Ser, su captación. La Hermenéutica será así una *ontología de la facticidad* que hace accesible la existencia, de modo que la hermenéutica tiene como tema fundamental a la existencia misma.

Ya su adelantado discípulo, Hans George Gadamer seguirá el horizonte de la hermenéutica filosófica como una praxis del comprender pero en un enfoque dialógico que enfatiza en el lenguaje.

Dado lo anteriormente expuesto, la hermenéutica filosófica se ha venido considerando como una filosofía que busca la comprensión mediante la interpretación del lenguaje. En cuanto a los análisis hermenéuticos que siguen esta perspectiva, ellos constituyen una suerte de ‘desocultamiento’ del sentido del lenguaje implícito en los textos; una explicitación de lo implícito, como diría el mismo Gadamer.

Ahora bien, retornando a los comienzos, la hermenéutica en su seno de origen –la cultura griega– se consideraba un legado del dios Hermes, señor de los caminos, guía de las almas, traductor divino y mensajero de los dioses^(*). Quizás en su sentido originario, la *hermenéutica* se vinculaba al arte de traducir los oráculos que señalaban el destino de los hombres, y uno de los oráculos más espontáneos eran los sueños. Por lo tanto, la hermenéutica buscaba traducir ese mensaje misterioso de los seres sagrados, quienes, según se pensaba, también hablaban durante el descanso nocturno. No en vano aún hoy en día se piensa a la hermenéutica como *desocultar* un sentido *oculto* en un texto dado, siguiendo así un legado de Hermes.

Así mismo, la hermenéutica se empleaba para interpretar los poemas Homéricos, y, dado el auge los cultos místéricos que florecieron en Alejandría, se ha

(*) Sobre Hermes profundizaremos en el tercer capítulo del presente escrito.

propuesto que, con alta probabilidad, la hermenéutica se emparentó con la famosa *hermética*, una peculiar filosofía cosmológica, astrológica y mística, que se pensaba haber sido legada por el misterioso personaje *Hermes Trismegisto*, quien fue relacionado con el Thot egipcio y con el mismo Enoch semítico. Sus enseñanzas más fundamentales fueron plasmadas en la afamada *Tabula smaradigna*, una legendaria ‘tabla de esmeralda’ que se supone contiene el secreto de los secretos para transformar la materia. De igual forma, a este *Hermes* se le atribuye haber escrito el secreto del Cosmos en unos textos denominados el *Corpus Hermeticum*.

Aquí lo *hermético* aducía a lo oculto, lo secreto, lo misterioso, aquello que tenía la clave del cosmos y de la vida, pero a lo cual sólo se tenía acceso mediante una *iniciación*. Siendo así, la hermenéutica facilitaba la apertura de los sellos herméticamente cerrados y velados a los profanos. Esta particular filosofía (así concebida, como *filosofía hermética*) fue reprimida por la naciente Iglesia cristiana, pero pervivió *oculta* durante toda la Edad Media

En efecto, en el medioevo floreció en los ámbitos secretos una particular cosmovisión proscrita por el espíritu de la época de la cristiandad. Se trató de la *filosofía hermética*, acaso derivada de la cultura egipcia, de la primigenia gnosis, de los cultos místicos, de la Cábala hebrea e incluso de los mismos esenios^(*). Empero, estos conocimientos fueron tachados de mentira y la filosofía se concibió fundamentalmente “cristiana” y referida a lo divino. Como es sabido, todo aquél que no profesase la filosofía “revelada” por los «ministros sagrados» era alguien luciferino y corría el riesgo de fenecer en el «fuego purificador» que arrasó consigo a hombres como Giordano Bruno o Miguel de Servet.

^(*)La *Cábala* es la tradición espiritual judía. Los esenios fueron un grupo de hebreos ascetas que emprendieron una búsqueda más interior de lo divino y desarrollaron un peculiar modo de vida. Diversas especulaciones asumen que tanto Juan el Bautista como Jesús fueron esenios puesto que el rito del bautismo era propio de esta comunidad.

Y sin embargo, los herméticos lograron mimetizarse y llevar a cabo una oscura práctica que buscaba aparentemente la “transformación de los metales”, pero cuyo propósito era, en verdad, hallar un elíxir de la vida, una especie de sustancia mágica capaz de transformar las cosas y brindar la vida eterna. Se trataba de la *Alquimia* proveniente de Egipto y también de la China, que se infiltró en el cristianismo mismo, como sucedió en el caso de un célebre alquimista católico: San Alberto Magno, famoso por sus tratados (¡apócrifos!) herméticos. Además, según la más importante discípula de Carl Jung, Marie-Louise Von Franz, el mismo Tomás de Aquino, la cumbre de la Filosofía cristiana, el exiguo Doctor Angélico, era también y de modo secreto un alquimista y, por tanto, practicante de la filosofía hermética.

Si bien la Alquimia aparentemente no sobrevivió a la diosa Razón y supuestamente de ella se derivó la Química, no obstante en las llamadas “Órdenes secretas” – como la Rosacruz– la alquimia pervivió de manera alegórica y simbólica, aduciendo a algo más que la mera búsqueda del oro eterno. Igualmente, los textos chinos más antiguos así como los mismos manuscritos medievales dan cuenta de que la búsqueda alquímica era, ante todo, interior: la transformación del adepto en aquello que quería hallar en la materia.

Pese a su indudable presencia en los ámbitos intelectuales y religiosos, la *filosofía hermética* –también llamada *hermetismo*– y su práctica concreta, fueron reducidas a un complejo de símbolos cuyo interés fue exclusivo de los así llamados *ocultistas* y de las ‘órdenes secretas’. Cuestiones como la *piedra filosofal*, la transmutación, el agua de la vida, el azufre y el mercurio, entre otras tantas, se quedaron en manuscritos cuya interpretación exigía una peculiar hermenéutica. Se hablaba de *Hermes* como de un dios misterioso que revelaba los secretos y que tenía la clave de su sabiduría arcana en su famoso caduceo. Pero quién era en verdad este Hermes seguía siendo un *misterio* mismo. Menos aún se pensaba que

este ser divino tuviera una relación directa con el ser humano que no practicase algún tipo de arte oculto.

Sin embargo, esos viejos libros herméticos, cuyo material fue acaso considerado locuras por muchos, pseudo-ciencia por otros, y meras alegorías por quienes han sido más benevolentes, fueron desempolvados para el hombre actual gracias al psiquiatra y psicólogo suizo Carl Gustav Jung, el más aventajado discípulo de Freud y, al tiempo, su mayor disidente.

Cabe agregar que la propuesta de Freud ofrece también una hermenéutica dado que el psicoanálisis fue concebido en su afamada *triple concepción* como una interpretación de hechos psíquicos. Empero, esta hermenéutica responde a un modelo específico de inconsciente y de tratamiento que dista a uno y otro autor. Tal y como es sabido, el método y el planteamiento freudianos escudriñan en el pasado, y busca en él y en la pulsión, el fundamento tanto de todo lo psíquico como de todo tipo de creación humana (incluyendo al arte y la filosofía).

Por su parte, y como se verá en todo este escrito, el proyecto jungiano si bien no deja de atender al pasado, mira también al presente y a la posibilidad de un futuro en la búsqueda de un desarrollo positivo del alma humana que abarca la sexualidad pero no hace de ella su piedra angular. Así mismo, el planteamiento jungiano es capaz de conectar los símbolos más lejanos con el hombre concreto ofreciendo un *sentido* y da así la posibilidad de una hermenéutica. Y este fue, precisamente, el caso de los símbolos alquímicos cuya conexión con el hombre moderno se da *en* y *desde* la psique, la cual, por su parte, según la concepción jungiana equivale al *alma* y denota una suerte de *matriz creadora de imágenes en virtud de las cuales se tiene la experiencia viviente*.

Entonces, guiado por su afán de la *cura de almas* y movido el interés que le despertaba el estudio del simbolismo, el autor suizo pudo corroborar que la

hermética y la alquimia tenían una suerte de *sentido* viviente para el ser humano occidental. Este sentido interior fue justamente el descubrimiento que Jung comprobó al advertir la recurrente presencia de símbolos alquímicos en los productos psíquicos del hombre moderno (como los sueños). Hechos que le condujeron a profundizar en la Alquimia y verla como algo más que alegoría o una mera “proto-química”.

De manera que en la hermética Jung encontró la clave simbólica de la transformación del alma, y, consecuentemente, la interpretación de los símbolos deviene una hermenéutica emparentada con la hermética, pero ahora conducida al plano del alma. Dada la multiplicidad de símbolos que provienen de la psique, Jung develó que la psicología tiene como una de sus praxis más fundamentales el *volver a ver las cosas de modo simbólico* con el fin de poder interpretar lo que surge del fondo anímico al modo de símbolos. Y a este retorno a una mirada interior y simbólica, nuestro autor la llamó *fenomenología psíquica*, interesada en todo aquello que proviene de la psique.

Volviendo a la *hermética*, es viable considerar que su sentido anímico propuesto por Jung, evidencie la posibilidad de una hermenéutica capaz de ‘interpretar y traducir’ desde un ámbito que incluya al problema del *alma*. Y más si se tiene en cuenta que *hermética* y *hermenéutica* parten de un mismo origen: *Hermes*, el psicopompo o guía de almas.

En consideración a lo anterior, y basados en el alcance que ofrece la investigación de Carl Jung para *volver a lo hermético de Hermes y dilucidar su vínculo con la hermenéutica y la psique*, se nos hace posible preguntarnos por la hermenéutica en Jung en una perspectiva desde el alma misma y sus productos más directos, los símbolos, lo cual comprometería un ‘cambio de actitud’ hacia un horizonte simbólico, o mejor, psíquicamente fenomenológico.

Guidados por estas reflexiones planteamos entonces una pregunta que será la guía del presente estudio y versa de este modo: *¿Cómo y en qué sentido la hermenéutica propuesta por Carl Jung es una «hermenéutica del alma» capaz de interpretar simbólicamente la vida humana y las distintas manifestaciones que provienen de su matriz anímica?*

En consideración a lo anterior esta investigación tiene como marco la psicología analítica del autor suizo, y como objetivo general se propone dilucidar los principales planteamientos de Carl Jung en relación con el tema de la hermenéutica, vinculándolos con los conceptos de *psique, símbolo y fenomenología psíquica*, con el fin de develar el sentido y carácter «anímico» de este tipo de interpretación.

Todas estas disquisiciones que encaminan el presente nuestro estudio apoyan el desarrollo del problema principal, del cual tenemos una *hipótesis directriz*: planteamos evidenciar que la hermenéutica descrita por Carl Jung es una «*Hermenéutica del alma*» por cuanto abarca a la psique y sus manifestaciones simbólicas, lo que implica un cambio de mirada facilitada por una *fenomenología psíquica* y, al tiempo, compromete a la *experiencia vivida* de aquello que se interpreta.

Por su parte, el marco teórico de la presente monografía está constituido por textos de la obra de Carl Jung así como por apoyos bibliográficos para la profundización de los símbolos. Estos soportes buscan esencialmente facilitar aquello que el autor suizo denominó *amplificación*, un método específico para el abordaje de los símbolos el cual implica asociar cada símbolo con paralelismos mitológicos y religiosos. Por lo anterior, nos dirigiremos hacia la simbología universal, la mitología y las religiones confesionales con miras de ampliar los distintos símbolos y conceptos. Incluso, en tanto nos referiremos a la filosofía

hermética, será imprescindible recurrir al simbolismo astrológico tradicional puesto que el lenguaje alquímico occidental se enmarca en una cosmovisión basada en el *saber de las estrellas*.

En cuanto al autor principal, debemos anotar que él, Carl Jung, fue un médico y psiquiatra suizo famoso por su relación temprana con Sigmund Freud. Desde su época de estudiante tuvo consciencia de una especie de división en su propia alma, la cual también encontró en los seres humanos, tanto sanos como enfermos. Por lo mismo, emprendió una búsqueda de conciliar esa oposición en sí mismo y en aquéllos que solicitaban su consejo.

Tal escisión fue evidente en Jung si se consideran sus intereses. Por una parte, tenía una viva motivación hacia todo lo concerniente al espíritu, y conoció ampliamente el pensamiento de autores tales como: los presocráticos, Platón, Aristóteles, Orígenes, San Agustín, Meister Eckhart, Jakob Böhme, Emmanuel Kant, Schelling, Schopenhauer, Lévy-Bruhl, Goethe y Carl Gustav Carus, –entre otros– quienes influenciaron sus concepciones. Al tiempo, Jung mostró un vivo interés por los fenómenos hipnóticos y parapsicológicos, que buscó interpretar desde la psiquiatría. Y luego, conducido por trabajo práctico, se dedicó a estudiar el pensamiento oriental, la mitología, el simbolismo, la cábala hebrea, los dogmas y cultos religiosos, la teosofía y la filosofía hermético-alquímica, los cuales le obligaron a acercarse a conocimientos “prohibidos” para un científico, como fue el caso específico de la astrología, la mística (cristiana y no cristiana) y los fenómenos adivinatorios.

En contraste directo, el autor se sentía fascinado por la medicina, la más biológica de todas las carreras, y nunca dejó de catalogarse como un *científico*. Siguió el pensamiento de Pierre Janet (psiquiatra como él) y, pese a la ruptura, siempre resaltó la importancia médica y clínica de Freud. Así mismo, mantuvo amistad con teóricos de la naciente física cuántica, e incluso, era un investigador versado en el fenómeno OVNI.

Pero fue en la psiquiatría donde Jung encontró la conciliación a sus intereses y a ella le dedicó su trabajo y pasión. Su obra se mueve así constantemente entre el mundo del espíritu y la realidad concreta de la materia, entre lo espiritual y lo instintivo, en el afán por conciliar los contrastes.

Hacia 1907 Jung inicia una profunda relación con Sigmund Freud, en la que uno y otro se ven como familia (Padre e Hijo), y el patriarca proyecta en su 'hijo' a su futuro sucesor. Durante algunos años trabajaron en el desarrollo del psicoanálisis, pero, debido a la crítica que Jung hizo a la teoría de la libido y a la concepción de lo inconsciente, el autor rompe con su maestro. Fue su obra *Transformaciones y símbolos de la libido*, aquella que marcó la línea divisoria entre los dos. Aquí Jung deja claro una nueva mirada de lo inconsciente, el cual incluye un trasfondo histórico-ancestral-mitológico que tiene unos contenidos ya vislumbrados por Platón, pero que ahora se denominan *arquetipos*. Igualmente, el autor deja claro que la libido es una energía neutra y de ningún modo tiene matiz alguno, sea éste la sexualidad, la agresión o el afán de poder.

El rompimiento con Freud tuvo un gran impacto en el joven psiquiatra suizo Jung debido a que en su vínculo con el sabio de Viena él hizo una fuerte *transferencia* –del tipo padre-hijo– que fortificó su inconsciente. De igual forma, el descrédito que vivió Jung fue acusado y esto le obligó a confrontarse con el buen parecer que le habían conducido a colocarse una *máscara* que ocultaba sus reales intereses. Este desenmascaramiento acarrió a que Jung cayese en una “enfermedad curativa” que le exigió conocer al inconsciente cara a cara. Según él mismo, fueron estos años siguientes a la ruptura con Freud los más importantes de su vida, puesto que tuvo la experiencia directa del *descenso a los infiernos* preconizado por los ciclos heroicos y el romanticismo. Se trató de su *confrontación con lo inconsciente*, plasmada en una misteriosa obra publicada sólo hasta ahora en el segundo milenio (el famoso *Libro Rojo*). Antes del año 2009 únicamente se conocía una parte de dicha obra presente en su autobiografía,

fragmento en el cual Jung no habla como un hombre de ciencia sino en el hermético lenguaje de los gnósticos.

Pero su familia y el trabajo no le dejaron fenecer en las *aguas originarias y devorantes de lo inconsciente*, y pudo salir fortalecido de esta prueba. Por estos años (posteriores a 1920) conocerá la *filosofía hermética* y la alquimia china, cuyas imágenes le resultaron familiares, puesto que las había vivido en su encuentro con lo inconsciente. Así mismo, varios de sus pacientes (incluso hombres de ciencia) tenían experiencias en sueños con motivos análogos a los alquímicos. Este exacto paralelismo entre los hombres del pasado y los seres humanos del presente, motivarán a Jung a continuar estudiando a la *psique* como una matriz universal creadora de símbolos cuyo trasfondo es colectivo. Obras como *Psicología y Alquimia*, *El Secreto de la Flor de Oro* y *La Psicología de la Transferencia*, dan cuenta de la relación entre la filosofía hermética y la psicología. También Jung hará un estudio fundamental de los *Tipos psicológicos* humanos en su obra titulada con dicho nombre.

En *El Yo y el Inconsciente*, el autor comienza a proponer el que será el concepto más importante de su teoría: la *individuación*, aquel proceso en el cual el ser humano halla su núcleo dador de sentido, el *Sí-Mismo*. Aquí la psicología de Jung deja de ser personalista y se ubica en una perspectiva *transpersonal*, puesto que el Sí-Mismo es una esfera en la que estamos contenidos y que, al mismo tiempo, necesita de nuestro Yo.

De personalidad aventurera y al mismo tiempo eremítica, emprendió varios viajes que le confirmaron sus descubrimientos y que le permitieron ampliar sus horizontes sobre la psique. Así, entre sus trayectos se cuentan Argelia, Túnez, Nuevo México, India, Roma y Ceilán, siendo África aquel continente que le generará una peculiar fascinación acaso por su conexión viviente con el hombre primigenio.

Pese a no tener filiación confesional alguna, Jung profundizó notablemente en el fenómeno religioso y postuló que el ser humano tiene un *impulso religioso* que no se puede reprimir. De tal manera, el autor quiso evidenciar el sentido del concepto originario de *religión* y mostró la presencia de la psique en las diversas confesiones. En consecuencia directa, de su pluma surgieron varios escritos como *Psicología y Religión*, *Respuesta a Job*, *Ensayo de Interpretación psicológica del Dogma de la Trinidad*, y *El Símbolo de la Transubstanciación en la Misa*, centrados en nuestra tradición judeo-cristiana. Pero el autor, también se dirigió a Oriente y redactó varios escritos sobre la *Religión Oriental*, que versan en interpretaciones de textos de la cultura del Este y disquisiciones sobre elementos explicativos para la comprensión de la filosofía y religión oriental, como es el caso de: la diferencia entre los pensamientos occidental y oriental, la significación de algunos términos budistas, el simbolismo *mandala*, la alquimia china, el sentido del Yoga para los occidentales, las enseñanzas del budismo zen y la meditación oriental, entre otros.

Para el cristianismo Jung será quizás un verdadero problema porque él quiso mostrar que el *símbolo* –y no el *dogma* en sentido ‘metafísico’– carece del principio del mal, de la mujer y de la materia. Por tal razón dedicó muchos de sus trabajos hacia estos tópicos, develando que *falta* un elemento en el simbolismo religioso cristiano que insiste en *lo masculino*, *lo espiritual* y *el bien*. Será de hecho la *Alquimia Medieval* aquella *piedra angular* que le permita hallar a nuestro autor el elemento faltante en la filosofía y teología cristianas, y esto le hará demostrar que la alquimia buscó conciliar a ese *cuatro perdido* (en tanto femenino, material y oscuro) con el simbolismo trinitario. A propósito, en su obra nos encontramos con un libro excepcionalmente simbólico denominado *AION*, en el cual Jung aborda el tema del Sí-Mismo en relación tanto con el cristianismo, como con la astrología y la filosofía hermética.

Pero Jung no sólo estuvo interesado en los símbolos herméticos, las visiones místicas y las retortas alquimistas. También se preocupó por el hombre de su época y anunció la catástrofe del Holocausto Nazi. Denunció diversos males sociales producidos por la represión del alma en el ser humano y no dudó en develar la enfermedad de nuestra sociedad. Como él mismo lo expresase en una entrevista, le preocupaba no tanto la bomba atómica sino la psique que la había creado. Y justamente hacia esto apuntaron los ‘estudios sociales’ de Jung: se dirigieron hacia las implicaciones de la psique con los problemas sociales. En las Obras Completas, tales estudios se agrupan en un tomo denominado *Civilización en Transición*, escrito magistral donde nuestro autor discurre en temas como el nazismo, la sociedad moderna, e inclusive, sobre el matrimonio.

En su última fase de vida, Jung seguirá su ‘afán conciliador’, llevándolo ahora al plano de la relación entre la psique y la materia. En consecuencia, propone un concepto denominado *sincronicidad*, una suerte de relación significativa y acausal entre un hecho físico y un fenómeno psicológico. Tal concepto nos hace ver que las coincidencias no son tales y que en la vida hay una especie de conexión entre el alma y la materia. Estos postulados fueron expuestos básicamente en su obra *La Interpretación de la Naturaleza y de la Psique*.

Finalmente, el problema de los opuestos lo acompañará hasta su vejez y en medio del dolor de la pérdida de su querida esposa –Emma Jung– nuestro autor escribe su obra cumbre *Mysterium Coniunctionis*. Este libro es una monumental investigación sobre el problema de la unión de los opuestos en la alquimia y su relación con el hombre actual, que, *sincrónicamente*, fue escrita cuando Jung perdió a su polaridad viviente, a su vivo y real opuesto: su esposa, quien lo “aterribaba” a la realidad concreta de la vida, lejana de los laboratorios alquímicos, de los alambiques, del azufre, de la sal y del mercurio.

Su último trabajo es un artículo traducido como “*Símbolos e interpretación de sueños*” o también como “*Acercamiento al Inconsciente*”, en el que Jung presenta su obra y pensamiento en la perspectiva del fenómeno onírico, y vale resaltar que el autor analizó más de 60.000 sueños valiéndose de su peculiar hermenéutica. Fallece en Küsnacht, Suiza, dejando un legado profundo en lo que toca al conocimiento del alma humana, devolviéndole a la psicología (¡y al hombre contemporáneo!) su psique olvidada.

* * *

Hemos querido ofrecer brevemente una semblanza de Jung para brindar un contexto de su obra en relación con su propia vida, y así presentar al autor de quien tanto hablaremos en este escrito. Como iremos viendo, *vida* y *contexto* son fundamentales en todo tipo de discursar que tenga que ver con Carl Jung.

Pero volvamos a nuestra investigación. La obra jungiana es muy amplia y se hace necesario trabajar los principales textos del autor que faciliten el desarrollo de la temática propuesta. A nuestro juicio, entre dichos escritos los más importantes son: *La dialéctica entre el Yo y el inconsciente*, *Símbolos de transformación*, *Tipos psicológicos*, *Energética psíquica y esencia del sueño*, *Psicología y Alquimia*, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, *Lo inconsciente*, *Aion*, *Simbología del Espíritu* y *Mysterium Coniunctionis*, cuyas referencias anotamos en la Bibliografía principal. Junto al autor suizo, la investigación tendrá también en cuenta algunas contribuciones de su colaboradora más directa, Marie-Louise Von Franz, quien con su particular estilo complementa la propuesta jungiana. Por lo demás, esta autora aparte de analista de pacientes, era traductora, doctora en filosofía y filóloga, teniendo una capacidad excepcional para «conectar» textos con la experiencia psíquica. Con su intuición femenina tenía un talento magistral para la interpretación de textos y para vincular las ideas jungianas con las experiencias concretas de la vida. Dicho sea de paso, Marie-Louise Von Franz es la autora de

la segunda parte de *Mysterium Coniunctionis*, mostrando que ella complementa el arduo trabajo que Jung hiciera en la primera sección.

De esta autora destacaremos aquí su libro *Alquimia*, en tanto presenta el tema de la filosofía hermética de una manera concisa, directa y siempre en relación con la psique.

En cuanto al tipo de estudio, la presente investigación es de carácter teórico pero debido a su cercanía con el *alma* y dado que enfatiza en lo interpretativo, nos valdremos de diversas ilustraciones y ejemplificaciones que intentan darle un matiz experiencial al desarrollo argumentativo. Al mismo tiempo, con esto se busca dar cuenta del ejercicio hermenéutico mismo. De tal suerte, daremos multiplicidad de ejemplos y modelos apoyando la amplificación y simbolización con miras a que el lector tenga una mejor comprensión del argumento e, igualmente, para evidenciar que lo simbólico ha de conectarse con la experiencia concreta.

Una vivencia a la cual constantemente nos referiremos es aquella que constituye el *nódulo* del proceso terapéutico, aquella que sana muchos males psíquicos, pero también esa que puede generar otros tantos. Tal vivencia es la que moviliza la totalidad de lo inconsciente, y no es en absoluto ajena al ser humano: Se trata de la vivencia *erótica*, la experiencia del amor en un sentido erótico-afectivo. Aquí lo inconsciente se fortalece plenamente y cobra la virtud de ser experimentado aunque de modo proyectado. Sin embargo, es precisamente en esta dimensión como uno puede advertir de mejor manera en qué consiste un contenido inconsciente, y, por tal motivo, hemos escogido esta experiencia como un privilegiado modelo de los factores inconscientes. Hace parte de todo ser humano, es común, pero no por ello se halla desconecta de lo inconsciente. Y así, invitamos al lector a que en lugar de pesquisar en la casuística clínica, en la psicodelia, o inclusive en las 'visiones', busque más bien en su propio corazón y biografía el mejor ejemplo de lo que constituyen los contenidos de su inconsciente.

De así hacerlo, el que lea estas páginas podrá comprender que su historia afectiva (junto a sus sueños) le muestra un espejo excepcional de su propio inconsciente.

Ahora bien, el motivo para realizar esta monografía parte de la actual preocupación por la hermenéutica y las correspondientes alternativas que ha brindado el estudio de la psique. Si bien, las distintas corrientes de la psicología de lo inconsciente plantean su hermenéutica –que en el caso del psicoanálisis freudiano sería una *hermenéutica de la sospecha*, tal cual lo enunció Paul Ricoeur–, éstas tienden a centrarse en un enfoque causalista y que interpreta los hechos conduciéndolos hacia el pasado. Lo que a nuestro juicio innova Jung es el haber propuesto un tipo de hermenéutica que tiene en cuenta lo «*hermaico*» de la interpretación en una perspectiva del alma y su desarrollo, y este es precisamente el tema propuesto.

Consideramos pues que se hace imprescindible mostrar una alternativa hermenéutica que tenga en cuenta el «factor anímico» y subjetivo tan olvidado por ciertos sectores académicos y científicos. En efecto, como *sucesores* de una postura hiper-racional, los occidentales hemos considerado que sólo a través de la *ratio* se da la experiencia de la vida y únicamente mediante ella se puede efectuar la comprensión o, incluso, el mismo ejercicio interpretativo. Empero, Carl Jung emprendió una crítica radical a esta postura, y, tanto su trabajo clínico como su obra escrita, atestiguaron que la unilateralidad de la razón es una auténtica patología, o bien, una causante de males psíquicos y existenciales. Justamente, ¿No es acaso contradictorio que el país que haya dado a la humanidad occidental los más grandes pensadores, los insignes hombres de la *ratio*, y varios doctos hermeneutas, fuera también la nación que emprendiese el *Holocausto* dirigida acaso por un *delirio irracional* colectivo? Aquí vemos que, como sucede frecuentemente, la vida es la prueba misma que aniquila todo intento de elevación *irracional* de la razón.

Se hace así relevante trabajar el problema hermenéutico en un autor como Jung dado que él (al igual que su antiguo maestro) toca el dedo en la dolorosa llaga de la sin-razón, y, por así decirlo, nos muestra que la vida se mueve más por asuntos que comprometen el plexo solar y el vientre, en lugar de la sola 'cabeza'. Luego, la interpretación que implica a la vivencia es aquella que le importa a nuestro autor, puesto que para él eludir la vida es decapitarle la raíz misma del sentido, aquello tan anhelado por los intérpretes. De ahí que sea importante mostrar una versión *experiencial* y *anímica* de la hermenéutica, que no desconozca factores tales como los sentimientos, la intuición y el erotismo, los cuales como veremos, están implícitos en toda significación. Es, en suma, imprescindible el profundizar en la hermenéutica que acoja al alma y sus manifestaciones.

Dicho todo lo anterior, para cumplir el propósito del estudio esta monografía se compone de tres capítulos que se desarrollan del modo siguiente:

En primer capítulo se busca mostrar la necesidad del *retorno a la psique* como aquella matriz en la cual se da la experiencia de la vida. Para ello, se requiere 'desconectarse' de una perspectiva psicológica que desconozca o niegue el *alma*. Sólo así se propondrá qué es el alma en la visión de Jung y se mostrará su escisión primera, de modo que nos preguntaremos por el concepto jungiano de psique y por el problema de lo que él denominó «manifestación psíquica», materia imprescindible para denotar lo vital del alma y, lo que tiene igual importancia, para poder profundizar en los contenidos primordiales de la psique, esto es, los arquetipos. Serán estos el culmen de la sección y se señalarán sus características y manifestaciones.

El segundo capítulo indaga en el tema de los símbolos y el centro del alma. En efecto, si en el capítulo precedente se consideró al arquetipo y sus representaciones, es ahora cuando se ahondará en el simbolismo, el proceso de

simbolización y los tipos de símbolos, todo ello fundamental en la interpretación. Nos cuestionaremos entonces por la concepción jungiana de símbolo, por su papel en la manifestación de la psique y por su virtud de brindar significación.

Además, en tanto los símbolos tienen un papel unificador, éste se asocia al *centro interior* o *átomo* de la psique humana, el cual es el sedimento de la experiencia anímica misma y la fuente primordial del *sentido* de lo psíquico. Aquí también resaltaremos la perspectiva transpersonal del pensamiento jungiano y el carácter conciliador de su obra que se evidencia en el problema del referido *centro*, el cual deviene su *centro trascendental*.

El tercer capítulo presenta la hermenéutica de Jung e integra lo expuesto en las dos secciones precedentes. En primera medida, la profundización en el símbolo y en el núcleo del alma (abordado en la segunda sección) nos exige ahora preguntarnos por una nueva disposición que permita la aprehensión de las experiencias como *simbólicas*. Por lo tanto, indagaremos en un tal cambio de mirada, que, en la perspectiva de Jung, se denomina *fenomenología psíquica*. Por su parte, a la fenomenología psíquica la veremos como un antecedente inmediato de la hermenéutica en Jung, y de ésta última, ofreceremos su concepto y caracterización específica.

Finalmente, a manera de conclusión se presentan algunas consideraciones provenientes de todo lo ahondado en el estudio. Aquí se retomará el problema y se brindará una reflexión al respecto del tema de la hermenéutica del alma así como de otras consideraciones subsecuentes.

Por último, es necesario advertir que el autor de este escrito ha debido recurrir a la filosofía para tratar cuestiones que supuestamente son psicológicas. Empero, la psicología misma por cuanto ha renunciado a su conexión viviente con la filosofía,

se ha dedicado a hacer interpretaciones causalistas y científicistas, las cuales de ningún modo pueden pensarse como auténticamente hermenéuticas y menos aún *anímicas*. En buena medida la psicología se ha interesado por *explicar* pero sin hacer una interpretación desde su ámbito de estudio, la psique, puesto que se ha olvidado del alma. Por así decirlo, la psicología debiendo interpretar desde el alma, ha renunciado a su nombre, y ha devenido un mero estudio experimental de la conducta, cuya “hermenéutica” se basa en estudios experimentales que dejan de lado la reflexión psicológica misma.

En consecuencia, la psicología en su mayor parte no se interesa por reflexionar y tematizar desde su ámbito primero de estudio: el alma, sino que aniquila a ésta y la hipostasia bajo la fachada de la “conducta”. Por lo cual, no hallamos espacio en la “psicología” para hablar de la psique cuando lo que en verdad pretendemos es mostrar la posibilidad de la *reflexión sobre el alma*.

Y así, buscamos abrigo en un quehacer filosófico fundamental como lo es la *reflexio*, para tratar cuestiones del alma porque nuestra disciplina académica –la psicología– ha cerrado sus puertas al alma, y con ello, a la vida misma.

1. LA PSIQUE EN CARL JUNG

1.1 LA REALIDAD DE LA PSIQUE

1.1.1 La “Psicología sin alma”

Es común suponer a la psicología como la *ciencia de la conducta* en términos absolutamente empíricos. Psicología es así, el *análisis experimental del comportamiento*, cuya esencial base es la fisiología y la práctica del laboratorio. A partir de la peculiar idea del paralelismo psicofísico, se llega incluso a extrapolar el comportamiento de los roedores con el comportamiento humano. En este sentido, podemos encontrar investigaciones ‘muy fundamentadas’, en las cuales los avances de los estudios sobre la ansiedad y la depresión tuvieron en cuenta la respuesta ansiógena y el displacer en animales de laboratorio, como si nuestro cerebro, a pesar de tener sus estratos animalescos, se emparejase al de un ratón o al de un conejo.

A su vez, el psicólogo se piensa como un estudioso de la conducta que busca describir, comprender, predecir y controlar el comportamiento de los seres humanos. Entre más hábil sea el psicólogo en verificar variables y modificar conductas, se considera un verdadero experto, un ágil profesional que con sus artilugios experimentales es capaz de adaptar al desviado.

Esta idea de psicología está aún hoy todavía vigente y propuesta en las aulas académicas; psicología avalada por los cánones de la eficacia, la calidad y la eficiencia, y que fue catalogada como la *psicología sin alma* por el psiquiatra suizo Carl Jung, creador de la psicología analítica. En sus propias palabras:

Mientras que la Edad Media, la Antigüedad e incluso la humanidad entera desde sus primeros balbuceos vivieron en la convicción de un alma sustancial, en la segunda mitad del siglo XIX se asiste al nacimiento de una *psicología «sin alma»*. Bajo la influencia del materialismo científico, todo lo que no puede verse con los ojos ni aprehenderse con las manos se pone en duda y hasta sospechoso de metafísico, se vuelve comprometedor. Desde ese momento sólo es «científico» y, por consiguiente, admisible, lo que es manifiestamente material o lo que puede ser deducido de causas accesibles para los sentidos (...) La convicción moderna de la

primacía de lo psíquico conduce, en último término, a una *psicología sin alma*, es decir, a una psicología en la que lo psíquico no podrá ser sino un efecto bioquímico¹.

En su carácter de psicólogo analista de los procesos inconscientes, Jung atribuye a factores de orden psíquico este giro y transformación de la psicología, factores que constituyen pre-juicios psicológicos. En esencia, considerar a la materia y a lo objetivo como canon de verdad tiene que ver con el *espíritu de la época*. Para Jung, el espíritu de la época es una especie de religión, confesión o credo absolutamente irracional. Constituye una «inclinación sentimental» caprichosa que rige la percepción de la realidad de una particular manera y en una época determinada. Pensar bajo el espíritu de la época es «popular», «decente, razonable, científico y normal». Incluso, insiste el autor, tiene una «soberana fuerza de sugestión sobre todos los espíritus débiles y los arrastra»². El *espíritu de la época* genera un presupuesto que guía los modos de racionalizar, hasta el punto que pensar diferente al modelo deviene algo «incorrecto, enfermizo y blasfematorio». Este *espíritu de la época* es, en verdad, una «fenómeno psíquico de importancia primordial, un prejuicio; por tanto, un perjuicio». El autor cita un ejemplo claro: en la antigüedad era un presupuesto que todo lo existente se debía a la voluntad creadora de un Dios. Mientras que el siglo XIX otorgó causalidad universal a la materia. En épocas pasadas, la fuerza del alma edificaba el cuerpo, por el contraste, hoy en día «es la materia la que, por su quimismo, engendra un alma. (...) El espíritu de la época se niega conceder una sustancialidad propia al alma, ya que, a su ojos, ello sería una herejía»³.

Entonces, lo que subyace a esa *supuesta* necesidad de reducirlo todo a fisicalismo, naturalismo y dualismo psicofísico, es un prejuicio inconsciente propio del espíritu de la época. Se concibe que el criterio de “realidad” es la materia, lo objetivo, lo «dado ahí», ya que la percepción está influida por el presupuesto de la

¹ JUNG, Carl Gustav. *Los Complejos y el Inconsciente*. Bogotá: Círculo de Lectores, 1986, p.7.

² *Ibid.*, p.9.

³ *Ibid.*, p.9-10.

veracidad de la *physis*. Mas, es muy difícil poder *salirse* del prejuicio, de los “paradigmas”, porque ellos dirigen fuertemente las concepciones y esquemas mentales más profundos y arraigados de la psique. No podemos dejar de traer aquí a colación las enfáticas palabras del psicólogo suizo con respecto a este problema:

Hemos descubierto hoy que nuestros antepasados se abandonaban a una presuposición intelectual arbitraria: suponían que el hombre posee un alma sustancial, de naturaleza divina y, por consiguiente, inmortal; que una fuerza propia del alma edifica el cuerpo, mantiene su vida, cura sus males, haciendo al alma capaz de una existencia extracorporal (...) Pero nuestra conciencia contemporánea no ha descubierto todavía que es igualmente presuntuoso y fantástico admitir que la materia es, de un modo natural, generadora del alma; que los hombres descienden del mono; que la *Crítica de la razón pura* de Kant ha surgido de una mezcla armoniosa de hambre, amor y voluntad de poder; que las células cerebrales engendran los pensamientos; admitir, en fin, que todo esto obedece a la necesidad de las cosas últimas, y que no podría ser de otro modo (...) La propensión incoercible a extraer preferentemente principios explicativos en el orden físico corresponde a la extensión horizontal de la conciencia a lo largo de los cuatro últimos siglos. Esta *tendencia horizontal* es una reacción frente a la *verticalidad* exclusiva de la era gótica (...) Si tuviéramos conciencia del espíritu de nuestro tiempo y un mayor sentido histórico, comprenderíamos que si damos preferencia a las explicaciones basadas en el orden físico es porque en el pasado se recurrió de un modo abusivo al espíritu⁴

De tal modo, guiados por el espíritu de la época del materialismo y naturalismo, los psicólogos en su afán de cientificidad, transformaron el alma en una entidad psicofísica, y la psicología se convirtió en *ciencia verdadera* de lo objetivo. Lejos las consideraciones sobre la vida interior, sobre las mociones anímicas y sobre la discreción de espíritus; el primado se le confiere ahora al dato puramente visible y naturalista. Porque, para nuestro espíritu de la época, no puede haber *nada psíquico* sin sustrato cerebral, absolutamente nada. Todo psicólogo graduado hubo de haber visto en su preparación académica diversas clases y materias que sustentasen las bases biológicas del comportamiento, de lo contrario, su formación curricular habría sido en todo menos en ‘psicología’, más bien en *metafísica*. Vuelve a decirnos Jung:

⁴ Ibid., p.9-11.

Aún cuando fuera verdad que todas las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro, éste no sería un argumento contra la investigación del aspecto psíquico de la enfermedad. Pero este prejuicio es utilizado para desacreditar y exterminar de antemano todas las tentativas hechas en tal sentido. *Sin embargo, jamás se ha probado que todas las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro*, ni jamás podrá demostrarse; de lo contrario debería poder probarse que si un individuo piensa u obra de esta o aquella manera, es porque tal o cual albúmina se ha disociado o integrado en tal o cual célula. Semejante hipótesis conduce directamente al evangelio materialista: «El hombre es lo que *come*»⁵.

Nos preguntamos si el alma no será, a pesar de todo, una creación de segundo orden, una especie de epifenómeno totalmente dependiente del sustrato físico (...) Se le ha reprochado a esta concepción que asimile lo psíquico a una secreción glandular; los pensamientos no serían sino una secreción cerebral; se trata, en efecto, de una *psicología sin alma*. El alma, en esta concepción, no es un *ens per se*, una entidad que existe por sí misma, sino una simple emanación de los procesos físicos del sustrato⁶.

Hasta tal punto esto es visible, que hoy por hoy creemos firmemente que los males psíquicos consisten en efectos de desequilibrios cerebrales y, por tanto, son curables con pastillas. Sin duda alguna, se pregona y demuestra –acaso confirmando con cobayas– que la depresión, con todo su dolor y melancolía existencial, es un mero desequilibrio de neurotransmisores cerebrales como la serotonina. Se piensa que nos enamoramos bajo el efecto de la química cerebral, y que este estado produce una reacción bioquímica similar a comer chocolate. El amor es así una suerte de reacción biológica cuya base se encuentra en el encéfalo. El enamoramiento, con toda su pasión y el desgarrador hechizo que comporta, es posible de localizar en la amígdala cerebral, o bien, en alguna parte del cerebro primitivo. Baste entonces comer chocolate cuando un individuo desee amar o ser amado (a): la sabrosa golosina equilibrará su deseo innato de vinculación erótica y afectiva^(*).

⁵JUNG, Carl Gustav. *Energética psíquica y esencia del sueño*. Barcelona: Paidós, 1995, p.132.

⁶JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p.11-12.

(*) No podemos negar la relación mente-cerebro, ni la realidad que impone el instinto biológico. Lo que aquí problematizamos es la reducción naturalista de la psique a mera empiria. En efecto, cuando estamos profundamente deprimidos ocurren cambios en nuestro cuerpo, dado que *somos en el cuerpo*. Pero nuestra psique es igualmente capaz de originar pensamientos lo suficientemente fuertes y alentadores que alteren la bioquímica. En la experiencia clínica podemos encontrar individuos que duran años tomando antidepresivos sin mejoría alguna. No obstante, también hallamos personas que tras encontrar sentido a su vida, o bien, tras resignificar su existencia, dejaron las pastillas y pudieron salir de profundas depresiones que los habían confiscado a las inhumanas prácticas de los ‘panteones’ psiquiátricos. Hay casos de curación de patologías tan graves como adicciones de tipo fisiológico –alta dependencia física–, mediante la revaloración de la vida a

Pensar de modo diferente es, en verdad, una locura, una herejía condenable por la ciencia. Al que padece un mal psíquico como una obsesión o, peor aún, una psicosis, se le formula sin tener en cuenta lo anímico que sustenta la perturbación.

La “Psicología” sigue estas concepciones, y explica la «conducta» teniendo siempre de presupuesto el sustrato material. Como ya lo señalamos, aquí nos encontramos con una disciplina que queriendo mostrarse como *positiva*, cosifica su objeto de estudio o, en casos más extremos, lo desatiende y lo equipara a «conducta». Frente a ello, Jung insistirá vehementemente desde sus primeros escritos que ninguna metódica experimental podrá comprender lo que es la *esencia* del alma⁷ y, por tanto, hará una fuerte crítica a la «Psicología experimental». Según nuestro autor, esta psicología no permite conocer el proceso psíquico puesto que solo se encuentra interesada en los procesos simples reducibles incluso a lo fisiológico; sus comprobaciones se atienen al detalle «y les falta unidad de conjunto»⁸.

Incluso, explica Jung⁹, guiados por el espíritu de la época, estamos cometiendo un error similar al del pasado cuando se sobreestimó el mundo del espíritu. Es un error inverso que, en el fondo, es el mismo, y consiste en la radicalidad emprendida por la conciencia unilateral: radicalidad de hacer de la *physis* la totalidad del fenómeno rezagando lo psíquico. Todavía más, nos afirmamos en la *materia* aún cuando ésta es desconocida, según el autor: «la materia nos es tan desconocida como el espíritu. Nada sabemos de las cosas últimas. Sólo esta confesión nos devuelve el equilibrio»¹⁰. Se trata, pues, de un cambio en el objeto

partir de los principios religiosos. El autor de este escrito conoce un caso concreto de una persona muy joven que presentó dos sobredosis de cocaína y un consumo de diversas sustancias altamente prolongado e intenso y tratado con terapia bioquímica. Sin embargo, no fueron los sedantes, ni los ansiolíticos, ni los antidepresivos equilibradores de las sustancias cerebrales los que le ayudaron a manejar una verdadera abstinencia, sino un fuerte manejo familiar y el haber encontrado sentido a la vida a través de la espiritualidad.

⁷JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Suramericana, 1965, p.192.

⁸JUNG, Carl Gustav. *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós, 1998, p.217.

⁹JUNG, *Los Complejos y el inconsciente*, Op.cit., p.11.

¹⁰Ibid., p.11.

de la mirada, pero en el fondo continúa una actitud unilateral frente a la «fuente de lo anímico»: otrora era el espíritu, hoy la materia.

Igualmente, con respecto a la influencia del materialismo en la psicología, nuestro autor en su texto «Simbología del Espíritu» explicará que en aquél se realizó una suerte de trasposición: a la «sustancia única» se le confirió el nombre de materia¹¹. Esta «materia todopoderosa», «es todavía un Dios creador, pero despojado de su antropomorfismo y vertido, en cambio, en el molde de un concepto universal cuya significación cada cual se cree penetrar»¹² Justamente, los discursos y concepciones de la *materia* como algo cuasi-divino creador nos evidencian dicho cambio de centro de gravedad desde lo espiritual a lo físico-material. En consecuencia, pareciera [así que la creencia en la *Divina materia* “principio y fin de todas las cosas”, fuese el presupuesto esencial de la “psicología sin alma”, una disciplina que hubo de dejar su pertenencia del mundo de la Filosofía (el “espíritu”) para hacerse “ciencia” en el ámbito de lo positivo (la “materia”). Volvemos aquí a un punto ya tratado: si lo psíquico es puramente material baste entonces conocer el funcionamiento del cerebro para afectar todo lo que el hombre siente, piensa y experimenta. Desde esta perspectiva, es posible imaginarnos pastillas capaces de hacernos pensar, imaginar y crear, puesto que todo aquello que llamábamos “moción del alma”, es ahora mero efecto de un neurotransmisor. Y sin embargo, ante ello enuncia de nuevo Jung:

Nada nos autoriza, como no sea el exclusivismo, la arbitrariedad y la carencia de pruebas, a concebir la vida de manera materialista; tampoco tenemos derecho de reducir la psicología a un proceso cerebral, sin contar que cualquier tentativa en tal sentido está condenada al absurdo, como lo demuestran todas las que ya fueron emprendidas. El fenómeno psíquico debe ser considerado bajo su aspecto psíquico y no como proceso orgánico o celular. Uno se indigna contra los «fantasmas metafísicos», cuando alguien explica los procesos celulares a la manera vitalista, pero la hipótesis científica es acreditada como «científica», aún cuando no sea menos que fantástica. Pero ella se adapta al prejuicio materialista, y por esto cualquier absurdo se consagra como científico desde que permite trocar lo psíquico en físico. Ojalá que

¹¹JUNG, Carl Gustav. *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998, p.16.

¹²JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit. , p.10.

no esté muy lejano el tiempo en que nuestros hombres de ciencia se desliguen de ese residuo de materialismo anticuado y vacío¹³.

El autor indica que una hipótesis científica no deja de ser tampoco fantástica y menos aún al cimentarse en prejuicios. En efecto, con Jung avistamos que la materia es un concepto, y, todo concepto remite a la psique. Esto es, todo concepto es psíquico y, por ello mismo, surge del fondo anímico del ser humano. A este respecto, nos dice el psicólogo suizo en su «Comentario psicológico al Libro Tibetano de la Gran Liberación»:

La filosofía crítica de la ciencia terminó por convertirse en una metafísica negativa – en otros términos, se hizo materialista– apoyándose en un juicio errado. Se consideró que la materia era una realidad cognoscible y tangible. Pero lo cierto es que la materia no es más que un concepto cien por cien metafísico, hipostasiado por cabezas acríticas. La materia es una hipótesis. Cuando decimos «materia», lo que en propiedad estamos acuñando es un símbolo de una realidad desconocida, una realidad que puede ser tanto un espíritu como cualquier otra cosa; podría tratarse, incluso, del mismo Dios¹⁴.

Entonces, y en última instancia, la *materia* termina siendo tan etérea como un ser angélico. Todas aquellas afirmaciones que la muestran como algo omnipotente están hablando de una entidad metafísica y, en consecuencia, espiritual. Contradicción ésta que no tiene en cuenta la psicología sin alma: su punto arquimédico, la “materia sagrada”, es una idea –simbólica, nos diría Jung– y, por tanto, es algo no tanto “material” sino pneumática.

1.1.2. La psique

Sin embargo, el psicólogo suizo no sólo denuncia el error de la ‘psicología sin alma’ sino que propone una *psicología* que en verdad tematice la vida anímica, una «*psicología con alma*», como él mismo la define: «una teoría del alma basada en el postulado del espíritu autónomo»¹⁵. Jung, entonces, demanda la necesidad

¹³JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.132

¹⁴JUNG, Carl Gustav. *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*. Madrid: Trotta, 2008, p.489.

¹⁵JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p. 13

de una psicología que no se limite al correlato psicofísico; que no reduzca la psique a epifenómeno del sistema nervioso. Esta 'psicología *con alma*' tiene como base el hecho de considerar la *realidad del alma*, la realidad de lo psíquico como un «sistema inmenso de experiencias»¹⁶. Precisamente, en esta afirmación el autor propone algo que desarrollará a lo largo de toda su obra: la psique como entidad viviente, como un cúmulo de vivencias o experiencias, sean de orden personal o de tipo colectivo. Vivencias que dejarán huella en nosotros al modo de *imágenes* cargadas de potencia energética.

Además, es imprescindible que observemos brevemente lo que la palabra *psicología* señala en su sentido originario, remitiéndonos a los vocablos *Psique* y *logos* en tanto raíces fundamentales de «psicología». De tal manera, *psique*, (ψυχή), tiene múltiples significados, a saber: «soplo de vida, aliento», «alma», «vida», «ser vivo», «cosa amada», «alma humana», «sentimiento, corazón, valor, carácter», «deseo, inclinación, gusto, apetito». Y esta palabra *psique* proviene, a su vez, del verbo ψύχω , que quiere decir «soplar, respirar»¹⁷.

Por su parte, *logos* (λογος) se traduce también en diversas acepciones, tales como: «palabra», «dicho», «revelación divina», «máxima, sentencia», «ejemplo», «argumento», «orden», «noticia que corre», «conversación», «relato», «materia de estudio», «razón, inteligencia», «sentido común», «la razón de una cosa», «juicio, opinión» , entre otras¹⁸

Si consideramos la magistral exposición que en *Ser y Tiempo* hace Heidegger del concepto de *logos*, podremos comprender que « λογος no quiere decir, o en todo caso no quiere decirlo primariamente, juicio», sino más bien «hacer patente aquello de que “se habla” en el habla». Además, para el filósofo alemán el «λογος permite ver algo (...) aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla (...) o a los que hablan unos con otros»; el *logos* indica el hacer patente, el “permitir ver”

¹⁶ Ibid., p.19.

¹⁷ MENDIZÁBAL, Rufo, S.J., et al. *Diccionario Griego-Español ilustrado*. Madrid: Razón y fe, 1942, p. 592.

¹⁸ Ibid., p.329.

que muestra. Por tanto, *logos* constituye el «permitir ver algo mostrándolo», que puede ser verdadero o falso. Entonces, su función «consiste en el simple permitir ver algo, en el permitir *percibir* los entes», y, precisamente por ello, «puede *λογος* significar también “percepción racional” y “razón”». También, *logos* se puede entender como «fundamento, razón de ser, *ratio*» y «aquello de que se dice algo en cuanto se ha vuelto visible en su relación a algo, tomándolo en su ser relato»; en éste último sentido, *logos* cobra «la significación de relato y proporción»¹⁹.

Así las cosas, *Ψυχολογία*, indicaría el hacer patente la psique, el permitir verla o percibirla, no menos que la percepción racional de la psique y el relato sobre la psique. En suma, ese discurrir sobre la psique, esa percepción de la psique es la psicología, siendo la *psique* el *alma*, en el sentido de *principio vital*, tal y como lo anotamos. Por tanto, la psicología trata de la *vida* y del principio anímico; profundiza en la vida misma.

Volviendo a Jung, podemos encontrar que el autor hace explícito cómo la palabra *alma* tiene un cierto matiz, por decirlo así, *pneumático*. En efecto, el psicólogo suizo devela que «*alma*» en su sentido original se refiere a una «esencia etérea, polícroma y tornasolada y alada como mariposa (*anima, ψυχή*)»²⁰. Lo anímico, esto es, lo psíquico, es pues algo diverso, con muchos colores o visos y, a su vez, volátil y transformable como una mariposa –*psyché* en griego es también *mariposa*. Por lo demás, es interesante acotar que la mariposa entendida simbólicamente tiene un significado particular y esencial, el cual es la misma *transformación*. El ciclo vital de la mariposa comienza en el huevo que deviene oruga, la cual, una vez pasa por la fase de ninfa, «participa de la rigidez e inmovilidad de la muerte», y renace bajo la forma de un «insecto alado de fascinantes colores, atraído por la luz del sol». Este motivo particular dio pie para que desde la Antigüedad, los hombres le hayan atribuido el carácter de símbolo de

¹⁹HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p.42-45.

²⁰JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p.17.

alma que no es destruida por la muerte, sino que renace de ella²¹. En un grabado del siglo XVIII se representa a Eros con un arado tirado por dos mariposas²², mostrando la intrínseca conexión de lo erótico con lo anímico. Además, era una «creencia popular de la antigüedad grecorromana» concebir que el alma sale del cuerpo de los muertos bajo la forma de una mariposa, y en los frescos de Pompeya «Psique se representa como una niña alada, semejante a una mariposa»²³.

También puede encontrarse un motivo similar sobre la mariposa en nuestros ancestros aztecas, para quienes –que de por sí no hablaban griego– era un «símbolo del alma que escapa de la boca del agonizante»²⁴. Igualmente, los aztecas hacían una analogía entre la mariposa y la llama debido a sus colores y el batir de las alas; incluso, el dios del fuego llevaba un pectoral llamado «mariposa de obsidiana», y la obsidiana es una roca considerada de «fuego»²⁵. De igual forma, curiosa y paradójicamente, para los aztecas la mariposa era símbolo del «fuego solar y diurno» así como del alma de los guerreros, pero asimismo era símbolo del «Sol negro» que emprendía un ciclo nocturno en su travesía por los mundos subterráneos. Y, la mariposa «también es el símbolo del fuego ctónico oculto, ligado a la noción de sacrificio, muerte y resurrección. Se trata entonces de la mariposa de obsidiana, atributo de las divinidades ctónicas, asociadas a la muerte»²⁶.

Encontramos pues, a la mariposa como la figuración del alma volátil y flameante que tiene una naturaleza dual: es solar y nocturnal, y su nocturnidad se refiere a la muerte y al renacimiento. Muere en la noche y renace como el sol y la flama. Si lo vinculamos con la psique, entonces lo psíquico es una suerte de *mariposa*

²¹ BECKER, Udo. *Enciclopedia de los símbolos*. Barcelona: Swing, 2008, p. 267-270.

²² *Ibid.*, p.270.

²³ CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1986, p.692.

²⁴ *Ibid.*, p.692

²⁵ *Ibid.*, p.692.

²⁶ *Ibid.*, p.692.

sometida a una metamorfosis, indicando así que tiene un llamado a la transformación^(*) –temas éstos que abordaremos posteriormente.

Ahora bien, antes de proseguir es importante anotar que la obra jungiana al caracterizarse por sus constantes paradojas puede parecer contradictoria en el empleo de sus conceptos, como es el caso de *alma* y *psique*^(**). En este sentido, nos dice el autor en uno de sus principales libros:

En el curso de mis investigaciones sobre la estructura de lo inconsciente me he visto obligado a establecer una distinción conceptual entre *alma* y *psique*. Por *psique* entiendo la totalidad de los fenómenos psíquicos, tanto de la consciencia como del inconsciente. En cambio por *alma* entiendo un limitado complejo de funciones que

(*) En este sentido, si nos dirigimos a la excepcional narración que hace el autor romano Lucio Apuleyo sobre los amores entre *Eros* y *Psique*, hallamos que *Psique* fue aquella doncella sometida a las pruebas del amor exigidas por Afrodita. *Psique*, el alma, la mariposa más hermosa de todas, sufre su transformación en virtud de una experiencia dual, desgarradora y plenificante: la vivencia de *Eros*, la experiencia del amor. En cuanto a *Eros*, nos enseña la mitología, es el dios del *deseo erótico*. Su ascendencia es plural ya que se tuvo por hijo de Noche y de Erebo, y en este sentido, se concebía como un dios primordial. Ulteriormente se creyó que era hijo de Afrodita y de Zeus, o quizá de Ares, o bien, de Hermes, entre otros tantos dioses. Usualmente se le ha representado como un mancebo alado «provisto de arco y flechas», a través de los cuales hiere a los hombres «con la herida de la pasión». Al parecer era un dios dual, y posiblemente su influencia no era del todo benévola. Su culto era de los más antiguos en Grecia, y se asociaba a los de Afrodita, Dionisio, Hércules y *Psique*. Era concebido como «el dios del carcaj», esto es, «la fuerza primordial que domina el cosmos», y también se le veía como el símbolo de «*la pasión sexual*». Cuando ésta era exacerbada la influencia de *Eros* se describía como «*Ker*» o «calamidad con alas», ya que podía ser destructiva para el ser humano. Los romanos llamaron *Cupido* a *Eros*, que quiere decir «el deseo», y le concebían como un «geniecillo alado» que acompañaba a Venus (Siendo así, *Cupido* era el hijo de Venus, la diosa del Amor, y de Marte el poderoso guerrero, que se enamoró de la hermosa *Psique* y le hizo vivir numerosas pruebas, tal y como lo muestra Apuleyo en su referida obra «*Asno de Oro*». En esta narración vemos a *Eros* como el atormentador, el purificador de *Psique*, quien, llena de la pasión del amor por Cupido, estuvo dispuesta a los más fuertes sacrificios a Venus, hasta el punto de *descender* al Hades (APULEYO, Lucio. "Libro Tercero cap. 28 – Libro Sexto cap.24. En: _____. *El asno de oro*. Barcelona: Círculo de Lectores, Grandes Clásicos Universales, 1978, p.199-251). Aquí, *Eros*, es quien prueba y purifica a *Psique*, esto es, al alma, y por tanto, es «el amor que atormenta». Nuestra alma entonces, de acuerdo a la narración de *Eros* y *Psique*, es torturada en el amor pero también renace por él, ya que *Psique* devino diosa tras sus sufrimientos. *Psique* sólo es feliz al re-encountarse con *Cupido*, lo cual nos permite desde ya avistar que la transformación sólo es dable por el encuentro con aquello que nos complementa. Mas, tal metamorfosis, en cuanto vivencia de ese *otro*, obliga, como a *Psique*, al referido descenso al Hades, a la oscuridad más profunda, donde se encuentra la hermosura divina.

(**) Insistimos en aclarar que la obra jungiana se mueve en un constante ir y venir de términos y conceptos que para nuestra razón se contradicen pero, que en verdad, se complementan si los observamos desde el punto de vista del inconsciente. A este respecto, no podemos dejar aquí de traer unas anotaciones de la más importante discípula de Jung, Marie-Louise Von Franz: «Lamentablemente la psicología jungiana es tan enmarañada que cada experiencia analítica se vincula con todas las demás.... La gente suele decir, por ejemplo, que el doctor Jung no escribe con mucha claridad pero es que él lo hace a propósito: escribe con una doble actitud, haciendo plena justicia a las paradojas del inconsciente. Describe los fenómenos psíquicos anímicos desde un punto de vista empírico. Buda dijo una vez que todo lo que él decía debía ser entendido en dos niveles, y los escritos de Jung también tienen esta doble dimensión, estos dos niveles» (VON FRANZ, Marie-Louise. *Alquimia. Introducción al Simbolismo*. Barcelona: Luciérnaga, 1999, p.199, 230-231). Se trata de una *dualidad paradójica* propia del pensamiento jungiano y, esencialmente, busca mostrar que cada fenómeno psíquico es y no es; es una y la otra cosa; es de naturaleza personal y transpersonal. Justamente, buena parte de los conceptos empleados por Jung se trabajan paradójicamente y están vinculados entre sí.

como mejor queda caracterizado es con la expresión “personalidad” (...) La experiencia cotidiana nos autoriza tanto hablar de una personalidad exterior como a presumir una personalidad íntima. La personalidad íntima es el modo y manera como nos comportamos ante los procesos psíquicos interiores; es la disposición íntima, el carácter que al inconsciente enfrentamos. A la disposición externa, al carácter exterior, llamo *persona* y llamo *ánima, alma*, a la disposición íntima²⁷.

Vemos así que en esta temprana obra (*Tipos*) Jung clarifica que el *alma* es la personalidad interior y, como continuamente lo trataremos, tiene un carácter contrasexual al individuo: es femenina (*ánima*) en el varón y masculina en la mujer (*animus*). El *alma*, en este sentido, es la personificación de la vida interior complementaria a la conciencia. Y no obstante, como lo vimos en páginas anteriores, Jung asimila el *alma* con la ψυχή hablando de su sentido originario de esencia etérea similar a la mariposa. Una equiparación que también podemos encontrar, por ejemplo, en su importante escrito «Consideraciones teóricas sobre la naturaleza de lo psíquico»:

Puede afirmarse durante mucho tiempo que el alma es la conciencia y sus contenidos; esto de ningún modo impide, sino que hasta promueve, el descubrimiento de un fondo hasta entonces ni siquiera sospechado, de una verdadera matriz de todos los fenómenos de conciencia, un antes y un después, un arriba y un debajo de la conciencia (...)

Los intentos de aprehender el alma en los tres últimos siglos corresponden a ese poderoso desarrollo del conocimiento natural que acercó el cosmos a nosotros en una medida inconcebible. Las ampliaciones de muchos miles de veces que se obtienen por medio del microscopio electrónico compiten con las distancias de 500 millones de años luz que atraviesa el telescopio. Pero la psicología está muy lejos de haber experimentado un desarrollo semejante al de las restantes ciencias de la naturaleza y tampoco pudo, como hemos visto, liberarse demasiado de su dependencia de la filosofía. Sin embargo, toda ciencia es función de la psique y todo conocimiento tiene sus raíces en ella. La psique es la más grande de todas las maravillas del cosmos y la condición *sine qua non* del mundo como objeto²⁸.

Entonces, y precisando, la distinción jungiana alma-psique es de tipo conceptual para diferenciar a la psique –en tanto totalidad de fenómenos psicológicos– del *alma* en el sentido de personalidad interna o imagen del alma (de tipo contrasexual). Sin embargo, en su sentido originario *alma* y *psique* tratan de lo mismo: del seno originario de la vida.

²⁷JUNG, *Tipos psicológicos Tomo II*, Op.cit., p. 197, 202.

²⁸JUNG, Carl Gustav. *Arquetipos e Inconsciente colectivo*. Buenos Aires: Paidós, 1974: p.112-113.

Para ampliar más tal significado originario de la palabra *psique* y aunarlo al de *alma*, vale la pena traer aquí las excepcionales exégesis que hace Jung del término «alma» en sus textos «Los Complejos y el inconsciente» y «Arquetipos e Inconsciente colectivo»:

Los nombres que el hombre da a sus experiencias son a menudo muy reveladores. ¿De dónde proviene la palabra *Seele* (alma)? En alemán *Seele* (alma) y el inglés *soul* son en gótico *Saiwala*, en germánico primitivo *saiwalô*, emparentado con el griego *aiolos*, que significa movedizo, abigarrado, tornasolado. La palabra griega *psyché* significa también, como es sabido, mariposa. (...) Los nombres latinos *animus* = espíritu y *anima* = alma son lo mismo que el griego *anemos* = viento. La otra palabra griega que designa al viento, *pneuma*, significa también, como se sabe, espíritu. En gótico, encontramos el mismo término en la forma de *us-anan* = *ausatmen* = expirar, y en latín, *an-helare* = respirar dificultosamente. En el viejo alto alemán *spiritus sanctus* se expresa con *atum*, *Atem* = aliento. En árabe, *rih* = viento, *ruh* = alma, espíritu. El griego *psyché* tiene un parentesco análogo con *psycho* = soplar, *psychos* = frío y *physa* = fuelle. Estas relaciones muestran claramente que en latín, en griego y en árabe el nombre dado al alma evoca la representación de viento agitado, de «soplo helado de los espíritus». Paralelamente los primitivos tienen una visión del alma que le atribuye un cuerpo formado de soplos invisibles (...) Estas intuiciones bastan para demostrar de qué manera la intuición original elaboró la experiencia del alma. Lo psíquico aparece como una fuente de vida, un *primum movens*, como una presencia sobrenatural pero objetiva²⁹.

La palabra alemana *Seele* (alma) tiene, a través de la forma gótica *saiwalô*, un parentesco muy cercano con la voz griega αἰόλος que quiere decir “agitado, móvil” e “irisado”, algo así como una mariposa –en griego ψυχή– que se bambolea ávida de flor en flor y vive de miel y de amor. En la tipología gnóstica el ἄνθρωπος ψυχικός (el hombre psíquico) es inferior al πνευματικός (el hombre espiritual), y finalmente existen también almas malas que deben arder en el infierno para toda la eternidad. Asimismo, el alma por completo inocente del recién nacido que no ha recibido el bautismo está sin embargo privada de la visión de Dios. Entre los primitivos es hálito de vida (de allí *anima*) o llama. Bien dice una palabra del Señor no canónica: “Quien está cerca de mí, está cerca del fuego”. En Heráclito el alma en su estadio supremo es ígnea y seca, porque ψυχή tiene muy cercano parentesco con “hálito fresco” – ψύχειν significa respirar, soplar; ψυχός y ψυχός significan frío, fresco, húmedo–³⁰.

De tal modo, la *psique* señala un principio vital que se asocia a la función básica de la vida: la respiración, y, por consiguiente, retrotrae a la experiencia originaria de la cual surge la vida misma, al *seno matricial* de la vivencia. La *psique* consiste así en la condición de posibilidad de la existencia; en el modo como se da la vida,

²⁹ JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p. 14-15

³⁰ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit, p.32.

en la matriz de la experiencia y en la existencia misma. Vuelve a decirnos Jung enfáticamente:

Un ser animado es un ser vivo. El alma es lo vivo en el hombre, lo vivo y causante de la vida por sí mismo, por eso insufló Dios un hálito viviente en Adán para hacerlo vivir. El alma, con astucia y juego engañoso, arrastra a la vida la inercia de la materia que no quiere vivir. Convince de cosas increíbles para que la vida sea vivida (...) Si no fuera por la vivacidad y la irisación del alma, el hombre se hubiera detenido dominado por su mayor pasión, la inercia. Un cierto tipo de racionalidad es su abogado, y un cierto tipo de moralidad le da su bendición. Pero el tener alma es el atrevimiento de la vida³¹.

Insistimos entonces con Jung, que *alma* no es otra cosa que aquello mismo que confiere la vida; es *espíritu vital originario* y también el *fuego llameante* que anima la existencia. Es la mariposa llamada a la transformación que, al devenir *espíritu* se transforma asimismo en flama de vida.

Es así la idea jungiana de que el alma –en tanto psique– es *la experiencia de la vida*, la matriz de la vivencia originaria; le devuelve su carácter dinámico y su poder constituyente-ontológico; la psique es, por tanto, una red o entramado de experiencias dadas al hombre al modo de imágenes. En sus propias palabras: «La psique es la entidad real en grado sumo, puesto que es la única inmediata. Es esta realidad, *la realidad del psiquismo*, es en la que el psicólogo debe apoyarse»³². Idea que complementará en otras obras al decirnos:

La psique existe, más aún, es la existencia misma³³.

La psique no es de ningún modo un caos compuesto de arbitrariedades y casualidades, sino una realidad objetiva³⁴.

Sólo en virtud de la existencia psíquica nos es dado el ser³⁵.

La verdad psicológica no excluye una verdad metafísica; pero la psicología como ciencia tiene que abstenerse de toda clase de afirmaciones metafísicas. Su objeto es la psique y sus contenidos. Ambas son realidades, puesto que actúan. Aunque no

³¹ Ibid., p.32.

³² JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p.22.

³³ JUNG, Carl Gustav. *Psicología y Religión*. Barcelona: Paidós, 1987, p.29

³⁴ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.180.

³⁵ JUNG, Carl Gustav. *Psicología y Alquimia*. Buenos Aires: Suramericana, 1957, p.451

poseamos una física del alma, ni estemos en condiciones de observarla y juzgarla desde fuera en una postura como la de Arquímedes, por la cual no podemos saber nada objetivo de ella, y aunque, muy especialmente, todo saber del alma, ella es empero nuestra experiencia directa de la vida y de la existencia. Es para sí misma la experiencia única e inmediata y la *conditio sine qua non* de la realidad subjetiva del mundo³⁶.

En contraposición a la psicología objetiva y sin alma que, como hemos visto, reduce lo psíquico a la conducta observable –a lo puramente visible con los sentidos– la reivindicación de la psique propuesta por Jung, es el *rescate* de la vida. Porque *psique* y experiencia se aúnan, mostrando que la vida asumida como *algo en nosotros y para nosotros* es existencia vivida. El rescate del alma es, pues, la *recuperación* de nuestra vida en tanto ella solo se da como *realidad para nosotros* al modo de realidad psíquica.

De acuerdo a las consideraciones anteriores, podemos preguntarnos si la psicología de la conducta, la psicología del análisis experimental del comportamiento, la psicología del laboratorio con roedores para explicar conductas humanas, es auténticamente *psicología*. Tal “psicología”, sin tomar en cuenta la significación originaria de la palabra, niega la psique en tanto la equipara con la conducta objetiva, sustrayéndole su carácter matricial.

Ahora bien, según Jung, la psique, junto a constituir dicha matriz de la experiencia, tendrá también otras particularidades. Ante todo, la psique es algo desconocido; a ciencia cierta no se puede especificar lo que ella es. Más aún, su esencia está «entre tinieblas» y, por sí misma, el alma «encierra tantos misterios como el mundo con sus sistemas galáxicos»³⁷. El material psíquico, nos dirá Jung³⁸, tiene una «insondable variedad» e «indeterminación» que es prácticamente imposible pretender *aprehender* su esencia.

³⁶ JUNG, Carl Gustav. *Símbolos de Transformación. (Edición aumentada y revisada de Transformaciones y símbolos de la libido)*. Barcelona: Paidós, 1993, p.244-245.

³⁷ JUNG, Carl Gustav. *Realidad del alma. Aplicación y progreso de la nueva Psicología*. Buenos Aires: Losada, 1997, p.177,183.

³⁸ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.79.

Y, será insistente a lo largo de la obra jungiana, el afirmar que la psique sólo puede conocerse por sus manifestaciones (aspecto éste que tendremos ocasión de profundizar después). Por decirlo así, lo conocido de la psique es lo que se experimenta de ella, pero su “esencia” permanece en lo nebuloso, en lo ignoto.

Empero, sí le es dable afirmar a Jung, que el *alma* es una suerte de sistema que se autorregula³⁹; «la psique es un aparato autorregulador»⁴⁰ y tenderá a una búsqueda de equilibrio. Como lo iremos viendo, la psique tiene un llamado a la homeóstasis y aún los síntomas “mórbidos” expresan la necesidad de integrar algo para restablecer el equilibrio.

Además, la psique se caracteriza por su «pluralidad». Nos dirá Jung, que <<la psique no es una unidad, sino una «constelación» >>⁴¹, expresando que en ella hay aspectos escindidos o *almas* múltiples fragmentarias. Por tanto, la psique está en un continuo *caos*, en ese fluir de contenidos que pareciesen luchar entre sí. Vuelve a decir el autor:

La psique está lejos de ser una unidad; por lo contrario es una mezcla hirviente de impulsos, inhibiciones y pasiones antagónicas, y su estado de conflicto es para muchas personas a tal punto insoportable que llegan a querer alcanzar la salvación ensalzada por la teología. ¿Salvación de qué? Naturalmente de un estado psíquico altamente problemático.⁴²

Si lo que llamamos «personalidad^(*)» no apunta a la conciencia, esto nos remite a otro punto capital sobre la concepción jungiana de la psique, a saber: *la psique no es la conciencia*. Lo que llamamos experiencia consciente –caracterizada entre otras, por la auto-conciencia, la atención y la voluntad– es sólo un aspecto de la

³⁹ JUNG, *Realidad del alma*, Op.cit., p.76.

⁴⁰ JUNG, Carl Gustav. *La Dinámica de lo Inconsciente*. Madrid: Trotta, 2004, p.82.

⁴¹ JUNG, Carl Gustav. *Mysterium Coniunctionis. Investigaciones sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia*. Madrid: Trotta, 2002, p.346.

⁴² JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 97.

(*) Sobre el término «personalidad» tendremos ocasión de profundizar en páginas posteriores. Baste decir por ahora que por *personalidad* entendemos algo constante o permanente en la psique y con cierto nivel de autonomía. Por tanto, la idea de *personalidad* apunta a un núcleo en la psique así como a una *personificación* de algún contenido psíquico

psique pero nunca su totalidad. Nuestro autor lo expresará de esta manera en su último escrito, *Acercamiento al inconsciente*:

Lo que llamamos la “psique” no es, en modo alguno, idéntica a nuestra consciencia y su contenido. Quienquiera que niegue la existencia del inconsciente, supone, de hecho, que nuestro conocimiento actual de la psique es completo. Y esta creencia es, claramente, tan falsa como la suposición de que sabemos todo lo que hay que saber acerca del universo. Nuestra psique es parte de la naturaleza y su enigma es ilimitado. (...) La consciencia es una adquisición muy reciente de la naturaleza y aún está en período “experimental”. Es frágil, amenazada por peligros específicos, y fácilmente dañada.⁴³

El autor muestra aquí que aquello que tiene de *incognoscible* en la vida recae en la experiencia de lo que él llama «el inconsciente». Así mismo, la consciencia está en un proceso de desarrollo aún no acabado. En efecto, si fuésemos plenamente conscientes, no experimentaríamos en ocasiones afectos que nos desbordan, pasiones profundas e ideas obsesivas o casi delirantes, que pareciesen escaparse a nuestro auto-control tan propugnado por la psicología sin alma. Dichos fenómenos revelan la existencia de ese “otro psíquico” faltante a la experiencia consciente y que Jung y el mismo Freud catalogaron como *inconsciente*.

Dada la existencia de las “dos psiques” y la lucha fraguada entre ellas, Jung dirá también que «la psique es conflicto»⁴⁴. En ella se vivencia una pugna entre pares antagónicos que pareciera insalvable y, a la cual el psicoanálisis freudiano la posiciona como factor etiológico imprescindible de toda patología psíquica, o, más aún, como una característica esencial de «lo anímico».

Sin embargo, y muy paradójicamente, para Jung dicha psique plural tenderá a la *unidad* y las *psiques parciales* girarán en torno a un único centro, cuya tematización es uno de los pilares de la obra jungiana. Lo que, en otras palabras, quiere decirnos que si bien la psique es *conflicto*, a su vez, tiende a la

⁴³ JUNG, Carl Gustav. “Acercamiento al Inconsciente”. En: JUNG, Carl Gustav, et al., *El Hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós, 1995, p.23.

⁴⁴ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.128.

trascendencia de ese “estado psíquico altamente problemático” que citábamos en párrafos anteriores.

Por otra parte, en la teoría de Carl Jung podremos encontrar otras características de la psique. En primer lugar, en su *Comentario psicológico al Libro Tibetano de la Gran Liberación*, el autor nos explica que la psique es un sistema que tiene la particularidad de recibir estímulos y, ante ellos, generar asociaciones que provienen «del almacén de recuerdos de la memoria», las cuales brindan una suerte de primera impresión que, por sí misma, es ya una interpretación. La cualidad de la referida impresión depende de lo que Jung llama «la disposición inconsciente» o, más bien, el «factor subjetivo». Esta en sí misma es la manera típica en que reacciona la psique en tanto «sistema determinado»⁴⁵. De este modo, podríamos decir que nada se nos da del mundo y sus cosas sin hacerse subjetivo, sin «subjetivizarse». Luego, esta idea jungiana contradice abiertamente el afán de objetivarlo todo por parte de la “psicología” y nos muestra, por así decirlo, que nosotros hacemos nuestro el mundo. Las cosas y las personas no *van de suyo* sino dejan sus huellas en nosotros y se transforman en vivencias subjetivas, y, conjuntamente, dichas vivencias se experimentan desde la propia «disposición». No se trata en modo alguno de un subjetivismo; no es que no tengamos experiencias de las cosas, sino que la experiencia misma se vivencia, pero es interpretada en el sujeto desde el «factor subjetivo».

A su vez, en el pensamiento de Jung, la psique tiene una suerte de impulso sanador. El referido conflicto, el llamado “estado psíquico altamente problemático”, que experimenta la psique es el germen de la curación. Se trata de la “herida en el piel” que incita al alma a buscar trascender el dolor de los antagónicos que atormentan. Como lo dice el mismo autor: «En circunstancias normales, todo

⁴⁵JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p.499.

conflicto incita a la psique a entrar en acción con el fin de que el problema se vea solucionado de la manera más satisfactoria posible»⁴⁶. A pesar de ser temerario afirmarlo, con Jung encontramos, por así decirlo, un «impulso soteriológico» en la psique que la impele a buscar la trascendencia de su escisión –impulso que en sí mismo se asocia al término jungiano «*función trascendente*» del cual trataremos en páginas subsiguientes.

1.1.3 Psique e *imagen*

Hemos visto que el autor suizo recupera la psique perdida para la psicología. Perdida en el objetivismo, el fisicalismo y el positivismo a ultranza que transforman lo psíquico en dato puramente empírico y operacionalizable, esto es, en “comportamiento exterior”. Tal y como lo señalamos, Jung, en abierta oposición, retoma a la psique en tanto principio vital que confiere el carácter de vivencia. Por consiguiente, no en vano podemos encontrar en el autor la idea de la *realidad* y efectividad de la psique.

En primer lugar y para ampliar lo dicho en párrafos precedentes, es importante tener en cuenta lo que el pensador suizo concibe “lo psíquico”. En este orden, lo psíquico «es un mundo fenoménico por sí mismo que no puede reducirse ni a cerebro ni a metafísica»⁴⁷, siendo «físico y espiritual»⁴⁸. Lo psíquico es un entramado de «fenómenos» que abarcarán ambas dimensiones, lo sensible y lo espiritual, y cuya conciliación –como veremos– es el tema capital de la propuesta jungiana. Insistimos, lo psíquico no es solamente materia –sistema nervioso– como tampoco un mundo ultraterreno.

Como tuvimos ocasión de anotar previamente, el *alma* la piensa Jung también como un sistema. En efecto, según el autor, lo psíquico corresponde a un

⁴⁶Ibid., p.502.

⁴⁷JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.450.

⁴⁸JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard. *El Secreto de la flor de oro. Un libro de la vida chino*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 68.

«sistema *relativamente cerrado*», donde se llevan a cambio «conversiones de energía» y cuya relatividad obedece al hecho de que un «sistema absolutamente cerrado» no recibe aporte alguno de energía⁴⁹, lo cual en absoluto puede ser el caso de la psique dado que ella interrelaciona con un medio exterior. ¿Y cómo es factible entender el *sistema*? Un concepto clásico nos responde:

Un sistema puede ser definido como un complejo de elementos interactuantes. Interacción significa que elementos, p , están en relaciones, R , de suerte que el comportamiento de un elemento p en R es diferente de su comportamiento en otra relación R' . Si los comportamientos en R y R' no difieren, no hay interacción, y los elementos se comportan independientemente con respecto a las relaciones R y R' .⁵⁰

El organismo no es un sistema cerrado sino abierto. Llamamos «cerrado» a un sistema si no entra en él ni sale de él materia; es «abierto» cuando hay importación y exportación de materia. (...) El organismo no es sistema estático cerrado al exterior y que siempre contenga componentes idénticos: es un sistema abierto en estado (cuasi) uniforme, mantenido constante en sus relaciones de masas en un intercambio continuo de material componente y energías: entra continuamente material del medio circundante, y sale hacia él.⁵¹

Un sistema abierto es definido como sistema que intercambia materia con el medio circundante, que exhibe importación y exportación, constitución y degradación de sus componentes materiales.⁵²

Si tenemos en cuenta las breves anotaciones anteriores, podemos encontrar que, de modo semejante, la idea jungiana concibe a la psique como un *complejo*^(*) de elementos o fenómenos psíquicos que interactúan entre sí y con el medio «exterior». A juicio nuestro, la psique y lo psíquico apuntarían a una suerte de *red* de contenidos –complejos– que le permiten al sujeto dar cuenta de sí mismo, de su interioridad y el «mundo exterior». Psíquicamente, la carencia del sentido de realidad de dicho mundo exterior correspondería al estado clásico definido como «psicosis»: una condición psíquica caracterizada por una total o una alta pérdida del mundo fáctico. O, siendo un poco más psicoanalíticos, como un estado de narcisismo que lesiona el contacto con tal mundo. De tal modo, la psique no puede

⁴⁹ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*. Op.cit., p. 19, 36-37.

⁵⁰ BERTALANFFY, Ludwin Von. *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Santafé de Bogotá, D.C. : Fondo de Cultura Económica, p.56

⁵¹ Ibid., p.123.

⁵² Ibid., p.146.

(*) Una palabra que en la teoría de Jung tiene un sentido particular que posteriormente abordaremos.

ser un sistema totalmente cerrado porque entonces, la condición humana “normal” sería la de la psicosis. Y sabido es, por aquellos que hemos tenido la experiencia de conocer personas psicóticas, que dicho estado altera la totalidad de las áreas del ser humano: física, psicológica, social y espiritual. Y sin embargo, Jung, concibe la psique como un «relativamente cerrado» en la medida en que hay una vida interior que se construye en la vivencia de la existencia dejando el mundo exterior sus «huellas» en nosotros; así mismo, una de las maneras más fundamentales que tiene la psique para manifestarse es en una experiencia puramente interior: *los sueños*. Además, y como lo veremos, existe un estrato psíquico heredado que no corresponde a nuestra existencia personal. Igualmente, es una constante en la teoría del autor suizo la idea de que la vida humana tiende a ser dirigida por un proceso interior que exige al ser humano la conciliación entre su *personalidad exterior* y su subjetividad. Por consiguiente, y como tantas veces lo recalca Jung en su obra, la psique tiende a un equilibrio entre ambas dimensiones.

Ahora bien, consideramos que es fundamental profundizar en un tema anteriormente anotado: la idea jungiana de la «realidad de la psique» o la «realidad psíquica»^(*), en la cual el autor hará un énfasis general en que lo psíquico es algo efectivo y, por decirlo de algún modo, «palpable». Por «realidad psíquica» Jung anota que es la concepción de «la psique como condición principal y única de la existencia»⁵³, hasta el punto de que, «es esencialmente más razonable conceder al alma la misma validez que al mundo experimentable, y admitir que la primera tiene tanta “realidad” como el último»⁵⁴.

Como indicamos en páginas anteriores, si la vida se nos muestra en la «matriz de la psique» es pues una mutilación el desconocer la realidad de ésta. No en vano, Jung recalcará esta idea en diferentes momentos de su obra:

(*) Como lo indica por ejemplo en su texto «El secreto de la flor de oro» (Op.cit., p.57,68)

⁵³ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p.493.

⁵⁴ JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p.67.

Soy de opinión que la psique es el hecho más poderoso en el mundo de los hombres. Sí, es la madre de todos los hechos humanos, de la cultura y de la guerra, asesina de hombres⁵⁵.

Un proceso psíquico es algo real existente, y un contenido psíquico es tan real como una planta o un animal⁵⁶.

La psique es un perturbador del cosmos ordenado de acuerdo con leyes naturales, y si alguna vez por medio de la división del átomo se llegara a ejercer alguna influencia sobre la luna, esto lo habría logrado la psique. Es el eje del mundo y no sólo constituye la gran condición de la existencia del mundo sino que más allá de eso significa una intromisión en el orden natural existente, intromisión cuyos límites últimos nadie sabría decir con seguridad dónde se encuentran⁵⁷.

Es más, para Jung, la psique es algo tan real que tiene una suerte de *poder* capaz incluso de generar los más grandes males de la humanidad. Como si nosotros mismos, guiados por una psique poblada de sombras, fuésemos los generadores de las epidemias más devastadoras. Nos vuelve a decir sobre este «poder» de la psique:

La psique y sus contenidos constituyen la única realidad que nos es dada inmediatamente (...) Las catástrofes dantescas que nos amenazan no son procesos elementales de índole física o biológica, sino acontecimientos psíquicos. Nos contaminan en una medida aterradora guerras y revoluciones, que no son más que epidemias psíquicas. En cualquier instante millones de hombres pueden ser atacados por una manía y entonces tendremos una nueva guerra mundial o una revolución devastadora. El hombre no está ahora amenazado por las bestias salvajes, por las rocas que se despeñan o por los ríos desbordados, sino por sus fuerzas elementales psíquicas. Lo psíquico es una gran potencia, muchas veces superior a todas las potencias del mundo. El enciclopedismo que desdivinizó a la naturaleza y a las instituciones humanas, ha pasado por alto el *dios del terror*, que vive en el alma. El temor a Dios encuentra el mejor lugar en la supremacía de lo psíquico⁵⁸.

Entonces, para nuestro autor, la posibilidad de experimentar la vida, o vivenciar la existencia se fundamenta en la psique. Lo que es dado “afuera de nosotros”, lo que para nosotros es experimentable, parte de la psique. Es el *alma* lo que constituye al mundo y le dona sentido, y, por tanto, las cosas “en sí mismas” adquieren validez desde la psique. Si nuestra psique está “infectada” de podredumbre, de esa manera nos miraremos a nosotros mismos, al mundo y a

⁵⁵JUNG, Carl Gustav. *Formaciones de lo Inconsciente*. Barcelona: Paidós, 1992, p.28.

⁵⁶JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 436.

⁵⁷JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 161-162.

⁵⁸JUNG, *Realidad del alma*, Op.cit., p. 159.

nuestra existencia, y, cual boomerang, actuaremos en consecuencia. En la vida cotidiana, uno puede encontrarse con personas verdaderamente atacadas por una «epidemia psíquica», llenas a reventar de pasiones destructivas, por ejemplo de envidia, girando su vida en torno a disociar y hacer daño; y, en efecto, lo hacen destruyendo al otro con su lengua. Igualmente, si nuestros primeros pensamientos matutinos son de naturaleza caótica, poblados de toda suerte de negatividad, es muy probable que, como una cadena, ese día sea verdaderamente infernal para nosotros y para los que nos rodean.

El poder de la psique lo hemos visto también en los grandes grupos humanos o sociedades: al crearse ideologías –que son fenómenos psíquicos–, éstas pueden calar en lo más hondo de un pueblo, exaltar sus afectos y pasiones, hasta el punto de movilizar grupos enteros de sujetos y de legitimar la muerte de otros fundándose en ideas, las cuales, son psíquicas. Discursos de patriotismo, terrorismo, etc., que se cimientan en fenómenos psíquicos, han llevado a validar asesinatos, genocidios y gobiernos que pululan corrupción. Por ejemplo, lo vimos en la Alemania nazi, la cual al creer en la inferioridad y peligrosidad del pueblo judío, fue conducida a intentar exterminar dicha raza. Del mismo modo, y siglos atrás, en base a otros fenómenos psíquicos, los judíos tachándose de *pérfidos*^(*), fueron también masacrados por la religión. En ésta última la historia es igualmente testiga de grandes hechos de muertes y persecuciones fundados en *pensamientos, ideas, discursos*: es el caso del cristianismo occidental (católico y protestante), el cual tuvo sus tribunales para enjuiciar a los brujos, y haciéndose libros poblados de material psíquico curioso, se *comprobaba*, quién era el servidor de Lucifer, demostrándose su adhesión al príncipe del Averno, su malignidad y su necesidad de fenecer. Casos como la quema de Giordano Bruno –llevada a cabo por la inquisición católica–, la infame muerte del gran pensador Miguel de Servet –encabezada por la religión protestante (quemado en la hoguera con ramas verdes

(*) “*Oremus et pro pérfidis Judáeis...*” rezaba una oración efectuada el viernes santo antes de la reforma conciliar (LEFEBVRE, Gaspar, O.S.B., *Misal Diario y Vespéral*. Brujas, Bélgica: Desclée de Brower y Cía., 1951. p. 568) [el subrayado es nuestro]

para que la tortura demorase más)–, la persecución a las “brujas” en Salem (Estados Unidos) dirigida también por los que hoy comúnmente llamaríamos cristianos (en realidad cristianos protestantes), y las torturas del dominico Torquemada, ponen en claro que la psique puede ser un peligro.

Pero volvamos a Jung. En la teoría jungiana, lo fáctico, el mundo sensible, no se da inmediatamente al sujeto sino que hay una mediación en lo que el autor denominará *la imago* o imagen. Nos dice Jung:

Al hablar de la imagen en el presente trabajo no me refiero al trasunto psíquico del objeto exterior, sino más bien a la visión del lenguaje poético, es decir, a la *imagen de la fantasía*, que sólo indirectamente se relaciona con la percepción del objeto exterior (...) La imagen tiene el carácter psicológico de una representación de la fantasía y nunca el carácter casi real de la alucinación, es decir, nunca suplanta a la realidad y es diferenciada siempre de la realidad sensible como imagen “interior” (...) La imagen interior es una magnitud compleja, compuesta de los más distintos materiales, del más diverso origen. Ahora bien, no constituye un conglomerado, sino un producto dotado de unidad que posee sentido propio e independiente. La imagen constituye una concentrada *expresión de la situación psíquica de conjunto*, no mera y sencillamente de los contenidos inconscientes o predominantemente de ellos (...) Según esto, la imagen será expresión tanto de la situación momentánea inconsciente, como de la consciente. No puede, pues, intentarse su interpretación partiendo sólo de la conciencia, ni partiendo del inconsciente de modo exclusivo, sino basándose en su mutuo relacionarse⁵⁹.

La imagen o *imago* es, entonces, lo que llamaríamos un *fenómeno psíquico* en virtud del cual la psique representa los objetos en la fantasía. Su fuente es, como acaba de anotarnos Jung, la consciencia y aquella psique que no tiene dicha cualidad de ser consciente. En otro lugar, el autor nos dirá que «la imagen del objeto por una parte es elaborada subjetivamente, por la otra está condicionada subjetivamente»⁶⁰. Por consiguiente, la imagen tiene su aspecto *objetivo* –la reproducción de lo fáctico– y, al mismo tiempo, se encuentra determinada por la vivencia subjetiva. Luego, la imagen intenta expresar lo vivido objetivamente pero teniendo en cuenta el aspecto personal propio y, sólo así, es a través de la *imago* como la psique permite vivenciar los objetos y la experiencia subjetiva misma.

⁵⁹ JUNG, *Tipos psicológicos Tomo II*, Op.cit., p. 244-245

⁶⁰ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.120.

Además, como anota el autor, la *imago* no es como tal la percepción del objeto sino «una imagen existente al margen de todas las percepciones, y sin embargo basada en todas ellas»⁶¹. Por tanto, e insistimos con Jung, la *imago* no es el objeto como tal, hay una diferencia entre lo objetivo y la imagen como tal. Nos vuelve a indicar:

Es sabido que la imagen de un objeto presente en nuestra psique nunca es absolutamente idéntica al objeto sino semejante a todo lo más. Se produce, ciertamente, en virtud de la percepción sensible y por la apercepción^(*) de estos estímulos, pero merced a procesos, cabalmente, que son ya algo propio de nuestra psique y que lo único que ha hecho el objeto es suscitarlos. El testimonio de nuestros sentidos coincide según la experiencia, en efecto, lo más ampliamente con las cualidades del objeto, pero nuestra apercepción se sitúa en la esfera de las influencias subjetivas casi imprevisibles, que dificultan extraordinariamente el conocimiento exacto de un carácter humano (...) Debido a estas complicaciones el juicio que al cabo se forma es siempre, naturalmente, de muy dudoso valor, de modo que la imagen que nos formamos de un objeto humano es, en todo caso y en grado sumo algo subjetivamente condicionado. Por eso en la psicología de práctica debe establecerse una vigorosa distinción entre la *imago* de un ser humano y su existencia real. (...) la *imago* es algo que se produce de modo en extremo subjetivo⁶².

Así, la *imago* no corresponde, no puede identificarse con el objeto, sino que a lo sumo puede ser *semejante* a él. Y, en su constitución, interviene el proceso perceptivo que da cuenta del objeto –merced a los datos sensoriales– y el aperceptivo que asimila lo percibido a contenidos ya dados. Específicamente, este último proceso para el autor es un «fenómeno» que “consta de dos fases: en la primera, el objeto es percibido; en la segunda, la percepción es asimilada a la imagen ya existente al concepto con que el objeto es «comprendido»⁶³.

Es aquí, en la apercepción, donde puede intervenir el factor subjetivo, dado que lo percibido se «articula» con las influencias personales, o, en otros términos, con lo

⁶¹ *Ibíd.*, p.126

^(*) En el proceso de *percepción*, los estímulos son interpretados de un modo primario o básico (se es consciente de un estímulo), mientras que la *apercepción* sería un proceso más elaborado, el cual implica una suerte de asimilación de lo percibido y permite su comprensión, como indica Jung: «La apercepción es un proceso psíquico en virtud del cual un contenido nuevo es articulado de modo tal a contenidos semejantes ya dados que puede considerársele como comprendido, concebido o claro» (JUNG, *Tipos psicológicos Tomo II*, Op.cit., p.206).

⁶² *Ibíd.*, p. 234-235

⁶³ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 499.

vivido, psíquicamente, dado en *imagen*. Por tanto, el proceso aperceptivo tiene su componente psíquico que lo «complejiza» más, como dirá el autor:

La percepción sensorial nos dice que algo es. Pero no nos dice qué es. Esto no nos lo dice el proceso de percepción, sino el proceso de apercepción. Este último proceso es muy complejo. No es que la percepción sensorial sea algo sencillo, pero su naturaleza compleja es menos psíquica que fisiológica. La complejidad de la apercepción, por el contrario, es psíquica. En ella podemos ver la cooperación de diferentes procesos psíquicos. Supongamos que oímos un ruido cuya naturaleza nos parece desconocida. Al cabo de un tiempo, nos damos cuenta de que ese ruido peculiar tiene que ser de burbujas de aire que suben por las tuberías de la calefacción. De este modo hemos *reconocido* el ruido. (...) El *proceso de reconocimiento* se puede interpretar esencialmente como una comparación y diferenciación con ayuda de la memoria: si por ejemplo veo un fuego, es el estímulo de la luz el que me proporciona la idea del fuego. Dado que en mi memoria hay archivadas numerosas imágenes del fuego, éstas aparecen junto con la imagen del fuego recién adquirida, y por comparación y diferenciación de estas imágenes de la memoria surge el reconocimiento, es decir, la constatación definitiva de la peculiaridad de la imagen recién adquirida. Otra cosa es el *proceso de valoración*: el fuego que veo provoca reacciones emocionales de índole agradable o desagradable; asimismo, las imágenes de la memoria estimuladas aportan fenómenos concomitantes emocionales a los que se denominan tono sentimental. De esta manera, un objeto nos parece agradable, codiciable, bonito, feo, malo, abyecto, etc⁶⁴.

De modo que para *apercibir* un fenómeno se requieren procesos psíquicos como el de reconocimiento (propio del pensar) y el de valoración (propia del sentir). Curioso es que las diferentes percepciones –que son interpretaciones de estímulos– sean a su vez, *psíquicamente* interpretadas, lo cual nos devela con Jung, que lo fáctico es, por decirlo así, «leído» desde lo psíquico. Como lo acaba de señalar el autor, el fenómeno físico que hemos denominado «fuego» es reconocido a partir de imágenes previas y, a su vez, es *valorado* desde las reacciones que dichas experiencias –aunadas a imágenes– nos generan. Esto nos recuerda, sin duda alguna, aquella máxima filosófica que nos dice que no hay hechos sino interpretaciones.

Por su parte, el autor entiende a la imagen como «representación» y aquello que llamamos «lo anímico» –lo psíquico– puede hacerse consciente si adquiere

⁶⁴JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*. Op.cit., p.142-143.

«representabilidad», la cual para Jung es «la capacidad de convertirse en imagen»; es más, los contenidos de la conciencia son *imágenes* y la misma «naturaleza de lo anímico» consta de imágenes⁶⁵. Por ello e insistentemente, afirmamos con nuestro autor que lo psíquico aprehende las cosas dadas en imágenes, y no solo ello, nuestra ψυχή, es germen de lo experienciado dado que lo trasunta a imagen. Nuestra ψυχή puede pensarse como una red imaginativa, por decirlo así. O también, como una suerte de cristal que revela las cosas como imágenes; como una especie de cámara fotográfica que captura la experiencia y la muestra en imágenes. La psique, es pues aquella tejedora que devana los hilos de la existencia humana; es, una especie de red estructurada de imágenes que configura la existencia misma, como indica Jung aún más explícitamente:

Todo pensamiento, todo sentimiento y toda percepción están compuestos por imágenes psíquicas, y el mismo mundo que nos rodea existe únicamente en la medida en que somos capaces de crear una imagen de él. (...) Toda vez que nada pueda ser conocido a menos de que haga aparición en forma de una imagen psíquica, el ser psíquico constituye en realidad la única categoría del ser de la que tenemos inmediato conocimiento. Se trata de la única existencia que puede ser inmediatamente demostrada. Si el mundo no adoptara la figura de una imagen psíquica, en la práctica carecería de existencia. (...) La psique y su estructura...llegan incluso a transformar objetos materiales en imágenes psíquicas. La psique no percibe las ondas, sino el tono, ni las longitudes de onda, sino los colores. El ser es tal y como nosotros lo vemos y entendemos⁶⁶

Cada uno se hace su propia imagen del mundo y construye para ese mundo particular un sistema privado que a menudo es de paredes herméticas, de tal modo que al cambio de un tiempo cree reconocer el sentido y la estructura del mundo (...)

Casi se podría decir que todas las actividades anímicas crean una imagen y que en ello estriba precisamente su naturaleza esencial, pues de lo contrario no podrían llamarse anímicas (...) El alma es una sucesión de imágenes en el más amplio sentido, pero no una yuxtaposición o una secuencia fortuitas, sino una estructura perfectamente propositiva y llena de sentido, una expresión en imágenes de las actividades vitales⁶⁷

Entonces, podemos ahora entender el concepto de la psique como matriz: la experiencia deviene *imagen*, se nos da imaginativamente. Por tanto, lo importante aquí no es tanto lo fáctico ó lo interior sino la *imagen* de lo que aparece, porque,

⁶⁵Ibid., p.322-323.

⁶⁶JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p.491, 493, 499.

⁶⁷JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*. Op.cit., p.141, 325.

como hemos venido diciendo con el autor, en psicología analítica la imagen psíquica es el modo como la psique aprehende las cosas y las torna experiencia. Y, también que es a través de imágenes como el hombre tiene experiencia de aquello cuya fuente no es externa. Pese a su extensión, consideramos que es importante traer a colación estas palabras del autor dado que ponen en claro este vital tema de su pensamiento; además, tienen una conexión con el pensamiento budista tal y como lo veremos en otro lugar del presente escrito:

Necesitamos una realidad, un fundamento explicativo real sobre lo que podamos apoyarnos; y, sin embargo, al psicólogo moderno le es imposible contentarse con el recurso al orden físico, una vez que ha adquirido claramente conciencia de lo que la interpretación espiritualista tiene de justificado. Pero ya no podrá tampoco adoptar totalmente ésta, pues ello sería prescindir de los motivos de la validez relativa del punto de vista físico. Entonces, ¿a qué carta quedarse?.

El estudio de este dilema y la búsqueda de solución me han conducido a las siguientes reflexiones: *el conflicto entre la Naturaleza y el Espíritu no es sino la traducción de la esencia paradójica del alma*; ésta posee un aspecto físico y otro espiritual que parecen contradecirse sólo porque, en último análisis, no captamos su esencia. (...) El conflicto entre el aspecto físico y el aspecto espiritual no hace sino demostrar que lo psíquico es, en el fondo, algo inasible; sin duda alguna, es nuestra única y exclusiva inmediata. Todo lo que experimento es psíquico; hasta en el caso del dolor físico lo que siento es su transcripción psíquica. Todas las percepciones de mis sentidos que me imponen un mundo de objetos espaciales e impenetrables son imágenes psíquicas que representan mi única experiencia inmediata, dado que estas imágenes son los únicos datos inmediatos de mi conciencia (...). En el fondo, estamos tan inmersos en nuestras imágenes psíquicas que no podemos penetrar la naturaleza de las cosas que nos son exteriores (...) Ciertas representaciones o imágenes emanan de un mundo reputado físico, del que nuestro cuerpo forma igualmente parte, mientras que otros provienen, sin que por ello sean menos reales, de una fuente llamada espiritual, aparentemente distinta del mundo físico. Imaginar el coche que deseo comprar o el estado en que se encuentra de momento el alma de mi padre fallecido, irritarme por un obstáculo exterior o por un pensamiento íntimo, forma parte, psíquicamente hablando, de una misma realidad. La única diferencia es que en un caso las representaciones o sentimientos se relacionan con el mundo de las cosas físicas y en el otro con el mundo de las cosas espirituales. Si desplazo mi noción de realidad y la centro en la psique, entonces sólo esta noción está en su puesto y el conflicto entre la Naturaleza y el espíritu como principios explicativos se resuelve por sí mismo. Naturaleza y Espíritu no son ya en tal caso sino las *designaciones de origen de los contenidos psíquicos* que se concentran en mi conciencia. Cuando una llama me quema, no dudo ni un instante de la realidad del fuego. Pero cuando temo la aparición de un fantasma, me refugio al abrigo del pensamiento de que no es más que una ilusión. Ahora bien, el fuego es la imagen psíquica de un proceso objetivo cuya naturaleza física, en último análisis, no es desconocida; del mismo modo, mi

miedo al fantasma, imagen psíquica de un proceso mental, es tan real como el fuego, y el temor que siento, tan real como el dolor originado por el fuego⁶⁸.

Jung nos acaba de exponer someramente su concepción –de la que tanto insistimos e insistiremos– según la cual la psique brinda la experiencia de la vida a modo de imagen. Al *retornar* a la psique, las cosas dejan de ser sólo cosas para devenir imágenes de vivencias que podemos considerar fenómenos. Pero también, las cosas espirituales (afectos, sueños, recuerdos, etc.) pueden ser fenómenos al devenir imágenes psíquicas. En última instancia, la psique convierte el mundo en imagen y, de allí, deviene experiencia; por consiguiente, en la psique el origen de lo que aparece en ella no tiene tanta importancia como sí la imagen misma que ello genera. Y así, hablamos de una «experiencia psíquica» tanto del mundo fáctico como del mundo “interior”. De ahí que, como dijésemos al inicio del presente acápite, lo psíquico es físico y espiritual: en lo psíquico lo sensible y lo espiritual tornan realidad.

Encontramos pues con Jung que las valideces del mundo no están en las cosas fácticas por sí mismas ni en aquello que consideramos como espiritual, sino en el modo como la psique entreteje el sentido de la experiencia misma, y ello, es mediante la imagen. En este orden, huelga decir que el autor no duda ni de la «validez relativa del punto de vista realista, del *ese in re*, ni la del punto de vista idealista, del *ese in intellectu solo*»⁶⁹. En modo alguno lo hace, sino que Jung busca armonizar los opuestos (materia-espíritu) pero retrotrayendo la mirada hacia la psique, lo que él llama «conciliar los opuestos extremos mediante un *esse in anima*»⁷⁰, lo cual es, en última instancia, reconducir la perspectiva (como él dice: desplazar la noción de realidad) al mundo de la imagen, esto es, a la psique, ya que sólo en ella lo que aparece adquiere *ser en el alma*. Aquí la fuente del conocimiento pierde la importancia y ahora la adquiere la imagen en tanto

⁶⁸ JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p.21-23.

⁶⁹ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.327.

⁷⁰ *Ibid.*, p.327.

«vivimos directamente en el mundo de las imágenes»⁷¹. Así, lo que en esencia interesa no es de donde provienen las representaciones o sentimientos, sino la manera cómo las cosas son dadas a modo de imagen. Siendo así, podemos decir entonces que el fenómeno es *aquello que se da en el alma* en virtud del *esse in anima* y, por tanto, adquiere su validez. En palabras de Jung: “Sea que algo esté «dado» subjetiva u objetivamente, una cosa es innegable, y es que tanto en un como en otro caso *está ahí*”⁷².

Todo lo anterior nos hará ver que para el autor la experiencia es, ante todo, psíquica. Si usamos un juego de palabras: *experimentar* sería más bien un primer acercamiento al objeto (interior ó exterior) pero al devenir psíquico, esto es, al trasuntarse en *imagen*, el objeto es *vivido* o *experimentado*. No es pues una experiencia de tipo experimentar sino de tipo vivenciar. Mas, la conciencia, tiende a no percatarse de ello sino, como dirían los fenomenólogos, a «volcarse hacia las cosas» olvidando que ellas no son nada por sí mismas sin una psique donde hayan sido dadas. Perdiéndose a sí misma en las cosas, en el mundo en el que se siente ajena, tal conciencia olvida su capacidad de re-crear la vida misma. Siente y percibe que la vida es algo ya dado y frente a la cual debe reaccionar de un modo ya prescrito. Contra esta *actitud de alienación* (actitud natural en términos fenomenológicos), podemos decir que *vivir* no es sólo reaccionar a las cosas sino más bien, *vivenciarlas*: vivir es *atender vigilantemente* al modo como la vida está siendo constituida en nosotros; o como diría también el budismo: vivir es asumir una actitud de vigilancia –atención vigilante– en nuestra propia vida: atender nuestros pensamientos, sensaciones, sentimientos, palabras y acciones. Sólo así podremos dejar de sentirnos como máquinas arrojadas en un mundo que nos demanda hacer y hacer cosas sin sentido, y recuperar el asombro frente aquello que llamamos vida. En últimas, olvidar la psique y cómo ella opera es también olvidar la vida, y *volver a la psique* es retornar a la vida.

⁷¹Ibid., p.327.

⁷²JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p.542.

Ahora bien, volviendo a la experiencia, ella no es sólo *imagen* o representación, sino también afecto. En este sentido, nuestro autor considera que si bien «no hay nada que sea de experiencia inmediata, salvo lo propiamente anímico»⁷³, la misma «naturaleza de la experiencia» consiste en «emoción + interpretación»⁷⁴. Luego, aquello que es experimentado adquiere una tonalidad afectiva. Sobre esto explicitará Jung abiertamente:

El valor del sentir constituye un criterio esencialísimo, del cual la psicología no puede prescindir, pues él determina en gran medida el papel que desempeñará en la economía de la psique el contenido afectivamente cargado. En efecto, el valor afectivo es una suerte de medidor de la intensidad de una representación, y la intensidad, a su vez, expresa la tensión energética, el potencial de aquella (...). Se puede, al parecer, tratar algunas ciencias con sólo el intelecto, pero no la psicología, cuyo objeto presenta un aspecto más de los dos representados por la percepción sensorial y por el pensamiento: la función de valor, el *sentir*, es un factor integrante de la orientación consciente, y por lo tanto no puede faltar en un juicio psicológico más o menos completo, porque, si no, resultaría incompleto el modelo propuesto para el proceso real.⁷⁵

Pero como la valoración, la apreciación, etc., es la función del sentimiento que la psicología no puede pasar por alto, hay que tomar en consideración al valor. Esto sucede acogiéndolo como enunciado o juicio en la descripción del objeto.⁷⁶

La psicología es la única ciencia que tiene que contar con el factor del valor (es decir, sentimiento), porque es el vínculo entre los hechos psíquicos y la vida.⁷⁷

En las anteriores ideas de Jung vemos que él equipara el *valor* al sentimiento, a lo afectivo^(*), lo cual es el medidor de la intensidad psíquica de las representaciones. Justamente, *valorar* algo es conferirle intensidad afectiva, y el fenómeno psíquico adquiere su grado de acuerdo al sentimiento. Y lo que es aún más importante: dicho factor afectivo es vinculante, conecta el «hecho psíquico» con la existencia misma. En este sentido, digamos por ahora que para nuestro autor lo afectivo pertenece a *Eros*, y precisamente, es *ερος* el gran vinculador. Eros viene a ser esa fuerza que nos impele a movernos en la vida, a implicarnos en la existencia. Es

⁷³ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.327.

⁷⁴ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 602.

⁷⁵ JUNG, Carl Gustav. *AION. Contribución a los simbolismos del sí-mismo*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 41,45.

⁷⁶ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 413.

⁷⁷ JUNG, "Acercamiento al Inconsciente". En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p.99.

(*) En páginas posteriores tendremos ocasión de explicitar qué es *sentir* y *sentimiento* para Jung.

más, al aunarse a un fenómeno psíquico, *Eros* mismo es el que nos hace experimentar, o, como dice la analista Marie-Louise Von Franz: “*Donde no hay emoción no hay vida*”⁷⁸. En este orden de ideas, nos aventuramos a decir que desde Jung el fenómeno psíquico no puede pensarse como mera representación; por el contrario, cada imagen psíquica es portadora de su carga afectiva, la cual será mayor en cuanto tenga más importancia para el individuo. Porque, como acaban de indicarnos los autores, la intensidad afectiva nos hace sentir la vida, y sólo así la experiencia deviene *viviente*, la cual, según Jung es aquello que no puede negarse: “La experiencia viva es la única realidad, el único elemento indiscutible. Pues las imágenes pueden ser manchadas y desgarradas”⁷⁹. Se desgarran o mancillan al perder su sentido y su valor afectivo para cada quien, y entonces, lo que se nos da en imagen adquiere *fuerza e intensidad* gracias al afecto; lo que nos liga a la vida ya dada en imágenes es tal intensidad afectiva. Y, también desde Jung, es en virtud del sentir cómo podemos comprender la existencia: “una comprensión real (...) no puede en efecto lograrse nunca sin participación del sentimiento”⁸⁰. En suma, la vida deviene *psíquica* al hacerse imagen cargada de afecto, y ella, con todos sus avatares, es comprendida gracias a dicho afecto.

1.1.4 Psique y manifestación psíquica

Si tomamos en consideración las ideas anteriores, según las cuales la experiencia de las cosas es ante todo psíquica y que lo vivido es fundamentalmente aquello dado en imagen y que ha tomado un valor afectivo, podemos darnos que Jung asume a la psique como el “velo” primordial en el cual estamos contenidos. De tal modo, la aprehensión de las cosas y lo que consideramos como *conocimiento* no puede darse sin una psique. En ese sentido, anota el autor unas palabras quizás polémicas:

⁷⁸VON FRANZ, *Alquimia*, Op.cit., p.371.

⁷⁹JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p.52.

⁸⁰JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 242.

Del alma parte, sin duda alguna, toda experiencia humana, y a ella regresan al final todos los conocimientos adquiridos. La psique es el principio y fin de todo conocimiento. En efecto, no sólo es el *objeto* de su ciencia, sino también su sujeto.⁸¹

Todo conocedor de la antigua ciencia natural y filosofía de la naturaleza sabe hasta qué punto se proyectan los datos del alma en lo desconocido del fenómeno exterior. En realidad esto ocurre hasta tal punto que de ningún modo podemos hacer afirmaciones sobre el mundo en sí ya que, siempre que queramos hablar de conocimiento, estamos constreñidos a convertir el acontecer físico en un proceso psíquico. Pero, ¿quién garantiza de que esta conversión resulta una imagen del mundo suficientemente “objetiva”? Para tener esta seguridad, el hecho físico debería ser también psíquico. Pero de esta comprobación parece separarnos todavía una gran distancia. Hasta entonces hay que contentarse, bien o mal, con la hipótesis de que el alma provee las imágenes y formas que hacen posible el conocimiento de objetos (...) “Todo lo exterior es también interior” se podría decir con Goethe. Sólo que ese “interior”, que tanto le gusta al moderno racionalismo derivar de lo “exterior”, tiene su propia estructura, que precede como un *a priori* a toda experiencia consciente. Es totalmente incomprensible de qué modo podría surgir exclusivamente de lo exterior la experiencia en sentido amplio, lo psíquico mismo.⁸²

Si como hemos visto la vida se nos da psíquicamente, se nos ofrece mediante la psique, el acto de conocer se funda también en dicha matriz originaria. Sabemos ya con Jung, que el conocer se sustenta en la psique cognoscente que *apercibe* y asimila lo vivido trasuntándolo en imagen y, por tanto, en vivencia. De tal modo, y como expresa el autor, el alma ofrece las *imágenes* y *formas* que permiten el conocimiento.^(*) Lo que aquí queremos insistir, es que en el fondo la experiencia es psíquica y, por tanto, en el alma cesan los opuestos de lo exterior y lo interior dado que ella los remite a la imagen.

Entonces, lo que corrientemente llamaríamos “lo interior” corresponde a la psique, al alma, la cual –como indicó Jung– brinda una «experiencia previa» que permite la vivencia consciente. Es más, con la anterior idea podemos comenzar a avistar en el autor la concepción de que hay un estrato psíquico precedente a toda experiencia, esto es, una suerte de suelo originario que fundaría la vivencia. Por consiguiente, todo conocimiento se fundamenta en ese *a-priori* de la experiencia^(**).

⁸¹ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.127-128

⁸² JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 52-53, 94.

^(*) Sin duda alguna, Jung sigue la corriente filosófica según la cual no hay conocimiento sin representación.

^(**) Se profundizará esto al tratar el tema del *Inconsciente colectivo*.

Ahora bien, podría pensarse que el pensador suizo aboga por un solipsismo o acaso subjetivismo. Mas, Jung en modo alguno niega lo fáctico ni el mundo en que vivimos. Lo que el autor problematiza es la idea de una rígida objetividad sin la participación del sujeto, pero nunca la existencia del objeto. En sus palabras:

Con mi esfuerzo de exponer la limitación de la psiquis no pretendo en absoluto afirmar ahora que *sólo* exista psiquis. No podemos ver más allá de la psiquis en lo que se refiere a percepciones y conocimientos. De que existe un objeto trascendente, no psíquico, la ciencia está tácitamente convencida. Pero sabe también lo difícil que es reconocer la auténtica naturaleza del objeto, precisamente allí donde el órgano de las percepciones falla o falta en absoluto y donde no existen formas de pensamientos adecuadas o aún deben ser elaboradas. En aquellos casos donde ni nuestros órganos sensoriales ni sus dispositivos auxiliares o artificiales nos garantizan la presencia de un objeto real, las dificultades devienen enormes hasta el punto de que se siente tentado a afirmar que no existe objeto real alguno. Esta conclusión yo no la he extraído nunca, pues nunca creí que nuestra percepción sea capaz de captar todas las formas de ser (...) Todo lo concebible y concebido es en sí mismo psíquico y en este aspecto nos encontramos presos sin remisión en un mundo exclusivamente psíquico. Sin embargo, tenemos razones suficientes para afirmar, tras este velo, presuponer el objeto absoluto que actúa e influye en nosotros aunque resulte inconcebible que exista, incluso en aquellos casos –en especial en el fenómeno psíquico– en que no pueden efectuarse comprobaciones reales. Manifestaciones sobre la posibilidad e imposibilidad rigen en general sólo dentro de las especialidades, al margen de ellas son meras presunciones.⁸³

Así, existe el mundo y sus cosas, y sin embargo, lo que para Jung es problemático, es la pretensión de que este mundo es cognoscible negando la psique. Es decir, existen las cosas pero su aprehensión no se efectúa sin la psique. No son cosas por sí mismas, ya que su sentido se fundamenta en el alma. Su pretendida naturaleza no puede ser alcanzada por la percepción, en tanto ella es limitada y en cuanto pasa por el *velo* de la psique.

La psicología parte del supuesto de que la mente no puede ni constatar ni demostrar la existencia de aquello que se encuentra fuera de sus fronteras (...) Lo único que el ser humano tiene que comprender es que está encerrado en su propia psique y que nunca, ni aun en la locura, puede trascender dichos límites. E igualmente el hombre tiene que reconocer que las modalidades de manifestación de su mundo o de sus dioses dependen en gran medida de su propia constitución espiritual⁸⁴.

⁸³ JUNG, Carl Gustav. *Recuerdos, sueños y pensamientos*. Barcelona: Seix Barral, S.A., 1996, p.355-356.

⁸⁴ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*. Op.cit., p. 488,490.

En efecto, la *red* de la psique nos imposibilita pretender una *adæquatio* perfecta del objeto en la medida en que ese objeto se transforma en *imagen* para el sujeto y, a su vez, es *apercibido* y asimilado desde lo previamente vivido. Siendo así, nuestra constitución espiritual –como expresa Jung– es aquella que encauza nuestra mirada de lo objetivo y lo subjetivo, del mundo externo y el mundo de los dioses.

En última instancia, *el mundo* que vemos *ahí*, es también un mundo que psíquicamente re-creamos, pero que, por una suerte de *ilusión* concebimos como algo rígidamente puesto ante nuestros ojos. En este sentido expresa la autora jungiana Marie-Louise Von Franz: «Nuestra mente consciente crea continuamente la ilusión de un mundo exterior claramente modelado, “real”, que bloquea otras muchas percepciones»⁸⁵. Y también, esa *ilusión* es la que le hace creer al hombre religioso que sus dioses se comportan independientemente de su propia mirada; que sus dioses no dependen de cómo se ve a sí mismo y la propia existencia^(*).

Insistimos: no se trata de que el mundo no exista, sino que aquello que le da su sentido de realidad, o por decirlo así, su significación, deviene producto de la actividad imaginativa de la psique. Los que pertenecemos a la raza humana vivimos en un mundo, mas, para cada pueblo y hombre mismo, ese «mundo» adquiere su sentido al devenir psíquico. Además, jugará un papel fundamental el consenso social en tanto “cúmulo de psiques individuales” que conferirá sentido a las cosas constituyendo las *culturas*^(**). Puede que dicho consenso haya otorgado

⁸⁵VON FRANZ, Marie-Louise. “El proceso de individuación”. En: JUNG, Carl Gustav et al., *El Hombre y sus símbolos*. Barcelona, Paidós, 1999, p.208.

^(*) Ilusión que nos recuerda a la *actitud natural* fenomenológica y a la *Maya cósmica* de la filosofía oriental.

^(**) En esta perspectiva, consideramos las diferentes culturas como consensos avenientes de una psique colectiva determinada. Cada cultura dará significaciones a las cosas, individuos, vivencias, etc., de acuerdo a esa psique. Digamos por ahora, que habrá un consenso cultural emanado de individuos conscientes, pero también tal consenso estará influido por aquello que Jung llamará *Inconsciente colectivo*. De tal modo, la cultura cristiana consciente consensualmente ha llamado «Madre de Dios» a la virgen nazarena María madre de Jesús. Empero, toda la significación de naturaleza simbólica que ella ha adquirido no proviene sólo del “consenso” de unas cuantas mentes eclesiásticas y/o religiosas, sino que, lo ha recibido de los contenidos primigenios de dicho Inconsciente colectivo, el cual ha manifestado mediante tales mentes particulares un entramado de significación de naturaleza primigenia. Por tanto, la idea de que una mujer nazarena sea la Madre de Dios no proviene de las mentes conscientes de los Padres de la Iglesia sino de lo inconsciente colectivo. Igualmente, la investigación de Jung encontró que la idea consciente del Papa Pio XII –a petición

en parte significación a las cosas, pero, tras tal otorgamiento, se encuentra la psique; y, a su vez, aquello consensuado tendrá que filtrarse por el velo de la psique individual. No en vano Jung pregunta: “¿Por qué se olvida, siempre, que en el vasto ámbito de la cultura humana no hay nada grandioso ni bello que no proceda, en su origen, de la ocurrencia feliz que viene de la mente?”⁸⁶

En todo caso, es la psique misma la que confiere significación, la cual indudablemente varía en tiempos, lugares y sujetos. Vemos por ejemplo, que el cáncer ha sido catalogado por el consenso social como una «enfermedad», pero tal significación variará de acuerdo a culturas y psiques individuales. De modo que para muchos un cáncer es el fin de su existencia, para unos pocos acaso prueba divina y, para otros, un karma que gustosamente están dispuestos a cancelar. Entonces, para los primeros un cáncer es imagen de muerte, para los segundos de castigo o cáliz divino y para los terceros es imagen salvífica.

Igualmente y siguiendo a nuestro autor, la psique es la generatriz misma de la experiencia capaz incluso de convertir una roca en un ser divino (pensemos en la Kaaba musulmana o en las *Shalágram Silá* hinduistas donde se cree existe una manifestación del dios Vishnú), una planta en deidad (como el *Iggradyl* céltico o la *Tulasi* hindú), o un instrumento de tortura romano (la cruz) en el emblema de la salvación del género humano.

A su vez, este conferir significación a los objetos se cimentaría en el ya referido «a-priori» de la experiencia, el cual hermana con la idea del «objeto absoluto» inaprehensible por la conciencia racional pero evidenciado en sus manifestaciones. Su comprobación en lo fáctico es imposible pero su *efectuación*

del pueblo— de elevar a María a los cielos haciéndola *Assumpta* y copártcipe del misterio trinitario, no emana ni del Papa ni de la conciencia cristiana, sino del inconsciente colectivo cristiano, que, mediante dicha idea, busca integrar la materia y lo femenino al misterio de Dios. Pero, y en última instancia, es la psique misma la que otorga el sentido de las cosas, tanto a nivel individual como colectivo (En páginas posteriores continuaremos ampliando estas cuestiones)

⁸⁶ JUNG, *Realidad del alma*, Op.cit., p. 44.

en la vida es innegable. Ese *a-priori*, ese *objeto absoluto* es el que busca manifestarse y lo hace en conexión con los objetos del mundo fáctico. Entonces, las cosas dejan de ser cosas y devienen manifestaciones de un proceso psíquico –de *lo a-priori*. Volviendo a los ejemplos expuestos en el párrafo anterior: una sencilla planta de albahaca de peculiar aroma, no tiene en sí misma el poder de movilizar conciencias en la mayoría de nosotros los occidentales; mas, para los *vaishnavas* hindúes, tal arbusto *no es sólo un vegetal* sino, ante todo, una manifestación de un ser divino, de aquél que mantiene la creación: del dios *Vishnú*. Siendo así, dicha planta, la *tulasi*, deviene también algo divino y se le atribuye poder e incluso adoración.

Uno puede ver (directamente o gracias a los medios de comunicación) quizá con asombro, de qué manera grandes cantidades de gente veneradores de Vishnú rinden culto a la *Tulasi*. ¿No nos muestra este caso cómo ese misterioso *objeto absoluto* y no visible en lo fáctico, se manifiesta en las cosas visibles, es decir, se revela en el mundo y transforma la percepción de una sencilla planta? Siguiendo a Jung, lo *a-priori* de la experiencia es lo que conduce a los vishnuístas a conferirle un poder *objetivo* a un vegetal. Un poder que no se encuentra en lo físicamente objetivo sino en ese *objeto absoluto* (psíquico) que puede movilizar masas enteras de hombres y mujeres. Del mismo modo y sin irnos al viejo continente, podemos ver durante los días de Diciembre el hecho de que gran número de personas *creen* vívidamente en el Misterio del pequeño de Belén nacido en una gruta durante el solsticio de invierno. O también, puede uno observar acaso con asombro, cómo miles de personas de toda condición creen firmemente en las diversas apariciones de la Madre-Virgen revelada en una cueva, en el mar o en los ríos.

Igualmente, y aunque suene un tanto herético, fue precisamente ese *a-priori* de la psique el que hizo del temible suplicio de la cruz un *noble árbol* de salvación; otrora temido y tachado de espantoso, ahora adorado y ante cuya aparición en los templos cientos de personas hincan sus rodillas. Enfatizamos: fue la psique la que

transformó el leño de muerte (como así lo era en el Imperio Romano) en leño de vida. Es la psique la que mueve a los cristianos a adorar la Cruz, en tanto en ella se revela un ancestral tema psíquico.

Entonces, lo que Jung nos ha mostrado como *a-priori*, si bien no es visible en el mundo de las cosas, es capaz de *visibilizarse* a través de manifestaciones que transforman la percepción y movilizan el actuar del ser humano.

Las consideraciones anteriores nos introducen al tema jungiano de la *Manifestación psíquica*. La manifestación psíquica es un acto de revelación de aquello que tachamos de “invisible e inoperante” –la psique como tal– pero que, y de modo contrario, evidencia su realidad. La manifestación psíquica es pues, el mostrarse de la psique. Nos dice Jung:

En psicología uno de los fenómenos más importantes es la *manifestación* y la forma de presentarse, en aspecto y contenido, y es el contenido el que, en lo que se refiere a la esencia de la psique, tiene mayor importancia. (...) En los mitos y en los cuentos, como en los sueños, se exterioriza el alma.⁸⁷
No es posible distinguir a la psique de su manifestación.⁸⁸

El modo como se revela la psique es su *exteriorización*, y a ello lo llamamos también *fenómeno psíquico*. Un fenómeno psíquico es así una «manifestación psíquica» en cuanto visibiliza el comportamiento de la psique y su mismo *poder* o efectividad sobre el ser humano. Esto nos lleva a decir que la manifestación expresa a la psique y, al mismo tiempo, ésta requiere de aquella para revelarse. La psique no se *muestra* tal como es sino a través de sus manifestaciones.

Además, como acabamos de ver con Jung en el fenómeno de la manifestación hay un *aspecto* de ella –el cual es la forma o modo de presentarse– y un *contenido* referido a lo que Jung concibe como esencia de la psique. Por tanto, en

⁸⁷JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p.13,22

⁸⁸JUNG, *Psicología y Religión*, Op.cit., p.84.

toda manifestación hay un dúo que se torna indistinguible y el *aspecto* de ella corresponde al modo de darse la revelación.

Ahora bien, la concepción de que la psique se manifiesta, le brinda a Jung la firme convicción de que un sueño, una idea, un sentimiento, entre otros, son caminos hacia las profundidades del alma humana. Esta sólida idea de que la psique se manifiesta le permite a nuestro autor el dirigirse a diversas fuentes para apoyar sus investigaciones de lo psíquico, como es el caso de los mitos, los cuentos de hadas, la religión, las tradiciones orientales y la filosofía hermética medieval. Como él mismo lo expresa:

Con el objeto de incrementar tan necesario conocimiento mis investigaciones se remontan a los tiempos antiguos en que la introspección y la proyección resultaban aún muy ingenuas y se reflejaban fondos anímicos que para nosotros se hallan casi perdidos. He aprendido mucho en esa fuente, para mi propio beneficio profesional⁸⁹

Siendo así, Jung pudo conectar el alma humana con los tiempos antiguos en virtud de la manifestación psíquica, en cuanto las revelaciones psíquicas de aquellas épocas eran más directas y menos veladas por la razón.

En todo caso y para recapitular, el acto de expresión de la psique y el modo de darse (un sueño, un cuento, un dogma, etc.) es lo que constituye la manifestación. Por consiguiente, el fenómeno psíquico, el modo de darse la revelación, manifiesta un proceso de la psique (de las profundidades de ésta) que quiere revelarse (mediante aquél) a la conciencia. Igualmente, esta manifestación es *simbólica* y por ello muestra algo *incognoscible*, que para el sujeto consciente es incomprendible. De ahí que pareciese que el fenómeno muestra y oculta.

En este orden, la manifestación psíquica que quizás esté más a nuestro alcance es el sueño. Al igual que su maestro (Freud), Jung concibe que los sueños tienen un sentido, pero éste puede no sólo provenir de la vida personal y concreta, sino

⁸⁹JUNG, Carl Gustav. *La Psicología de la Transferencia*. Barcelona: Paidós, 1993, p.122.

también de los estratos más profundos y arcaicos de la psique. El todo es que el sueño es manifestación psíquica plena de sentido. Como lo expresa el autor:

Según dice la antigua creencia, la divinidad o el demonio habla en lenguaje simbólico al durmiente, y el oniromántico tiene que encontrar la solución del enigma. Expresado en términos modernos, significa que el sueño es *una serie de imágenes aparentemente contradictorias y absurdas, pero contiene un material de pensamiento que, traducido, arroja un sentido claro.*⁹⁰

Los sueños no son meras reproducciones de recuerdos ni abstracciones de vivencias. Son manifestaciones genuinas de la actividad creadora del inconsciente (...). Basado en una extensa experiencia, parto yo del punto de vista de que el sueño expresa lo que quiere decir, y que, por tanto, toda interpretación que conduzca a un significado no expresado en la imagen manifiesta del sueño, es errónea. Los sueños no son invenciones intencionales y voluntarias, sino fenómenos naturales que no son más de lo que precisamente expresan. No engañan no mienten, no falsifican ni esconden nada: enuncian ingenuamente lo que son y quiere ser. Sólo porque no los comprendemos nos resultan irritantes y nos inducen a error.⁹¹

Por el sueño, en cambio, penetramos en el ser humano más profundo, más general, más verdadero, más duradero, que se hunde todavía en el claroscuro de la noche originaria, donde era un todo y donde el Todo estaba en él, en el seno de la naturaleza indiferenciada e impersonalizada (...) No tiene nada de extraño, pues, el que, en todas las culturas antiguas, se haya visto en el sueño impresionante, en el «gran sueño», un mensaje de Dios (...) El sueño no es otra cosa que una inspiración que nos viene de esa alma oscura y unificadora (...) los sueños no son invenciones de nuestra arbitrariedad sino un producto natural de la actividad inconsciente del alma (...) no hay que olvidar jamás que se sueña, ante todo y casi exclusivamente, sobre uno mismo y a través de uno mismo (...) El «otro» con quien soñamos no es ni nuestro amigo, ni nuestro vecino; es el otro en nosotros.⁹²

El sueño es así aquella manifestación psíquica plena de sentido que expresa esa peculiaridad del alma: la actividad creadora. Aunque lo que se nos muestra como sueño posee un significado aparentemente oculto (el fenómeno muestra y oculta), en modo alguno esto indica un engaño, un disfraz, o un mero ocultamiento de algo “más allá”. Si bien hay “algo más allá” que a simple vista no se comprende, no obstante, el sueño expresa lo que quiere decir, pero a la conciencia le es difícil entender inmediatamente. En última instancia, el sueño está revelando procesos de los fondos más oscuros de la psique, los cuales le son desconocidos al soñante pero que manifiestan lo que se le ha escapado de la actitud que lleva en su vida

⁹⁰ JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p. 32.

⁹¹ JUNG, Carl Gustav. *Psicología y Educación*. Barcelona: Paidós, 1993, p.66, 70.

⁹² JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p. 40, 41, 46,48.

de vigilia. Y, precisamente ahí, en lo que tiene de abisal, se encuentran respuestas que en el mundo de la claridad no encontramos.

Recordando al autor en su excepcional conferencia *Del sueño al mito*, uno puede encontrarse, por ejemplo, en determinada época de la vida con una especie de parálisis; nada fluye y pareciese como si todo estuviese estancado. Pero en verdad el estancado es uno mismo, negándose a enfrentar los retos de la vida y ejercer la *voluntad*. Ante esta actitud y experiencia consciente, es posible que la psique no consciente brinde la solución simbólicamente en un sueño. Puede uno soñar con una suerte de *caída* a un terrible y oscuro abismo donde habita un ser espantable y monstruoso. Sin embargo, habiendo ya caído, se encuentra un arma singular y, sin dudarlo, uno la toma en las manos y abate cara a cara al engendro subterráneo, logrando vencerlo. Si como soñante tengo suficiente receptividad al mundo onírico, y poseo la convicción que *manifiesta* un mensaje de la psique, puede que al levantarme escuche dicha revelación, y contacte con mi experiencia cotidiana abatiendo al monstruo de la pereza y la inmovilidad, enfrentándome con decisión y voluntad a los retos de la vida. Podemos ver en este sencillo –y común– ejemplo cómo la vivencia de la parálisis consciente es expresada simbólicamente mediante el descenso, el abismo y su infernal habitante; así mismo, encontramos la manera en que la psique manifiesta la solución: la lucha y la espada, el enfrentarse a los retos de la vida con coraje y voluntad.

Por otra parte y para finalizar esta sección, la idea de la manifestación y del fenómeno psíquico nos muestra que el carácter experiencial de la vida psíquica no radica entonces en la “fuente externa” (el mundo material) sino en la imagen psíquica gracias a la cual las cosas son vividas. Es el caso mismo de los sueños, fenómenos psíquicos de los cuales acabamos de comentar. El mundo onírico pese a no existir en lo fáctico es un mundo de vivencias en tanto es dado en una psique. Pero, este mundo de los sueños, así mismo, tiene que ver con el mundo

de lo fáctico, encontrando correlación en la vida anímica. Entonces, *el mundo de los sueños* podría ser acaso un modo de vivencia en relación con el “mundo real”, o un modo como la psique da sentido a las cosas; no es aislado del “mundo real”; pero no es tampoco una reacción a éste.

Esto cobra capital importancia en los asuntos religiosos, en tanto la experiencia psíquica de la fe justificaría la vivencia, independientemente de si lo divino se vea o no “en el mundo de las cosas”. En este sentido, afirma Jung:

Las ciencias naturales no han descubierto nunca un Dios; la crítica del conocimiento demuestra la imposibilidad de conocer a Dios; en cambio, el alma afirma la experiencia de Dios. Dios es un hecho anímico directamente experimentable. De no ser así, nunca se habría hablado de Dios. El hecho es en sí mismo válido, no necesita de ninguna prueba no psicológica, y es impenetrable para cualquier forma de crítica no psicológica. Posiblemente sea incluso la experiencia más directa y, por lo tanto, la más real de todas, de modo que ni puede ser ridiculizada ni se puede demostrar lo contrario. Sólo las personas con un sentido de los hechos muy poco desarrollado o con una testarudez supersticiosa pueden cerrarse a esta verdad. Mientras la experiencia de Dios no reclame una aceptación general o un ser absoluto de Dios resulta imposible toda crítica, pues un hecho a-racional, como por ejemplo que los elefantes existen, no puede ser criticado. Aún así, la experiencia de Dios figura entre las experiencias que tienen una validez relativamente general, ya que casi todo el mundo sabe más o menos lo que significa la expresión «experiencia de Dios». Y siendo un hecho que se da con relativa frecuencia, la psicología científica debe reconocerlo.⁹³

En última instancia, y como insisten los místicos, puede que la divinidad no esté “afuera del hombre” sino en su interioridad, lo cual deja de tener importancia si la mirada se reconduce a la psique, pues en ella aquello que llamamos Dios es también algo vivenciable. Esto lo afirmamos en la medida en que –y como lo trataremos luego– existe en la psique una *imagen de Dios*, la cual permite que haya una vivencia y, por tanto, una experiencia de lo divino en la psique. En el caso del budismo mismo, las ideas de un «estado búdico», del Buda o de la «realización de la verdadera naturaleza de la Mente», remiten a una *imagen* de algo que puede ser vivido.

⁹³JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.328.

1.1.5 Psicología con *alma*.

En las reflexiones precedentes hemos intentado mostrar con Jung que es posible *re-conducir* la mirada a la psique para verla a ella como la dadora de sentido. Insistimos en que las valideces del mundo pierden su primacía en tanto es en la psique donde se plenifican dichas valideces. Lo fáctico y lo que consideramos *experiencia interna*, se reducen a *imagen* y de tal modo devienen psíquicos (fenómenos psíquicos). De modo que es en la psique donde ocurre la experiencia dada en imagen y, de tal forma, es dable una vivencia de algo fáctico como de algo puramente espiritual.

A juicio nuestro, concibiendo los contenidos psíquicos como fenómenos, la filosofía –en cuanto fenomenología y psicología pura– y la psicología devienen hermanas^(*). No rezagan lo anímico sino que lo desocultan, lo hacen ver, lo muestran como un entramado de *vivencias*. Sólo así, el quehacer filosófico y el psicológico no se encuentra distanciado. Dice Jung:

Entre la filosofía y la psicología reina una conexión indisoluble, conexión que se debe a la compenetración de sus objetos (...). Ninguna de estas dos disciplinas podría subsistir sin la otra; cada una proporciona a la otra, en un intercambio mutuo, tácito y, en general, inconsciente, el principio mismo del que procede⁹⁴

El *principio* aludido por Jung es lo anímico, la psique, que se encuentra explícita e implícita en ambas disciplinas.

^(*) Según el mismo Husserl, el *alma*, se entiende «en el sentido de la dación mundano-vital máximamente originaria de lo psíquico» (HUSSERL, Edmund. “B. El Camino hacia la Filosofía trascendental fenomenológica a partir de la psicología”. En: *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p.222). No se trata, pues, de un *alma metafísica, entidad o sustrato*, sino de ese darse de lo psíquico o lo anímico en su sentido más original en la vida de conciencia. Además, y en oposición abierta a la psicología empírica que según Husserl fracasó, el filósofo alemán propone una *psicología fenomenológica*, la cual es la psicología auténtica y que constituye la «ciencia universal del ser psíquico», «la ciencia universal de las almas» y su pregunta apunta sólo en dicha dirección. Es la «única psicología originalmente auténtica» que puede haber, y el psicólogo atenderá como tema «la vida consciencial en sentido estricto». El sentido de la psicología fenomenológica sólo se descubrirá en niveles que serán caracterizados en lo que el autor llama «reducciones», y no se mostrará como algo “ya dado”. Además, esta psicología pura no puede conocer otra cosa que lo subjetivo para evitar la “objetivación” propia de la «actitud psicofisiológica». Sólo así constituirá lo que Husserl piensa por psicología: «ciencia universal de los hombres en atención a su ser anímico-individual y social» (Ibid., p.213, 234,250, 251,258, 261, 270).

⁹⁴JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p. 12-13.

Incluso, Husserl⁹⁵ también habla de esta conexión y propone un «hermanamiento» entre psicología y *filosofía trascendental*, la filosofía que tematiza el fundamento de toda experiencia y las condiciones de posibilidad del conocimiento en la perspectiva de un *sujeto trascendental*^(*). El filósofo alemán afirma que el tema de la psicología es la *subjetividad trascendental*, y «el camino hacia una filosofía trascendental tiene que poder trazarse sobre una psicología elaborada concretamente»⁹⁶. Adquiere entonces la psicología una resignificación en la perspectiva fenomenológica como un camino hacia la filosofía. La psicología entendida así, como *vía trascendental*, implica al individuo en la experiencia fenomenológica misma; el *psicólogo* deja de ser un observador objetivo para devenir alguien que se conoce a sí mismo. Algo que es afirmado de modo magistral por el filósofo alemán: «La psicología pura no es otra cosa que el camino infinitamente fatigoso del autoconocimiento auténtico y puro»⁹⁷ (Husserl, 1993,). Una idea que también se encuentra en toda la obra y práctica de la psicología analítica de Jung, en la cual el psicólogo se somete a sí mismo al doloroso y fatigoso proceso del análisis^(**).

Pero pensar con Jung que la psicología tenga una conexión evidente con la filosofía en lo que al rescate del alma atañe, es factible de plantear en cuanto la psicología devenga en verdad psicología. Ya en páginas anteriores tuvimos ocasión de señalar que el autor suizo propone la posibilidad de una «psicología

⁹⁵HUSSERL, Op.cit., p.215.

(*) «La filosofía trascendental es una filosofía subjetiva, pero no subjetivista. Con ello estamos expresando la tendencia de toda la filosofía trascendental a buscar la fundamentación y justificación de la objetividad en el sujeto. Pero no se trata en modo alguno del sujeto singular y empírico —esto sería subjetivismo—, sino de un sujeto supraempírico y suprasingular» (RÁBADE ROMEO, Sergio. “El sujeto trascendental en Husserl”, en: *Logos: Análogos del Seminario de Metafísica*, ISSN 1575-6866, Nº 1, 1966, Madrid, Universidad Complutense, 1966, p.7).

⁹⁶ HUSSERL, Op.cit., p.216, 218.

⁹⁷Ibid., p.272.

(**) Excedería el límite de este estudio profundizar la conexión evidente entre el pensamiento de Jung y la fenomenología husserliana. Sin embargo, afirmamos que categorías fenomenológicas tales como el proceso husserliano de las reducciones, del fenómeno psíquico y del mundo de la actitud natural (entre otras), prácticamente hermanan con la teoría junguiana. Sin duda alguna, ambas posturas intentaron devolverle el *alma* a la psicología

con alma», la cual no es otra que la psicología misma. En efecto, para nuestro autor, *Psicología* es un discurrir sobre la psique: «La psicología no es biología ni fisiología ni ninguna otra ciencia, sino precisamente un saber sobre la psique»⁹⁸. La psicología «es la ciencia de los procesos anímicos»⁹⁹, aquella cuyo objeto es «la psique y sus contenidos»¹⁰⁰; esto es, su ámbito de estudio son dichos «contenidos psíquicos»¹⁰¹.

En virtud de que la psique no se ofrece inmediatamente sino a través de sus manifestaciones, la psicología se centra en ellas, es decir, la psicología atañe a lo que hemos llamado «fenómenos psíquicos»: «La psicología se ocupa de fenómenos psíquicos y nada más»¹⁰². Contenido psíquico o fenómeno psíquico es el resultado de la reconducción de la mirada hacia la psique, o en otras palabras y valiéndonos de un término fenomenológico, el *fenómeno psíquico* se ofrece al darse una «reducción» de las cosas a imágenes psíquicas. Por tanto, la psicología implica hacer esta suerte de reducción de modo que la psique sea rescatada como dadora de sentido. Entonces, el primer trabajo de la psicología es llevar a cabo el *esse in anima*, el develamiento que “las cosas son” en la medida que se ofrecen psíquicamente.

Si la psique es vida, es la vida tal y como se nos ofrece, es la dadora de experiencia, del mismo modo, la psicología en tanto psicología con alma, es aquella que rescata la vivencia; pero no una vivencia del mero “vivir cosas” en la vida cotidiana, sino la vivencia *desde* el alma misma; la vivencia desde el percatarse cómo las cosas son constituidas al modo de imagen. La psicología con alma se aparta así del mundo “dado ahí”, del mundo de la inmediatez, que aniquila la psique cosificándola, y retrotrae al sujeto constituyente de sentido del mundo. Y entonces, la psicología, al igual que la filosofía, realiza una especie de cambio de

⁹⁸ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.37.

⁹⁹ JUNG, *Formaciones de lo Inconsciente*, Op.cit., p.9

¹⁰⁰ JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p. 244.

¹⁰¹ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 317.

¹⁰² JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p. 262.

actitud devolviendo al hombre su mirada constantemente a lo que llamamos “interioridad”. En últimas, la psicología conduciría a vivir en una suerte de «atención vigilante» –expresión ésta del budismo–, que permitiese una mirada desprejuiciada de uno mismo y el mundo, de modo que permitiese la auténtica conciencia del alma, y, por tanto de la vida.

No en vano Jung concibe que la psicología es una «expresión vital del alma»¹⁰³, y que el psicólogo es «un *conocedor del alma humana*»¹⁰⁴ que tiene a las «vivencias» como su objeto de estudio¹⁰⁵. Justamente, la psicología al centrarse en la psique y sus experiencias, atañe a la vida y cómo esta está siendo dada en la psique constantemente. De ahí que, a juicio nuestro, *psicólogo* no es aquél que toma unas cuantas materias aprobadas junto a una tesina, sino aquél que conoce las intrincadas aguas de la psique, de la matriz original de la vivencia. Sólo así, en calidad de auténticos psicólogos, podemos comprender que en verdad somos nosotros, en tanto seres psíquicos, quienes estamos creando y re-creando lo que llamamos «realidad»^(*).

Mas, para llegar a esta psicología y a la *actitud* psicológica (psicológico-filosófica) que permite el rescate del alma, se requeriría, además de lo dicho, de dos cosas: trascender la reducción a lo meramente experimental y, en segunda instancia, salirse de la hiper-racionalidad. En primera medida, dice nuestro autor:

Así pues, quien quiera conocer el alma humana no aprenderá prácticamente nada al respecto de la psicología experimental. Habría que aconsejarle, mejor, colgar de una percha la ciencia exacta, despojarse de la túnica académica, decir adiós a su cuarto de estudio y echar a andar por el mundo con corazón humano, por el horror de las

¹⁰³ JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl. *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*. Madrid: Siruela, 2004, p. 125.

¹⁰⁴ JUNG, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Op.cit., p.217.

¹⁰⁵ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*. Op.cit., p. 122.

(*) De tal modo, habrían psicólogos en diferentes ámbitos de la vida sin necesariamente “estudiar psicología”. El mismo Jung no era psicólogo de formación, y Marie-Louise Von Franz era filóloga y filósofa. Sin embargo, ambos fueron auténticos psicólogos que consagraron su vida entera a *conocer* el alma y a ayudar a que otros también lo hicieran. Igualmente, la profundidad del antiquísimo conocimiento psicológico que tienen los lamas tibetanos excede y sobrepasa el saber académico de cientos de psicólogos graduados. O también, si uno se acerca a místicos como Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, puede darse cuenta del hondo conocimiento y experiencia que ambos tenían sobre la *psique* humana.

prisiones, manicomios y hospitales, por las tabernas turbas de las afueras, los burdeles y los antros de juego; por los salones de la sociedad elegante, la Bolsa, los mitines socialistas, las iglesias, los *revivals* y éxtasis de las sectas; vivir en carne propia el amor y el odio, la pasión en todas sus formas: volvería entonces con más riqueza de saber que cuanto gruesos volúmenes hubiesen podido darle nunca. Podrá ser entonces un verdadero médico para sus enfermos, un verdadero conocedor del alma humana. Y habrá que disculparlo si su respeto por las llamadas «piedras fundamentales» de la psicología experimental ya no es tan grande. Pues, entre lo que la ciencia llama «psicología» y lo que de una psicología espera la práctica de la vida cotidiana, está «un hondo abismo interpuesto»¹⁰⁶

Al inicio de este capítulo tratamos el problema de la “psicología sin alma” como aquella que olvida el alma y la transforma en comportamiento, la operacionaliza en mera “cosa”. Ahora Jung deja ver claro que ella no permite un auténtico conocimiento del alma. En efecto, intentar reducir lo psíquico a “moles comportamentales” implicaría desatender la vivencia y desterrar la *imago* de lo anímico mismo. El *laboratorio* que transforma la psique en epifenómeno cerebral no es pues, el lugar donde alguien puede convertirse en «conocedor del alma». ¿Cómo puede alguien ostentar el título de “psicólogo” si decapita a la psique? ¿Cómo no pueden entender los “psicólogos” que entre el “estímulo” y la “respuesta” media la psique? ¿Cómo puede la vida, con todos sus avatares y dramas, estudiarse en meras fórmulas fisicalistas? Pretensión ésta peligrosa, en la medida en que el “psicólogo” (sin psique) osa estudiar el comportamiento para explicarlo, controlarlo y predecirlo. En suma, *reducir* el ser humano a lo meramente visible y de acuerdo a las categorías del mundo fetichizado, reducirlo a comportamiento adaptable, es aquello que Jung condena.

Pero por desgracia, la así llamada “psicología” está hoy más que nunca al servicio de tal práctica cosificadora de la psique, legitimando aberraciones tales como los discursos de “la calidad”, “la eficiencia”, “los indicadores de gestión”, “compromiso laboral”, entre otros, los cuales transforman al hombre en servidor de la máquina^(*).

¹⁰⁶ JUNG, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Op.cit, p.217-218.

(*) Lo cual fue previsto de modo alarmante por el excepcional filme *Matrix*. Si seguimos con este símil, el “psicólogo” no es otro que un agente de la *Matrix*, un hombre-programa encargado de adaptar al que se desvía de la ilusión. Si el “psicólogo” promulga a toda costa la negación del alma y la existencia del “mundo

Por tanto, si no se trasciende esta actitud y su práctica resultante, la psicología está ajena a sí misma; se convierte en mero instrumento de adaptación al *Espíritu de la época*, el cual, a nuestro juicio, es una enfermedad pestilente.

En segunda instancia, la actitud psicológica que permita la reconquista del alma exige salirse de las prisiones de la *ratio*. Nos dice Jung:

¿Pero quién puede afirmar con seguridad absoluta cuándo está en lo "verdaderamente" razonable? ¿Y no es parte de la verdadera sabiduría de la vida sustraerse algunas veces a todo lo razonable y adecuado e incluir también lo llamado irracional e inadecuado dentro de la esfera de lo posible?¹⁰⁷.

Al explorar lo inconsciente se tropieza con cosas curiosísimas, de las que un racionalista se aparta con pudor para afirmar después que no ha visto nada. La vida derrocha irracionalidad, y este hecho me ha enseñado a no rechazar nunca nada, ni siquiera aunque el no hacerlo venga a contradecir todas nuestras teorías (de vida, ¡ay!, tan breve) o enfrentarnos de alguna manera con cosas que, en principio, no tiene explicación.¹⁰⁸

Nuestro intelecto ha creado un mundo nuevo que domina a la naturaleza, y lo ha poblado con máquinas monstruosas. Estas son de una utilidad tan indudable que no podemos ver ni aún la posibilidad de librarnos de ellas o de nuestro servilismo hacia ellas. El hombre está sujeto a seguir las incitaciones aventureras de su mente científica e inventiva y a admirarse de sus espléndidas hazañas. Al mismo tiempo, su genio muestra la siniestra tendencia a inventar cosas que van resultando más y más peligrosas porque representan medios cada vez mejores de suicidio al por mayor. (...) Nuestra vida actual está dominada por la diosa Razón, que es nuestra mayor y más trágica ilusión. Con ayuda de la razón, así nos lo creamos, hemos "conquistado la naturaleza". Pero eso es pura propaganda porque la llamada conquista de la naturaleza nos abruma con el hecho natural de la superpoblación y añade a nuestras aflicciones la incapacidad psicológica para tomar las medidas políticas pertinentes. Sigue siendo muy natural para los hombres disputar y pelear por la superioridad de unos sobre otros. ¿A qué decir, entonces, que hemos "conquistado la naturaleza"?¹⁰⁹

Como ya nos dijese previamente el autor, la psicología no es asunto del mero intelecto; el alma excede la razón porque, como lo iremos viendo, en gran medida ella *no* es equiparable a la experiencia consciente. Pero es necesario decir, que Jung no niega a la razón sino le quita su preponderancia como centro de lo

dado ahí", del mundo evidente, no es otro que un aniquilador de la vida ya que la psique es aquella que nos da la experiencia vital.

¹⁰⁷ JUNG, *La Psicología de la Transferencia*, Op.cit., p. 119.

¹⁰⁸ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 613-614.

¹⁰⁹ JUNG, "Acercamiento a lo Inconsciente". En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 101.

psíquico, le brinda su papel como una *función*, mas no como aquella que tenga la primacía de la psique: «Por bella y perfecta que el hombre pueda considerar su razón, ha de estar muy cierto también de que es solamente una de las posibles funciones espirituales, y corresponde solamente a una faceta de los fenómenos del mundo»¹¹⁰. De ahí que en su obra Jung insista en que la vida, lo anímico, excede la racionalidad, y el hombre hiper-racional, el que hace de la razón su diosa, es el paradigma de aquel que se pone en jaque a sí mismo dado que se encuentra a merced del gran mar de la psique abisal.

Y, precisamente, Freud y Jung encontraron que este hombre “adorador de la razón” es justamente aquel quien más enferma por no reconocer aquello que escapa del dominio del pensamiento secundario (Freud) o pensamiento dirigido (Jung), esto es, del pensamiento centrado en palabras y regido por la lógica racional. Paradójicamente, este hombre en tanto siervo de la *ratio*, es aquel que enferma por sus fantasías irracionales, por sus deseos prohibidos, por sus anhelos infantiles irrealizados.

De hecho, como nos acaba de exponer, el dominio de la diosa *ratio* es nuestra mayor ilusión, aquella que ha llevado al hombre a los más atroces y arrogantes atentados contra el medio natural –y cuyas consecuencias estamos viendo hoy en día en el llamado daño ecológico– y también a considerar al otro como un ser inferior al cual hay que eliminar, tal y como Auschwitz bien pudo atestiguarlo.

1.2 EL ARQUETIPO

Como concepto que antecede la caracterización del arquetipo jungiano, se encuentra la proposición de la existencia de las «*formas de lo inconsciente*». Éstas son formas o patrones básicos que confieren a la apercepción su carácter

¹¹⁰JUNG, Carl Gustav. *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*. Buenos Aires: Losada, S.A., 1992, p. 90.

peculiar» y son «propiedad de la psique inconsciente» y constituyen sus «elementos estructurales»¹¹¹. En otro lugar, el autor las denomina también «neoformaciones creativas», las cuales tienen su origen en lo inconsciente y poseen la virtud de ser posibilidades de creación psíquica; además, disfrutan de «elevado valor energético, pero no llega a concienzializarse».¹¹² Utilizando un símil, las *formas de lo inconsciente* son una especie de «átomos» constituyentes de lo inconsciente colectivo, por lo cual Jung las muestra como sus unidades estructurales.

Estas formas son propiedad de la psique inconsciente. Conforman sus elementos estructurales, y sin ellas sería imposible explicar por qué ciertos motivos mitológicos hacen acto de presencia prácticamente en todos los rincones del planeta, incluidos aquellos a los que muy difícilmente habrían podido arribar a consecuencia de préstamos o migraciones. Los sueños, las fantasías y las psicosis generan imágenes que, a juzgar por todas las apariencias, son idénticas a motivos mitológicos de los que los afectados no tenían hasta este instante la más mínima noticia, y con los cuales ni tan siquiera habían trabado conocimientos a través de vías indirectas, como las representadas por las expresiones hechas o el lenguaje simbólico de la Biblia. Tanto la psicopatología de las esquizofrenias como la psicología de lo inconsciente prueban más allá de toda duda la existencia de material arcaico. Por ello, sea cual fuere la estructura de lo inconsciente, una cosa es segura: alberga un número indeterminado de motivos o formas de carácter arcaico; y, en principio, tanto unos como otros sería idénticos a los motivos básicos de la mitología y demás formas similares de pensamiento.¹¹³

En la cita anterior, nuestro autor presenta buena parte de su sustento de la idea de estas proto-estructuras de lo inconsciente. Fue su vivencia directa –en su historia personal durante lo que él llamo la «confrontación con lo inconsciente»– y la experiencia en el campo psiquiátrico lo que lo condujo a encontrar paralelismos entre los contenidos más primigenios de lo inconsciente con los de la mitología y a religión.

¹¹¹ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 503.

¹¹² JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.. 22-23.

¹¹³ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 503-504

Estas formas de lo inconsciente son, como lo ha dicho Jung, *arcaicas*, y por lo mismo, cercanas a un pensamiento primitivo en nosotros. Son <<creaciones arcaicas del pensamiento traspasadas de sentimientos «ancestrales» o «históricos», y, a la vez, de un sentimiento de indeterminación, intemporalidad y unidad>>¹¹⁴. Dado que son constituyentes de lo inconsciente, dichas imágenes carecen de tiempo, espacio y diferenciación. Por lo tanto, lo ancestral, lo histórico, lo indeterminado, lo intemporal y unificador, devienen características de dichas formas de lo inconsciente. Cuando uno entra en contacto con tales formas (o más bien, cuando lo inconsciente lo introduce a uno a dicho contacto), se sumerge en el "tiempo del no-tiempo", en el cuasi tiempo del "*erese una vez*" o del "*en aquel tiempo*", que, como ya lo referimos, indica aproximación a lo inconsciente.

Debido a su carácter constitutivo, primordial y mitológico, estas formas fueron re-conceptualizadas como los famosos *arquetipos* jungianos. Por su parte, la expresión ἀρχέτυπον es una palabra griega traducida como *arquetipo*, y quiere decir «*original, modelo, prototipo*» (ἀρχή «*principio, origen, fundamento*»; τύπος «*marca, huella, forma, figura, imagen*»)¹¹⁵. Así, *arquetipo* equivale a la figura, forma, imagen, marca o huella primordial, original y fundamental. Tal expresión fue retomada por Jung, quien en ningún momento niega su connotación originaria en el seno del contexto griego y la primigenia tradición cristiana.

La expresión "arquetipo" se encuentra y en Filón de Alejandría (*De Opif. Mundi*, 69) en quien aparece referida a la *Imago Dei* en el hombre. Igualmente en Ireneo (*Adv. Hae.* 2,7,4), que dice: "*mundi fabricator non a semeptipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit*". En el *Corpus Hermeticum* (ed. Scott, 1924) Dios es llamado το ἀρχέτυπον φως ; Dionisio el Areopagita emplea la expresión a menudo (...). En San Agustín no se encuentra la expresión "*archetypus*", pero al hablar de las ideas, dice en *De Div. Quaest.* 46: "*ideae , quae ipsae formatae non sunt...quae in divina intelligentia continentur*". *Archetypus* es una paráfrasis explicativa del εἶδος platónico. Esa denominación es útil y precisa pues indica que los contenidos inconscientes colectivos son tipos arcaicos o –mejor aún–primitivos(...). En los productos de la fantasía se hacen visible las "imágenes primordiales"· y es aquí donde se encuentra su aplicación específica el concepto de *arquetipo*. De ningún modo es un mérito mío el haber notado por primera vez este hecho. Esa palma le corresponde a Platón. El

¹¹⁴Ibíd., p. 505.

¹¹⁵MENDIZÁBAL, Rufo, S.J., et al., Op.cit., p. 84, 542. [El subrayado es nuestro].

primero que en el campo de la psicología de los pueblos señaló la existencia de ciertas "ideas primordiales" universalmente difundidas fue Adolf Bastian. Posteriormente, dos investigadores de la escuela de Durkheim, Hubert y Mauss, hablaron de verdaderas "categorías" de la fantasía.¹¹⁶

En Platón los arquetipos de la intuición tienen el extraordinario valor de ideas metafísicas o paradigmas, con respecto a las cuales las cosas de la realidad se comportan sólo como mimesis o imitaciones. Sabemos que también la filosofía medieval, desde San Agustín —de quien he tomado la idea de arquetipo— [Al pie: La expresión «arquetipo» se encuentra también en Dionisio Aeropagita y en el *Corpus Hermeticum*] hasta Malenbrache y Bacon, muévase a este respecto en el mismo plano que Platón. También encontramos en la Escolástica la idea de que los arquetipos son imágenes de la naturaleza grabadas en el espíritu humano, con arreglo de las cuales éste forma sus juicios.¹¹⁷

En otro lugar, nuestro autor insistirá que los arquetipos o imágenes primordiales son los «*eidola* de Platón»¹¹⁸. Aquellas ideas primordiales, inmateriales e intangibles que son modelo de todo lo viviente corresponden, a decir de Jung, a los arquetipos. Además, la concepción platónica cristianizada por la patrística generó también su propia formulación del arquetipo. En este sentido, según Marie-Louise Von Franz, para los medievales, los «*archetypi*» se concebían como «las ideas eternas en la mente de Dios cuando creó al mundo». El Creador era así una suerte de «arquitecto», que:

concibió primero un plan en el que todo —los árboles, los animales, los insectos, todo— estaba presente como idea. Antes de que hubiera millares de osos en el mundo, estaba la idea de oso en la mente de Dios, y antes de que hubiera millones de robles, estuvo la idea de un roble. La idea de un roble en la mente de Dios, sería el *archetypos* o *rationes æternæ* o *ideæ*, los planes eternos o ideas. Dios concibió al mundo y después plasmó su idea en la materia y creó el mundo real.¹¹⁹

De nuevo aparece aquí el sentido de arquetipo como la idea primordial a partir de la cual se estructura la arquitectura de lo manifestado. En el pensamiento jungiano, el carácter «eidético» del arquetipo lo podemos encontrar, por ejemplo, en la obra *Tipos*. En ésta, el autor tilda al arquetipo de «imagen *primaria*» en tanto tiene un carácter «arcaico»: expresa «materiales inconscientes colectivos» y,

¹¹⁶JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 10-11, 73.

¹¹⁷JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 158-159.

¹¹⁸JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p.88.

¹¹⁹VON FRANZ, *Alquimia*, Op.cit., p. 271-272.

frente a su surgimiento, la situación de la consciencia queda bajo la influencia de lo colectivo. Por ello mismo, la imagen primaria «es siempre colectiva, es decir, siempre común a pueblos enteros o por lo menos a épocas determinadas». En contraste, se encuentra la «imagen *personal*», la cual «no tiene carácter arcaico ni significación colectiva. Expresa contenidos personalmente inconscientes y una situación consciente personalmente condicionada».¹²⁰

Podemos decir entonces, que en la misma concepción de imagen Jung maneja su constante dualidad: al igual que existen dos tipos de inconsciente, así también hay dos modos de imagen: la primaria o colectiva y la personal o individual. Entonces, el modo de aprehensión de las cosas –la *imago*, como ya lo vimos– puede darse desde lo personal o desde lo colectivo, y así, los seres humanos podemos tener experiencias individuales y colectivas, esto es, personales y transpersonales.

Uno puede asumir que las cosas sean dadas en imágenes de acuerdo a la experiencia individual, mas, la posibilidad de una vivencia colectiva en virtud de una *imago primaria*, puede dificultarse a la aceptación del entendimiento. No obstante, debe tenerse presente que la *imagen primaria* no pierde su carácter experiencial: es posibilidad de vivencia y producto de vivencias. Dice Jung:

La imagen primaria es una sedimentación mnémica, un *engramme* (Semon) producido por la condensación de innumerables procesos semejantes entre sí. En primer término y por de pronto es una condensación y, por lo tanto, la forma típica fundamental de determinada vivencia psíquica reiterada siempre. Por eso también es como motivo mitológico algo siempre efectivo y es expresión que se reitera siempre y estimula la vivencia psíquica o la formula adecuadamente. La imagen primaria es, ciertamente, expresión psíquica de una disposición fisiológico-anatómica determinada.¹²¹

La imagen primaria o arquetipo es una figura que, ya sea «demon», hombre o proceso, se repite a lo largo de la historia allí donde se ejerce libremente la fantasía creadora. Por ello es esencialmente una figura mitológica. Si analizamos estas imágenes de cerca, descubrimos que constituyen en cierto sentido el resultado formulado de innumerables experiencias típicas de nuestros antepasados. En cierta medida son los residuos psíquicos de infinitas vivencias de pareja índole. Describen

¹²⁰JUNG, *Tipos psicológicos Tomo II*, Op.cit., p. 245-246.

¹²¹Ibíd., p. 245-246.

millones de experiencias individuales promediadas y de este modo ofrecen una imagen de la vida psíquica dividida y proyectada en las numerosas figuras del pandemonio mitológico.¹²²

Las imágenes primarias constituyen aquellas *marcas* o *huellas* ancestrales del género humano que todos portamos. Son *huellas mitológicas*, registros de vivencias psíquicas primigenias que son siempre reiteradas y que en la antigüedad fueron personificadas en el «pandemonio» mitológico. Retomando algo ya nombrado: las imágenes primarias constituyen el «código psíquico»; son las claves de ese código que aúna o condensa las vivencias humanas colectivas. Si lo inconsciente colectivo es la matriz, las imágenes primarias devienen sus elementos básicos que contienen la información histórica del alma y que han sido representados en personajes míticos^(*).

De igual manera, en las palabras inmediatamente citadas de nuestro autor, encontramos la concepción según la cual la imagen primaria es el correlato psíquico de la disposición fisiológico-anatómica, y, con ello, del proceso evolutivo. Esto nos remite a un aspecto previamente tratado: tanto en nuestro cuerpo como en nuestra alma evidenciamos el proceso de transformación de nuestra especie humana y sus huellas o marcas indelebles. Por lo tanto, la imagen primaria muestra las disposiciones fundamentales o prototípicas de la psique humana que permiten la experiencia psíquica.

¿Pero cómo define Jung propiamente al arquetipo? De diversas maneras ya que el concepto de arquetipo se encuentra presente desde sus tempranas obras hasta su última –y quizás la más importante– *Mysterium Coniunctionis*. Vimos ya la concepción de la «imagen primaria», la cual es una primera significación de arquetipo, pero se hace necesario ahondar más en ulteriores consideraciones que

¹²² JUNG, Carl Gustav. *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*. Madrid: Trotta, 1999 p.73.

(*) Sobre la concepción jungiana del mito hablaremos posteriormente.

permiten ampliar la noción de *imagen primordial*. Veamos inicialmente algunas ideas al respecto:

El arquetipo es una especie de predisposición a reproducir siempre las mismas o semejantes representaciones míticas.¹²³

Entre estas propiedades psíquicas heredadas figura, ahora bien, una clase especial que en lo esencial no se ve limitada ni por la herencia familiar ni por la raza. Me refiero a disposiciones mentales de carácter universal, es decir, a lo que habría de concebir como una suerte de *formas* (los *eidola* platónicos) con las que la mente ordena sus contenidos. También se podría bautizar a estas formas con el nombre de *categorías*, en analogía con las categorías lógicas, que han constituido siempre y en todo lugar los presupuestos indispensables del entendimiento. La única diferencia estribaría en que nuestras «formas» no serían categorías del entendimiento, sino de la *imaginación*. Puesto que las creaciones de la fantasía son siempre gráficas en el sentido más amplio de esta expresión, sus formas *a priori* poseen el carácter de *imágenes* y, en concreto de imágenes *típicas*, razón por la que, apoyándome en San Agustín, las he bautizado con el nombre de *arquetipos*. El estudio comparado de mitos y religiones y la psicología de los sueños y de las psicosis constituyen una verdadera mina de tales arquetipos. Con frecuencia, el asombroso paralelismo entre estas imágenes y las ideas por ellas expresadas ha dado ocasión para que se barajaran las más extravagantes hipótesis sobre préstamos y migraciones, a pesar de que lo más natural hubiera sido pensar que las almas humanas guardan una profunda semejanza entre sí con independencia del lugar o del momento histórico al que pertenezcan. De hecho, las formas arquetípicas de la fantasía vuelven a hacer acto espontáneo de presencia en todo momento y lugar, sin que para ello sea en absoluto necesario postular una transmisión directa. Las relaciones estructurales originales de la psique muestran la misma sorprendente uniformidad que las de nuestros cuerpos visibles.¹²⁴

En toda psique existen predisposiciones, formas y aún ideas en el sentido platónico. Estas ideas, formas y predisposiciones, si bien inconscientes, no son por eso menos activas y vivas, y, al modo del instinto, preforman e influyen el pensamiento, el sentir y el actuar de cada psique.¹²⁵

El arquetipo es una estructura psíquica, inconsciente en sí, pero que posee realidad, independientemente de la actitud de la consciencia. (...) Corresponden al concepto biológico de "pautas de comportamiento". (...) Estas formas innatas que existen a priori (arquetipos), pueden producir en los más diferentes individuos representaciones o relaciones de representaciones, prácticamente idénticas, cuyo origen no cabe atribuir a experiencia individual alguna.¹²⁶

De acuerdo a las anteriores ideas de Jung, el arquetipo es una *disposición* o *predisposición* heredada, de naturaleza inconsciente, la cual es base para representar formaciones de tipo mítico. Los arquetipos son categorías universales

¹²³ JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p.88

¹²⁴ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 534.

¹²⁵ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 73.

¹²⁶ JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p. 81, 171, 322.

de tipo imaginativo que tienen la capacidad de influir de modo profundo a la consciencia. En *Energética*, nuestro autor los señala como «canalizaciones pre-existentes» y «formas de intuición existentes a priori» que, sin lugar a dudas, tiene realidad y efectividad, deviniendo condiciones imprescindibles y a priori de los procesos psíquicos¹²⁷. Pero debe entenderse, asimismo, que los arquetipos, en tanto *formas de lo inconsciente*, devienen las estructuras básicas de la psique abisal. No en vano, Jung considera que los arquetipos son las «unidades efectivas de lo inconsciente», determinables cualitativa y cuantitativamente¹²⁸, y, en tanto *unidades* –o quizás *elementos básicos*–, los arquetipos son «la base de la psique inconsciente», hasta el punto que lo inconsciente llega a definirse como «el conjunto de todos los arquetipos»¹²⁹. Por decirlo así, el inconsciente es una totalidad arquetípica.

Para evitar confusiones, cuando denotamos lo inconsciente como dicha totalidad de arquetipos no estamos abarcando la integridad de la psique inconsciente sino, fundamentalmente su estrato colectivo. No obstante, y como creemos ya haberlo dejado sentado, lo inconsciente en sentido pleno es la matriz psicoide que corresponde al inconsciente colectivo: lo absolutamente inconsciente.

Ahora bien, ¿Pero qué es lo que vincula al instinto con el alma? El mundo de la fantasía, y, por sobretodo, aquellas 'proto-imágenes', esto es, *imágenes primordiales*, la cuales devienen el nexo entre lo orgánico y la psique. De tal modo, aquello que en lo instintivo es relativo al alma, a la psique, se asocia con lo arquetípico. Mas, ¿en qué medida?

Si al respecto nos remitimos al pensamiento de Jung, encontramos, en primera instancia, su proposición de que la psique tiene *dos bases*: la orgánico-material (que hemos visto como correlato físico) y otra de tipo «espiritual»: una forma

¹²⁷ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 64, 157.

¹²⁸ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 177.

¹²⁹ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 115-116, 159.

espiritual. Y el instinto, como expresión pura del factor orgánico necesita un «patrón total», el cual incumbe a la imagen. Ésta, a decir de Jung corresponde al significado del instinto.¹³⁰ Ya por esto uno comprende el valor imprescindible de la *imagen*: ella es dadora de sentido y manifiesta ese papel de la psique como condición primordial de significación. Igualmente, la imagen permite el punto de encuentro entre las dos bases de la psique.

Jung asume que la imagen *da forma* y ello es lo que requiere el instinto. Lo intenta explicar con un ejemplo concreto:

No existen por cierto instintos amorfos; cada instinto tiene un patrón de su situación. Se realiza de acuerdo con una imagen, que posee propiedades fijas. El instinto de la hormiga cortadora se realiza en concordancia con la imagen del árbol, de la hoja, del corte, del transporte y del pequeño jardín de hongos. Si una de estas condiciones falta, el instinto no funciona, pues no puede existir sin su patrón total, sin su imagen. Una imagen tal es un tipo de naturaleza apriorística. Es innato en la hormiga, previo a toda actividad, pues la actividad sólo puede tener lugar si un instinto de patrón correspondientemente configurado da ocasión y posibilidad para ello. Este esquema vale para todos los instintos y existe en forma idéntica en todos los individuos de la misma especie. Lo mismo ocurre en el hombre: éste tiene a priori en sí esos instintos-tipos que, en la medida en que funciona instintivamente, proporcionan el motivo y el patrón de sus actividades. Como ser biológico no puede comportarse de otro modo que en forma específicamente humana y tiene que cumplir su patrón de conducta, lo que establece estrechos límites para las posibilidades de su libre albedrío.¹³¹

Por lo visto, el patrón o «tipo» es lo que permite que el sustrato instintivo pueda realizarse. Jung no asume a dichos patrones como meros "residuos o vestigios" arcaicos, sino que los considera «reguladores biológicamente necesarios, siempre existentes, de la esfera instintiva».¹³² Son modelos configuradores del alma humana, incluyendo la esfera orgánica y la esfera espiritual.

Si se retoma el hecho de que para Jung el instinto –al igual que el alma misma– tiene un doble cariz^(*), esto es, *dinámica fisiológica e imágenes*, él admite que la

¹³⁰ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 128, 145-146.

¹³¹ *Ibid.*, p. 145.

¹³² *Ibid.*, p. 145-146.

(*) «Todo instintivo tiene dos aspectos, por un lado se lo vivencia como dinámica fisiológica, por el otro sus múltiples formas aparecen en la conciencia como imágenes y conexiones de imágenes y desarrollan efectos

imagen del instinto es el arquetipo¹³³. O es más, en otro lugar muestra al arquetipo como «*intuición del instinto en sí mismo o autorretrato del instinto*», de manera análoga a lo que sucede con la consciencia, la cual termina siendo «una imagen interior del proceso objetivo de la vida».¹³⁴ Desde esta perspectiva, el arquetipo deviene la posibilidad de dar forma a los instintos.

En este sentido, Jung posiciona al arquetipo como un factor que determina la «uniformidad y regularidad» de la aprehensión. Esto específicamente se ubica en paralelismo al instinto: éste determina y regula la *acción* consciente (le da forma y objetivo), mientras que el arquetipo determina la aprehensión inconsciente y, en consecuencia, el arquetipo ordena «la forma y el objetivo del instinto».¹³⁵ Vemos por tanto que el arquetipo brinda algo así como el «subsuelo» que posibilita la *imagen* mediante la cual los instintos pueden realizarse.

Para valerse de una analogía, el autor se dirige hacia la figura del *espectro visible*, a esa radiación lumínica dada en ondas electromagnéticas y que es captada por el ojo humano, la cual se mueve entre los extremos de la luz ultravioleta y los rayos infrarrojos. Dicho *espectro* es asumido por el psicólogo suizo como una metáfora de un «espectro psíquico» con sus márgenes de lo infrarrojo y lo ultravioleta.

El aspecto infrarrojo correspondería a la esfera de los instintos, mientras que «la imagen del impulso» se ubica en el extremo ultravioleta. Visto simbólicamente, el *rojo* aduce al impulso, mientras que el *azul* al espíritu. Mas, en cuanto el arquetipo se asocia también al impulso (es su imagen y, según se verá, contiene potencia

numinosos, que están o parecen estar en rigurosa oposición con el impulso fisiológico» (Ibíd., p. 156) [Sobre el término *numinoso* se tratará ulteriormente].

¹³³Ibíd., p. 157.

¹³⁴JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*. Op.cit., p. 159.

¹³⁵Ibíd., p. 159.

energética) aúna dichos colores y deviene *violeta*, posicionándose en el referido extremo ultravioleta.¹³⁶

De acuerdo a lo anterior, lo *violeta* es aquello que siendo imagen (azul, lo espiritual) tiene la virtud de aunarse con el impulso (lo rojo) para permitir que éste pueda expresarse. Si pretendemos comprender mejor esta privilegiada analogía jungiana, podemos anotar que en la simbología el *violeta*. En la concepción tradicional, el violeta es el color situado entre los extremos del rojo y el azul y, por tal motivo, se ha entendido como un símbolo de: mediación, equilibrio («entre los cielos y la tierra, lo espiritual y lo corporal, el amor y la sabiduría»), moderación y medida. La religión cristiana ha empleado este tono al modo de un emblema de la Pasión de Cristo y de la penitencia.¹³⁷ El violeta es también el color de la «templanza» (armoniza el rojo y el azul), así como de «lucidez y de acción reflexiva, de equilibrio entre la tierra y el cielo, los sentidos y la mente, la pasión y la inteligencia, el amor y la sabiduría». Su tonalidad es figura y expresión del «intercambio perpetuo entre el rojo ctónico de la fuerza impulsiva y el azul celeste».¹³⁸ En últimas, el *violeta* es un color conciliador y símbolo del equilibrio^(*).

Si lo consideramos en un plano psíquico, el violeta aduce a la esfera arquetípica que es impulsiva y terrenal, pero también constituye la posibilidad de lo espiritual. Siendo *violáceo*, el arquetipo contiene en sí mismo el impulso. No es propiamente un instinto, pero, a decir del psicólogo suizo, se puede comportar como tal ya que puede regular, modificar o motivar los contenidos conscientes de modo similar al instinto¹³⁹. Entonces, el arquetipo es *fuerza* que influye en el espíritu y, desde el espíritu, repercute en la consciencia: «el arquetipo es un principio formal de la

¹³⁶JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 155-156.

¹³⁷BECKER, Op.cit., p. 433-434.

¹³⁸CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, Op.cit., p. 1074.

(*) Es interesante notar que el rojo y el azul son colores que señalan a los dos opuestos: el agua y el fuego, los cuales se llegan a hermanar en el violeta. Se indica entonces que en la esfera de lo violáceo se opera esa suerte de *alquimia* que permite la unión de los opuestos.

¹³⁹JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 149.

fuerza instintiva, contiene el rojo en su azul, es decir, aparece violeta».¹⁴⁰ El arquetipo es, por lo tanto, una suerte de *flama purpúrea* que arde cual instinto y a la vez tiene naturaleza espiritual brindándole *forma* a aquél.

Pareciera así que ambos perteneciesen a una misma esfera. Esto es claro para Marie-Louise Von Franz quien no duda en aunar esa oposición entre el instinto y el arquetipo, explicándolo de modo magistral:

En sus escritos, Jung se refiere a veces al instinto como si fuera lo mismo que el arquetipo, y a veces como si fuera algo diferente. Lo que quiere decir es que el arquetipo, si lo consideramos como opuesto al instinto, sería una manera heredada e instintiva de tener emociones, ideas y representaciones con símbolos, y el instinto sería la manera heredada de actuar físicamente, cierta especie de acción física. Naturalmente, los dos están relacionados.

Por ejemplo, supongamos que mientras se pasea por un campo usted empieza de pronto a correr sin ninguna razón aparente, y salta sobre un seto, ¡y al mirar hacia atrás ve que lo estaba persiguiendo un toro! La gente diría que era un milagro, porque, sin saber por qué, súbitamente sintieron que tenía que correr; no se habían dado cuenta de lo que pasaba, pero su instinto los salvó. Esto sucede con frecuencia. Uno cruza de pronto la calle, sin saber por qué, ¡y entonces algo se cae desde el tejado! Es muy importante que aprendamos a confiar en esos impulsos.

Ahora bien, eso es algo que sucede físicamente. Empiezo a correr sin advertir siquiera que hay peligro, pero, gracias a Dios, mi cuerpo sabe más que yo. Pero en vez de una acción física, puede ser que oiga una voz o tenga una alucinación que me dice que corra. En un caso, la advertencia viene como una reacción física y en el otro como una idea, que es la diferencia entre instinto y arquetipo; la voz sería una manifestación del arquetipo y el movimiento físico una manifestación del instinto, pero en realidad son dos aspectos de la misma cosa. El comportamiento físico concreto, acorde con una pauta, sería instinto, y las representaciones, emociones, audiciones o visiones internas que lo acompañan serían manifestaciones del arquetipo.¹⁴¹

Los dos aspectos del «espectro psíquico» son las referidas bases del alma humana, las cuales, como lo ha mencionado la autora jungiana, corresponden a pautas o patrones heredados: en un extremo (el infrarrojo), patrones que predisponen a reacciones y comportamientos físicos y en el otro extremo (el ultravioleta), aquellos que predisponen a reacciones psicológicas^(*). No es de extrañar que Jung¹⁴² concibiese al arquetipo y al instinto como «la mayor oposición concebible», pero, a

¹⁴⁰Ibíd., p. 157.

¹⁴¹VON FRANZ, *Alquimia*, Op.cit., p. 86-88.

(*) Nuestro autor también dirá que los instintos «disponen al hombre a una manera de vivir específicamente humana», mientras que los arquetipos «obligan la percepción e intuición a formas específicamente humanas». (JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 157).

¹⁴²JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 151.

su vez, regidos por el principio según el cual "los extremos se encuentran". Uno bien puede estar impulsado hacia algo y, a la vez, representarse algo. Igualmente, entre tales extremos existe una relación que los muestra a manera de co-partícipes del mismo fenómeno, y no así como si el uno derivase del otro. Además, entre ellos hay una suerte de coordinación y no hay uno de ellos superior al otro: dirá el autor, no es que el espíritu sea bueno y el instinto malo. No se trata entonces, de una dualidad absoluta sino de la dación de la energía a través de dos modos complementarios, los que se necesitan el uno del otro. También dirá Jung:

La realización y asimilación del instinto nunca ocurre en el extremo rojo, es decir, que no sucede por la caída en la esfera de los instintos sino por la asimilación de la imagen. Al mismo tiempo esta imagen manifiesta y evoca al instinto, pero, sin embargo, con una estructura totalmente distinta de aquella con que lo encontramos en el plano biológico. (...) Como el arquetipo es por una parte un factor espiritual, y por la otra un significado oculto, inherente al instinto, el espíritu es, como ya he demostrado, bífido y paradójico; una gran ayuda y un peligro grande.¹⁴³

También lo espiritual se manifiesta en el psiquismo como un instinto, más aún, como una verdadera pasión, o como Nietzsche lo expresó cierta vez, «como un fuego consuntivo». No es ningún derivado del instinto, como pretende la psicología de los instintos, sino un principio sui generis: el de la forma imprescindible para la energía instintiva. (...) La formación de religiones o de símbolos constituye, sin embargo, un interés del espíritu primitivo tan importante como la satisfacción de los instintos, de modo que la vía del desarrollo ulterior queda así lógicamente establecida. (...) El instinto es, según su naturaleza, un fenómeno colectivo, es decir, general y uniformemente expandido, que nada tiene que ver con la individualidad del hombre. Los arquetipos de la intuición tienen la misma cualidad de los instintos: también son fenómenos colectivos.¹⁴⁴

De acuerdo a lo anterior, el polo del espíritu se refiere a la esfera del arquetipo (lo violeta) que se asocia íntimamente al otro polo (el instinto), y, por decirlo así, ambos se necesitan. Entrambos hay una imbricación profunda que les hace inseparables.

De igual forma, es interesante es notar que *lo espiritual* es verdaderamente un principio inherente a lo que Jung llamara «la naturaleza de lo psíquico», y ello lo pudo evidenciar nuestro autor tanto por su estudio de la psicología de los

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 156-166.

¹⁴⁴ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 68, 157.

primitivos como por su experiencia en sus viajes, donde se percató que aún en pueblos primigenios con escasa consciencia existe un anhelo de expresar un tal principio espiritual. Y así, el polo del espíritu se asocia íntimamente al instinto pero no se deriva de él. Es el caso de los símbolos primitivos (como los de fecundación que previamente mencionamos al tratar de los *watchandis*): bien pueden tener un profundo contenido instintivo y, al mismo tiempo, expresar cualidades espirituales.

Esto distancia a Jung de otros tipos de psicología del inconsciente que consideran a toda formación espiritual como síntoma del instinto reprimido, o en el mejor de los casos, "sublimación" de la pulsión inconsciente. Por el contrario, lo que a nuestro parecer nos muestra Jung, es que el espíritu es tan innato como el instinto y, al igual que éste, es capaz de movilizar al ser humano. En consecuencia, el instinto es un polo complementario de otro, el cual tiene la misma cualidad de ser heredado, autónomo y capaz de influenciar notablemente al ser humano consciente.

Ahora bien, la asociación esencial de espíritu-arquetipo con el instinto es que ambos polos pertenecen a lo inconsciente colectivo; de hecho, son sus contenidos: «*Lo inconsciente colectivo consta de la suma de todos los instintos y sus correlatos, los arquetipos. Así, como cada ser humano posee instintos, así también posee imágenes primordiales*». ¹⁴⁵ Por lo además, lo anterior nos permite re-significar al arquetipo como el *correlato* espiritual del instinto y nos muestra que ambos hacen parte de una misma esfera del alma: la matriz originaria. De un modo más preciso, Jung ¹⁴⁶ los cataloga como los «dominantes inconscientes colectivos», subdivididos éstos en dos categorías: la instintiva y la arquetípica. Por su parte, y en términos jungianos, una *dominante* hace referencia a «rasgos generales», «líneas» o «generalidades» que se heredan y se 'graban' en el alma. Así mismo, son «funciones psicológico-colectivas» de importancia capital y efectos

¹⁴⁵Ibíd., p. 160. [El subrayado es nuestro]

¹⁴⁶JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.162.

significativos, a las cuales debe prestársele «la mayor atención».¹⁴⁷ Son, por decirlo así, las *huellas* que dejan sus marcas en la psique colectiva como sedimentos de las vivencias humanas.

Si se advierte que los arquetipos hacen parte de dichas dominantes, es menester señalar que adquieren la cualidad propia de lo inconsciente colectivo, esto es, lo *cuasi-psíquico* o *psicóideo*. Porque, como lo hemos insistido, el inconsciente colectivo contiene aquello indiferenciado de naturaleza psicóide.

Y entra aquí en escena una fundamental concepción jungiana, que, de no ser precisada adecuadamente, se presta para posibles confusiones: consiste en la idea según la cual el arquetipo **no** es representación.

En primera medida, nuestro autor diferencia al «arquetipo en sí» de la «representación arquetípica». En cuanto al «arquetipo en sí», Jung lo posiciona como un «factor psicóideo» perteneciente «a la parte invisible, ultravioleta del espectro psíquico». Dado que es *psicóide* no tiene posibilidad de consciencia y se asume como algo cuyo «contenido» en sí mismo no es representable, lo cual es su «naturaleza última» o trascendental^(*). Por consiguiente –insistirá al respecto el autor– la naturaleza del 'arquetipo en sí' es absolutamente inconsciente y va más allá de la esfera psíquica no siendo posible calificarla como tal (psíquica)¹⁴⁸.

Además, el arquetipo en sí es una «forma primordial», «*no intuible*» caracterizada por «ciertos elementos formales y ciertas significaciones fundamentales que sólo se pueden aprehender aproximadamente».¹⁴⁹ Estos elementos formales de significación substancial aducen a un tema primordial que en sí mismo no se

¹⁴⁷ JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p. 118-119, 123.

(*) Vale decir que lo *trascendente* para Jung es la esencia del arquetipo en sí. (JUNG, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Op.cit., p. 229). Por su parte, lo *trascendental* es también aquello que «incapaz de consciencia». (JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 158). De manera que el 'arquetipo en sí' es trascendental porque no es representable ni consciente.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 158-161, 178.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 158.

puede aprehender. Un tema 'vacío' en cuanto que es psicóideo y en el cual se halla el posible *sentido* del arquetipo.^(*)

Más, ¿Es posible acceder a tal sentido de las dominantes inconscientes a las cuales, como lo ha mostrado Jung, uno debe prestarles atención? Diríamos que no directamente, pero *sí* indirectamente. En este sentido, nos encontramos con que lo «psíquico ultravioleta» –que en sí mismo no es algo fisiológico ni psíquico– muestra una paradoja: no es psíquico (no se puede representar) pero puede manifestarse psíquicamente. Entonces, concluirá Jung, el «arquetipo en sí» es irrepresentable, «pero tiene efectos merced a los cuales son posibles sus manifestaciones, las representaciones arquetípicas».¹⁵⁰ Por lo tanto, insistirá nuestro autor, solamente de modo *indirecto*, el concepto 'arquetipo' vale para las «representaciones colectivas», ya que el concepto último de arquetipo –el arquetipo propiamente dicho–denota contenidos inconscientes. Es lo que Jung también denominará el «arquetipo en estado latente y no proyectado», el cual no tiene forma (es psicóideo), consiste en «una estructura formal indeterminable», pero tiene la «posibilidad de aparecer bajo formas determinadas».¹⁵¹

En otras palabras, vemos que el *arquetipo en sí* es un factor psicoide, totalmente inconsciente, cuyo contenido es irrepresentable, 'vacío', pero tiene la posibilidad de manifestarse al alma, y lo hace al modo del alma: a través de representaciones, de formas: las representaciones arquetípicas. El arquetipo es una *imagen primaria fláccida*, una paradójica *imagen sin imagen*, una *imagen vacía* y forma primordial, la cual es, a la vez, posibilidad de imagen.

Entonces, el arquetipo en su sentido '*último*', en sí o psicóideo, se encuentra más allá de la esfera de lo psíquico, en lo cual reside su naturaleza trascendental. De esto se sigue que, para Jung, la representación no se identifica con aquello que la

(*) Si hablamos de *tema*, lo hacemos en sentido figurado de acuerdo a nuestro modo *psíquico* de conocer.

¹⁵⁰Ibíd., p. 159-160.

¹⁵¹Ibíd., p. 11, 66

genera. Y sin embargo, el *arquetipo en sí* o en estado latente, se revela representacionalmente —pese al hecho de que en sí mismo, no sea propiamente figurable. Para decir esto más claramente, el arquetipo se "hace manifiesto" en virtud de sus efectos sobre la psique. De esta manera, lo que es trascendental a la psique si bien no es psíquico en sí mismo se manifiesta psíquicamente. Y, cuando se da esta manifestación, el arquetipo puede revelarse como *fenómeno psíquico*, es decir, como *representación arquetípica*.

Así pues, la representación arquetípica constituye propiamente la manifestación del arquetipo, la cual, en tanto que es psíquica, le permite a la consciencia vivenciar la realidad de lo inconsciente colectivo.

Las representaciones arquetípicas que nos transmite lo inconsciente no deben confundirse con el *arquetipo en sí*. Son imágenes que varían de muchos modos remitiendo a una forma primordial (...). Aventura esta hipótesis porque todo lo que arquetípico que es percibido por la conciencia parece representar variaciones sobre un tema fundamental. (...) Además, toda intuición de un arquetipo es ya consciente y por lo tanto distinta en medida indeterminable de lo que causó la representación. (...) Si se establece la existencia de uno o varios factores no intuitivos se establece también la posibilidad —y esto no siempre se advierte suficientemente— de que no se trate de uno varios factores sino sólo de *uno*. Es evidente que la identidad o no-identidad de dos magnitudes no intuitivos no puede comprobarse.¹⁵²

Las representaciones arquetípicas en cuanto son representaciones (palabras, imágenes) suelen tener una manifestación múltiple, pero generalmente referida a un sólo tema o contenido. En otras palabras, las representaciones arquetípicas en tanto *fenómenos* pueden variar en su aspecto, pero bien pueden aducir a un sólo contenido, su *esencia* o *eidos*, por decirlo así, totalmente inconsciente. Insistimos, tal tema o contenido es el *arquetipo en sí* o forma primordial que únicamente es dable a nuestra experiencia mediante lo psíquico. Sólo así es posible tener experiencia de lo arquetípico o trascendental: a través de sus señales, indicios, revelaciones o manifestaciones psíquicas, las cuales tienen la posibilidad de

¹⁵²Ibíd., p.158-159.

aprehenderse conscientemente. A propósito, Jung¹⁵³ deja claro que cuando en sus trabajos trata de «fenómenos arquetípicos» lo hace en el sentido de «fenómenos psíquicos», en la medida en que éstos consisten en representaciones. No en vano, y como lo iremos viendo, la psicología jungiana emprende un trabajo que parte del *fenómeno* para llegar a su representante psicóideo o esencial. Se dirige de las manifestaciones para poder tener un vislumbre de la forma primordial; busca tener una luz de lo no-intuible merced a lo intuible.

Un ejemplo concreto expuesto por el mismo autor, es el caso del *arquetipo de la madre*. Sus manifestaciones son múltiples y se expresan en «formas típicas»:

El arquetipo de la madre tiene, como todo arquetipo, una cantidad casi imprevisible de aspectos. Citando sólo algunas formas típicas tenemos: la madre y la abuela personales; la madrastra y la suegra; cualquier mujer con la cual se está en relación, incluyendo también el aya o niñera; el remoto antepasado femenino y la mujer blanca; en sentido figurado, más elevado, la diosa, especialmente la madre de Dios, la Virgen (como madre rejuvenecida, por ejemplo; Demeter y Ceres), *Sophia* (como madre-amante, a veces también del tipo Cibeles-Atis, o como hija [madre rejuvenecida] - amante); la meta del anhelo de salvación (Paraíso, reino de Dios, Jerusalén celestial); en sentido más amplio la iglesia, la universidad, la ciudad, el país, el cielo, la tierra, el bosque, el mar y el estanque; la materia, el inframundo y la luna; en sentido más estricto, como sitio de nacimiento o de engendramiento: el campo, el jardín, el peñasco, la cueva, el árbol, el manantial, la fuente profunda, la pila bautismal, la flor como vasija (rosa y loto); como círculo mágico (mandala como padma) o como tipo de la cornucopia; y en el sentido más estricto la matriz, toda forma hueca (por ejemplo, la tuerca); los *yoni*; el horno, la olla; como animal, la vaca, la liebre y todo animal útil en general.¹⁵⁴

Este arquetipo, explicará también Jung, asume lo "materno" como la «autoridad mágica de lo femenino». Además de la sabiduría representa la altura espiritual, «más allá del entendimiento»; es, también, «lo bondadoso» o «protector», que dispensa el alimento, el crecimiento y la fertilidad. Aunque se trata de un impulso o instinto benéfico es, asimismo, y de modo paradójico, «lo que devora, seduce y envenena» y «lo que provoca miedo».¹⁵⁵ Entonces, todos los simbolismos previamente referidos aducen a aquello que es sabio, bondadoso, protector,

¹⁵³Ibíd., p. 160.

¹⁵⁴Ibíd., p. 75.

¹⁵⁵Ibíd., p., 75.

nutricio y fértil, pero también devorador, seductor y envenenador. Estas últimas ideas son también psíquicas, y sin embargo dejan ya entrever el sentido del arquetipo materno más allá de las distintas representaciones arquetípicas.

Siguiendo con la alusión al arquetipo materno, es necesario, por ejemplo, no confundir el arquetipo de la madre con la representación de lo lunar. Si bien nuestro satélite ha sido un foco privilegiado de proyección de la madre, no obstante, la luna como tal **no** es el arquetipo de la madre. Por su parte, la diosa madre en sus aspectos de joven, esposa, matriarca y anciana, fue proyectada en las fases lunares respectivas de *nueva, creciente, llena y menguante*, y la misma Virgen María suele aparecer representada sobre una luna creciente o llena aludiendo a la misteriosa Mujer Apocalíptica^(*). Igualmente, la hermética Hécate nos recuerda a la luna en su fase más oscura –la menguante–, aludiendo, sin duda alguna, a lo arcano, mágico y secreto, esto es, a la anciana portadora del enigma.

Empero, todas ellas se refieren a un mismo tema: el misterio de lo materno posibilidad de generación, bondad, fertilidad y sabiduría. Ni la diosa ni la luna como tal son arquetipos sino *representaciones arquetípicas* de la madre en sus diversos aspectos^(**).

Junto al símbolo de la luna, el agua misma, –que, como sabemos es símbolo de lo inconsciente–, deviene también un importante representación del arquetipo materno. Jung dice a propósito: «*La proyección de la imago materna en el agua imprime a ésta una serie de cualidades numinosas o mágicas propia de la madre.*

(*) «Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está encinta, y grita con los dolores de parto y con tormento de dar a luz» (BIBLIA DE JERUSALÉN. *Nueva edición totalmente revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A. , 1975, Apocalipsis, 12, 1-2).

(**) También, y como particular ejemplo, en ese mazo heredado quizás de los cátaros y constituido por 22 extrañas figuras, encontramos a la *Madre* aludida en imágenes conocidas como: la Suma Sacerdotisa, La Emperatriz, La Luna, la Justicia y la Estrella. Imágenes éstas que señalan a la Madre en tanto Sabia, Reina, Maga de tinte claroscuro y señora del agua, Justiciera pero, también, Bondadosa portadora de esperanza.

*Un excelente ejemplo de ello es el simbolismo del agua bautismal en la iglesia».*¹⁵⁶

Lo que se proyecta en el agua es el arquetipo, y, en consecuencia aquélla asume todas esas cualidades numerosas de las que ha sido revestida: fuente de vida y de renacimiento por un lado, y fuente de muerte por el reverso oscuro. En suma, el agua, gracias a la proyección de lo inconsciente y el arquetipo materno, es vista como *madre* y la *dadora del origen*. No en vano, buena parte de las grandes diosas vienen acompañadas de simbolismos acuíferos^(*).

Entonces, de acuerdo a lo anterior, un arquetipo permite y dispone las distintas manifestaciones que lo revelan. Es una suerte de 'núcleo' del cual emana sentido y que posibilita la representación. Siendo así, nuestro autor llega a definir a los arquetipos como: «*formas típicas de conducta* que, cuando llegan a ser conscientes, se manifiestan como representaciones»¹⁵⁷, y también como <<posibilidades heredadas de representación (...) «*facilitaciones*» o «*canalizaciones*» que paulatinamente se han formado en la serie ancestral por la reiteración de las experiencias>>¹⁵⁸. Esto da para enfatizar una idea jungiana que apenas hemos entrevisto, según la cual *el arquetipo es tendencia y no imagen; es posibilidad* de la imagen.

¹⁵⁶ JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p. 231. [El Subrayado es nuestro]

(*) Un ejemplo concreto es la privilegiada idea de la *Kabbaláh* hebrea según la cual una de las emanaciones del Eterno es *Binah*, la Gran Madre Originaria cuyo simbolismo es la Matrona que mora en el Gran Mar del cual surge la creación. Ella es el aspecto positivo de Saturno, pues es la Madre de lo Creado. Curioso es, por cierto, que en otras tradiciones como en la China, a la Madre Misericordiosa Kuan Yin se le figure sobre un Mar primordial. Del mismo modo, la Virgen María tiene como una de sus advocaciones más interesantes a la *Stella Maris*, la estrella del Mar, patrona de los marineros y a la que se le dedica el antiquísimo himno *Ave Maris Stella, Salve Estrella del Mar*. Y en nuestros cultos nativos latinoamericanos frutos del sincretismo entre la religión Yoruba y el cristianismo, nos hallamos con una hermosa figura simbólica: la diosa *Yemayá*, que es la madre primordial de las aguas oceánicas, vestida de Azul y asimilada con la *Stella Maris* y con la Virgen de Regla, la virgen de los navegantes; su número es el 7 y su día de la semana es el Sábado. Dicho sea de paso, el séptimo día es el *Sábado*, el día de Saturno, y también es el día de la semana en que la Iglesia católica venera a la Virgen María mediante sus oficios parvos de *Santa María in sabbato*. Y yendo quizás más lejos con estas extrañas conexiones simbólicas, nos hallamos con el figura mitológico-astrológica de *Acuario*, el signo zodiacal de las aguas primordiales, cuyo color es el azul profundo, su día es el Sábado y que, por lo demás, está regido por Saturno (al igual que Capricornio). Pero aquí Saturno muestra su aspecto alegre y benevolente como la Gran Madre, y por lo mismo, ya no es el *Padre* que prueba a sus hijos sino la Madre originaria de la que todo surge. Por lo demás, la *Stella Maris* tiene su fiesta el dos de febrero, fecha que se ubica precisamente en el período de *Acuario*.

¹⁵⁷ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 173.

¹⁵⁸ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 63.

El término "arquetipo" es con frecuencia entendido mal, como si significara ciertos motivos o imágenes mitológicas determinados. Pero estos no son más que representaciones conscientes; sería absurdo suponer que tales representaciones variables fueran hereditarias. El arquetipo es una tendencia a formar tales representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder el modelo básico. (...) Mis críticos han supuesto erróneamente que me refiero a "representaciones heredadas" y, basados en ello, han desechado la idea del arquetipo como una mera superstición. No han sabido tener en cuenta el hecho de que si los arquetipos fuesen representaciones originadas en nuestra consciencia (o fuesen adquiridos conscientemente), es seguro que los entenderíamos y no nos desconcertaríamos y nos asombraríamos cuando se presenten en nuestra consciencia. Desde luego, son una *tendencia*, tan marcada como el impulso de las aves a construir nidos, o el de las hormigas a formar colonias organizadas.¹⁵⁹

El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas præformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de la representación. No se heredan las representaciones sino las formas, que desde este punto de vista corresponden exactamente a los instintos, los cuales también están determinados formalmente.¹⁶⁰

Que yo sepa, no se heredan recuerdos individuales prenatales o preuterinos. En cambio, sí se heredan arquetipos, los cuales están sin embargo vacíos de todo contenido, pues en principio ninguno de ellos alberga vivencias subjetivas.¹⁶¹

Entonces, el arquetipo queda así caracterizado como un elemento *vacío*, no porque no tenga contenido, sino porque éste es psicoide y no es representable. Por decirlo de algún modo, es un contenido *en potencia* que tiene la virtud de devenir. Igualmente, es vacío ya que, como sabemos, corresponde a vivencias colectivas, complejos de la humanidad, que no se asumen al modo subjetivo. Están grabadas en nuestra *memoria colectiva*, que no la personal, y de manera psicoidea. Por consiguiente, el arquetipo es una suerte de vacío 'posibilitador' de imagen de naturaleza colectiva. Es *a priori* de la representación, o, como lo dirá Jung¹⁶² mismo, el arquetipo «existe sólo en potencia», asumiéndose las imágenes arquetípicas como «*a priori* significativas»¹⁶³, o «formas estructurales apriorísticas» de los instintos que pre-existen y condicionan a la consciencia.¹⁶⁴

¹⁵⁹ JUNG, "Acercamiento al Inconsciente". En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 67,69.

¹⁶⁰ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 74.

¹⁶¹ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 535.

¹⁶² JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p. 125.

¹⁶³ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 19.

¹⁶⁴ JUNG, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Op.cit., p. 351.

Por lo tanto, lo potencial del arquetipo reside en ser condición de posibilidad tanto de la imagen como del sentido. Al ser constituyente primario de lo inconsciente colectivo, es, al igual que éste, *matriz* de la experiencia dada en imágenes. Es suelo nutricio de vivencias asumidas como fenómenos psíquicos.

Por consiguiente, las *imágenes primarias* tienen la virtud de influir las personales. Jung llega a afirmar que: «ninguna *imago* procede sólo del mundo exterior. A su configuración específica contribuye también la disposición psíquica a priori, vale decir, el *arquetipo*».¹⁶⁵ Entonces, la *imago primaria* es la disposición que deviene condición de posibilidad de las restantes imágenes. Si lo inconsciente colectivo corresponde al seno originario de lo psíquico, es evidente que sus contenidos fundamentales ayudan a configurar todo aquello que sea dado en imagen –lo psíquico. Si la disposición anatómica humana expresa un proceso evolutivo que permite nuestra adaptación y contiene órganos que facilitan tal proceso, de la misma manera el *alma colectiva* está provista de contenidos (las *imágenes primordiales*) que le permiten su quehacer esencial: el ser matriz de la experiencia.

Como consecuencia de lo anterior, puede decirse que las *imago* están influidas tanto por la experiencia subjetiva como por la configuración «a-priori». Y así no vemos las cosas sino como son dadas en imágenes, y, a la vez, éstas ya se configuran en parte según una disposición previa. De modo que nuestra percepción pareciera como si ya tuviese una suerte de «ordenamiento» que nos permitiese intuir los objetos de determinada forma u otra^(*). Esta función

¹⁶⁵ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 126.

(*) Hasta tal punto que Jung concibe que las cuatro funciones tienen porciones inconscientes, las cuales están influidas tanto por contenidos personales reprimidos como por «los contenidos arquetípicos del inconsciente». (JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p. 43). Por lo tanto, el pensar, sentir, intuir y percibir tienen también de base una configuración previa, a priori u arquetípica que ordena o configura su función. Y así, uno realmente puede *ver* a alguien como un ser de excesiva belleza influido por un arquetipo, lo cual es una vivencia colectiva de todo ser humano cuando se siente atraído por otro individuo. En este caso, la percepción personal de la *belleza* es como si se encontrase en cada quien de un modo específico y ya pre-figurado por el ordenamiento arquetípico. Los freudianos dirían que uno elabora su modelo del "objeto de deseo" a partir del Edipo, pero aquí, sin negar lo anterior, afirmamos que en la atracción opera también el «esquema a priori».

organizadora de las imágenes conlleva el que los mismos arquetipos tejan la experiencia. Como lo señala Marie-Louise Von Franz:

Muchas de las cosas que recordamos «sólo son generalizaciones y síntesis», o sea que la mayoría de los recuerdos parecen formar parte de una organización más o menos extensa, que Bartlett llamó «esquemas» y que Suzanne Langer denominó «la transformación simbólica de la experiencia que el hombre realiza». Desde una perspectiva jungiana, dicha organización sería producida por los arquetipos que son principios ordenadores, psicofísicos e innatos de la experiencia humana.¹⁶⁶

De lo anterior podemos decir que muchas de las vivencias que experimentamos tienen su trasfondo arquetípico que las ordena y enmarca en un 'cuadro general' o esquema.

Y así, concretamente, cuando uno atraviesa por experiencias verdaderamente significativas en su vida, éstas no son sólo personales, sino que tienen un subsuelo colectivo. Piénsese en el amor, en la maternidad, en la paternidad y en la amistad, por ejemplo. Uno las vive en su plano subjetivo, pero, a su vez, hay patrones colectivos que se asumen de manera parecida entre los diversos seres humanos. Uno cree que "sólo me pasa a mí", pero, en verdad, tales grandes vivencias son propias de la humanidad y nos conectan a todos. A propósito, la poesía romántica nos refleja el intento del alma colectiva por tratar de describir ese arquetipo tan dual, potente y 'amalgamador' que llamamos *amor*. Así mismo, la preocupación de las madres por sus hijos es una inquietud instintivo-arquetípica que se expresa, por ejemplo, en la ansiedad por saber si se han alimentado o no. Y la necesidad de un padre por instruir a sus hijos, de *guiarlos*, tiene de fondo, así mismo, el arquetipo de lo paterno, el cual, como lo enseña el pensamiento jungiano, es un arquetipo del guía y de la palabra^(*). En consecuencia, el sentido

¹⁶⁶VON FRANZ, Marie-Louise. *Misterios del tiempo. Ritmo y reposo*. Madrid: Editorial Debate, 1996, p. 22-23.

(*) En mi experiencia personal de trabajo con niños que presentan problemas del lenguaje (dislexia, disfemia, dislalia, disgrafia, etc.), he encontrado un factor regular: la ausencia de figura paterna, o una figura totalmente disfuncional. Entre otros agentes (como el neurológico) asociados a las deficiencias en el lenguaje, desde el punto de vista jungiano esto quizás esté asociado a una falencia del *portavoz* del arquetipo, esto es, de un padre lo suficientemente *paternal* como para ser el transmisor de la *palabra*. El niño o la niña no tiene un referente físico que le apoye en esa incorporación del código cultural, lo cual es tarea del padre como *medio* para que el arquetipo paterno de la *Palabra* pueda cumplir su función. Y aquí no se trata de una tarea exclusivamente materna: es como si los pequeños (as) necesitasen que la *Voz* tenga ese timbre y esa sonoridad grave de tipo masculino que les permita contactarse con la *Palabra* presente en sus almas.

de todas estas vivencias es colectivo y se hace subjetivo en cada individuo. El sentido es arquetípico y el modo como se expresa tal sentido adquiere carácter personal.

¿De qué modo opera el arquetipo su función organizadora y ordenadora? Jung concibe que el arquetipo en tanto disposición «ordena, formando determinadas figuras, el material inconsciente, por ejemplo las imágenes divinas en forma de tríadas y trinidades, una infinidad de costumbres rituales y mágicas en unidades, o grupos, triples, como apotropeísmos, fórmulas de bendición o maldición, alabanza, etcétera».¹⁶⁷ Y continúa su explicación afirmando que el arquetipo es un motivo y factor que tiene la facultad de combinar «elementos psíquicos» para construir imágenes –las imágenes arquetípicas–, las cuales se reconocen por su efecto, existen de forma «preconsciente» y «constituyen las dominantes estructurales de la psique».¹⁶⁸ En otro lugar señala también que, en la observación y la experiencia, los arquetipos aparecen justamente como eso: como «ordenadores de representaciones». Esto lo efectúan asimilando el «material representativo» que proviene del «mundo fenoménico», y, de esta manera, se hacen «visibles y psíquicos».¹⁶⁹ Como consecuencia, nuestro autor asume que los arquetipos devienen «condiciones inconscientes colectivas que actúan como reguladores y propulsores de la actividad creadora de la fantasía y que, al poner al servicio de sus fines el material existente en la conciencia, producen configuraciones correspondientes»¹⁷⁰.

Además, no se piense que todo lo anterior es una tarea consciente: en absoluto, ya que es el inconsciente el que produce las imágenes arquetípicas a partir de la «disposición» del alma humana que tiende a figurar dichas representaciones.¹⁷¹

¹⁶⁷ JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p.261.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 261.

¹⁶⁹ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 178.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 148-149.

¹⁷¹ JUNG, *Formaciones de lo Inconsciente*, Op.cit., p.70-71.

Por lo cual, el arquetipo es una disposición o patrón de comportamiento (*pattern of behavior*), que, siendo psicóideo, organiza lo psíquico –las imágenes– para darle sentido y transformarle en representación arquetípica, lo cual constituye una asimilación de las representaciones a una significación de naturaleza colectiva, deviniendo *representaciones arquetípicas*. Como hemos recalcado, estas representaciones permanecen de modo inconsciente pero pueden hacerse consciente (son pre-conscientes), y por tal motivo son el acceso al inconsciente colectivo. Éste, por su parte, queda ahora re-significado desde el punto de vista del arquetipo en tanto 'posibilidad innata de representación', y equivale, como lo expresa nuestro autor, a la «herencia de las posibilidades de representación» común a todos los hombres que es el «verdadero fundamento de la psique individual»¹⁷²; o también, puede entenderse como el conjunto de las «disposiciones latentes hacia ciertas reacciones idénticas».¹⁷³

Ahora bien, una vez vistas las anteriores peculiaridades del arquetipo vale la pena profundizar en otras de sus características fundamentales. En primera instancia, el carácter experiencial que tiene el arquetipo –en tanto *vivencia* anímica, o bien, para ser más precisos, *posibilidad de vivencia*– nos indica que el arquetipo es un contenido viviente. Jung lo concibe como un «órgano anímico que existe en cada persona»¹⁷⁴: los arquetipos son «órganos de la «psique prerracional»¹⁷⁵ o «sistemas vivos de reacción y disposición» capaces de determinar la vida individual.¹⁷⁶ En este sentido, los arquetipos corresponden a unidades vivientes de la psique capaces de organizar el material psíquico de acuerdo al código ancestral así como de configurar y dirigir el instinto. Inclusive, si bien son primigenios, los arquetipos no son estructuras estáticas o, por decirlo así, anquilosadas en el polvo del pasado. El arquetipo, dirá el psicólogo suizo, no es estático sino un «proceso

¹⁷²JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 153.

¹⁷³JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p.28.

¹⁷⁴JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p.105.

¹⁷⁵JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 534-535.

¹⁷⁶JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 159.

o curso dinámico»¹⁷⁷, pues «está siempre y en todas partes en acción».¹⁷⁸ Es, a nuestro juicio, totalmente paradójico el que el arquetipo corresponda a una proto-imagen ancestral absolutamente vacía de contenido pero generadora de imágenes y en continuo movimiento.

Pareciese como un vacío de posibilidades siempre actuante y efectivo, o bien, presencia actualizada del pasado ancestral. De modo excepcional lo expresa Jung en su polémica obra *Respuesta a Job*, al afirmar que los arquetipos «no se refieren sólo a simples objetos de la representación, sino también a factores autónomos, es decir, seres vivientes».¹⁷⁹ Insistimos en que son *posibilidades de vivencias* no subjetivas pero de carácter siempre presente que se encarnan en nosotros.

Lo anterior da pie para agregar que los arquetipos, en cuanto son 'seres vivientes' siempre presentes, no desaparecen, sino que aparecen en nuevas formas. Dirá Jung:

Me interesa hacer notar que las ideas arquetípicas pertenecen a los cimientos indestructibles del espíritu humano. Aun cuando por mucho tiempo se les olvide y se les entierre, reaparecen siempre, con frecuencia extrañamente disfrazados y con dislocaciones personales, o a manera de deformaciones racionales (...) Siempre aparecen en nuevas formas, como una verdad eterna, innata a la naturaleza humana.¹⁸⁰

(...) los elementos psíquicos básicos son de un polimorfismo cambiante e indeterminado que supera absolutamente el poder representativo del hombre. (...) los arquetipos no se difunden meramente por la tradición, el lenguaje o la migración, sino que pueden volver a surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior.¹⁸¹

Es claro así, que los arquetipos se viven mostrando de formas diversas, quizás de acuerdo a la época y la cultura. Hoy en día, por ejemplo, es común observar

¹⁷⁷ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.262.

¹⁷⁸ JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p. 134.

¹⁷⁹ JUNG, Carl Gustav. *Respuesta a Job*. 4ª reimpresión. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998, p.131.

¹⁸⁰ JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p. 246-247.

¹⁸¹ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 66,73.

mediante los servicios informáticos que se están creando neo-mitologías según las cuales nuestra humanidad proviene de entidades extra-terrenas acaso de otras galaxias. Trátese o no de una hipótesis risible, lo interesante es notar como lo que otrora se concebía en mitos de creación actualmente se proyecte en ideas asociadas a la vida extraterrestre. La sabiduría de los antiguos que en épocas pretéritas se atribuía a los ángeles o a los dioses, en nuestros días se conjetura haber provenido de habitantes de 'otros mundos'. O la que se consideraba una estrella que anunció el nacimiento de Jesús –y que quizás fuese realmente una conjunción planetaria – hoy por hoy se llega incluso a suponer que se trataba de una nave espacial^(*). Y en todo caso, se trata de los arquetipos de lo inconsciente colectivo que buscan manifestarse y hacerse visibles de diversas formas. También, el arquetipo de la madre del que hemos tenido ocasión de tratar posiblemente esté detrás de todo el movimiento ecológico y del neo-chamanismo, los cuales demandan el respeto y cuidado de la *madre tierra*.

Lo que así mismo está implícito es el hecho señalado por Jung según el cual los arquetipos no requieren influencia exterior para visibilizarse. Aparecen sin más sin necesidad de transmisión externa y resurgen en formas diversas de acuerdo a su «polimorfismo». No es que la consciencia genere el surgimiento de los arquetipos sino que éstos se manifiestan en representaciones diversas para mostrarse.

^(*)En su época Jung mismo fue un pionero en la investigación ufológica y los resultados de sus investigaciones sobre el tema los dejó escritos en su trabajo: *'Un Mito Moderno. De cosas que se ven el cielo'*. Aquí el autor, sin negar la posibilidad del fenómeno OVNI, se remite más bien al análisis de la proyección humana sobre el fenómeno extraterrestre.

2. SÍMBOLO Y SÍ-MISMO

2.1 EL SÍMBOLO

Las representaciones arquetípicas y las manifestaciones mismas del arquetipo se vinculan de modo directo con aquello que se denomina *símbolo*. En páginas previas hemos aducido a este tema, e incluso dimos una denotación del mismo: la expresión de algo desconocido; y visto ya lo concerniente al arquetipo se hace necesario profundizar aquello tocante al símbolo dado que es fundamental en la interpretación jungiana.

Sin pretender ahondar en cuestiones 'filológicas', podemos notar que *símbolo* es un vocablo relacionado tanto con la *marca*, *la señal* como con la *vinculación*. En la palabra símbolo hay implícito un sentido de unión, alianza, mezcla, entrejuntamiento, pacto, en suma, del encuentro, y la reunión. Su contraparte es aquella expresión, *διάβολος*, la cual, como ya lo vimos, apunta a la disgregación, la separación, la enemistad, la desunión, la enemistad y el temor. Si lo diabólico en nuestra alma es aquello que tiende a separar y desunir, su opuesto es lo *simbólico* que se inclina a unir y vincular.

Como iremos viendo, a esto apunta Jung y se distanciará de la significación que su maestro Freud le diese al símbolo. En cuanto a su definición, y de acuerdo a lo que entrevimos, el psicólogo suizo propone una primera idea con respecto al símbolo entendiéndolo como la «*expresión de algo incognoscible o todavía no cognoscible*»¹⁸². Por tanto, el símbolo no expresa lo conocido ni está referido a lo que se conoce. En otros textos ampliará su concepción, de lo cual vale resaltar:

el símbolo genuino (...) ha de ser entendido como una visión que aún no puede expresarse de otro modo, o mejor. (...) Pero símbolo significaría posibilidad e

¹⁸²JUNG, *Respuesta a Job*, Op.cit., p. 97.

insinuación de un sentido más amplio y elevado, más allá de nuestra capacidad actual de comprensión.¹⁸³

Sólo mediante el símbolo puede lo inconsciente ser alcanzado y expresado (...) El símbolo es por un lado la expresión primitiva de lo inconsciente y, por el otro, una idea que corresponde al más alto presentimiento que le sea dado a la consciencia.¹⁸⁴

Si los símbolos quieren significar algo, son tendencias que persiguen un fin determinado pero todavía irreconocible y que sólo se pueden expresar mediante analogías. (...) son tendencias cuya meta nos es todavía desconocida. [Al pie: «Esto no está en contradicción con la afirmación de que el símbolo es la mejor formulación posible de una idea que no conoce claramente su objeto. Esta idea siempre reposa en una tendencia a ilustrar su objeto a su manera»] (...) *las imágenes oníricas y las imágenes espontáneas de la fantasía son símbolos, es decir, las mejores formulaciones posibles de estados de cosas todavía desconocidos o inconscientes que la mayor parte de las veces guardan una relación compensatoria con la actitud consciente.*¹⁸⁵

Los símbolos son expresiones de un factor ‘desconocido’, y ese factor es lo inconsciente. Por lo tanto, los símbolos constituyen las manifestaciones de lo inconsciente y –en este caso, junto a la proyección– son sus revelaciones más directas, pero cuyo sentido está ‘velado’. Este sentido se halla ‘oculto’, es ‘incognoscible’, está más allá de nuestra comprensión en tanto reposa sobre lo inconsciente, y resulta prácticamente inaprehensible cuando está basado en lo inconsciente colectivo (dado su carácter psicóideo).

Como todo fenómeno psíquico el símbolo tiene una finalidad, y ésta, a decir de Jung, es la expresión misma de lo inconsciente, que deviene *analógica* en cuanto lo inconsciente directamente está ‘oculto’. Si recordamos lo dicho previamente en lo que toca a la relación dialéctica entre el *fenómeno* y la *esencia*, vemos que el símbolo manifiesta la ‘esencia’ de lo psíquico y, a la vez, la oculta. La *matriz* de lo inconsciente se expresa a través del símbolo –el fenómeno–pero de un modo que excede la comprensión de la consciencia. En el símbolo un aspecto visible a la consciencia, y el otro –el sentido–, permanece en el subsuelo de lo inconsciente

¹⁸³ JUNG, *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Op.cit., p. 62, 68.

¹⁸⁴ JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p. 45-46.

¹⁸⁵ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 449-450, 517.

pero sin disociación, esto es, no se trata de cosas dispares sino, por así decirlo, de lo mismo en dos planos distintos.

En tanto los símbolos se expresan en imágenes e ideas, son *psíquicos* y consisten, en verdad, en aquellos fenómenos encargados de evidenciar lo inconsciente, como en el caso concreto de los sueños y fantasías.

En la medida en que los símbolos expresan un sentido (ignoto a la consciencia) o tendencia arquetípica hablamos propiamente de símbolos arquetípicos, los cuales *visibilizan* lo inconsciente colectivo.

Iguals causas tienen, *ceteris paribus*, iguales efectos, e iguales situaciones psicológicas se sirven de iguales expresiones simbólicas que, por su parte, reposan sobre basamentos arquetípicos, como lo he mostrado para la alquimia. (...)

Podría yo mostrar aún muchas imágenes, de diversas regiones del mundo, y nos sorprendería cómo parten estos símbolos del mismo plan de leyes fundamentales (...). Teniendo en cuenta la circunstancia de que en todos los casos aquí demostrados, están presentes fenómenos nuevos no influidos, por fuerza se llega a la constatación de que, más allá de la consciencia, debe existir una disposición, inconsciente al individuo, de difusión por así decir universal; una disposición, en efecto, que es capaz de producir, en todos los tiempos y en todos los lugares, en principio los mismos símbolos o, al menos muy semejantes. Puesto que esta disposición es por regla inconsciente al individuo, la he designado como lo *inconsciente colectivo*, y postulo como basamento de sus productos simbólicos la existencia de imágenes primigenias, los *arquetipos*.¹⁸⁶

Aunque nuestro autor habla aquí de una serie de imágenes de sus pacientes (que giran en torno al simbolismo *mandala*), si lo trasladamos al plano general, él nos muestra que las diversas 'expresiones simbólicas' se basan en los arquetipos, e igualmente, es concurrente el hecho de que diversos símbolos expresen un mismo arquetipo. En consecuencia hay una disposición del inconsciente a *simbolizar*, lo cual, en última instancia, es la disposición a manifestarse. Si lo inconsciente es esa 'matriz originaria' cuyos basamentos son los arquetipos, los símbolos devienen sus productos creativos fundamentales, aquellos que en su multiplicidad polimórfica revelan la existencia de lo inconsciente mismo. Entonces, los símbolos constituyen las *formas* que expresan el 'código psíquico' y patentizan ese carácter

¹⁸⁶JUNG, *Formaciones de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 132-133.

‘matricial’ del alma del que ya hemos hablado. Y así, el código psíquico, el entramado arquetípico amorfo, se muestra en *formas* a través del símbolo, lo cual nos lleva a decir que el símbolo es propiamente la representación arquetípica. Por lo cual, las manifestaciones de lo inconsciente son esencialmente simbólicas, lo cual obliga también a dejar claro que cuando hablamos de los ‘arquetipos’ lo hacemos fundamentalmente en base a su actividad simbólica. A propósito, Jung¹⁸⁷ señala que existe una función simbólica en el alma, una función de producción de símbolos, que existe desde los «tiempos prehistóricos» y continúa aún en nosotros.

Sentado esto, es imperioso aclarar que el símbolo no es lo mismo que una exclusiva ‘forma’ exterior, una simple imagen, ni una palabra –entendida ésta como mera grafía. Tampoco es una forma o una palabra cuyo significado ya conocemos. Lo que conduce a diferenciar el *símbolo* del *signo*, una insistencia muy acusada en nuestro autor.

Por símbolo no entiendo, en modo alguno, una alegoría o un mero signo, sino más bien una imagen que ha de caracterizar lo mejor posible la naturaleza vagamente presentida del espíritu. Un símbolo no implica ni explica nada, remite a un sentido todavía incomprensible y vagamente vislumbrado que no podría ser satisfactoriamente expresado mediante ninguna palabra de nuestro lenguaje actual.¹⁸⁸

Todo criterio que explique la expresión simbólica como analogía o designación abreviada, es *semiótico*. En cambio será *simbólica* la concepción de declare la expresión simbólica como la mejor formulación posible —luego imposible de exponer más clara o característicamente por de pronto— de una cosa relativamente desconocida. Será *alegórica* la concepción que declare la expresión simbólica como paráfrasis o metamorfosis deliberada de una cosa conocida. La declaración de la Cruz como símbolo del amor divino es *semiótica*, pues la expresión “amor divino” designa el hecho que quiere expresarse mejor y más certeramente que una cruz, que puede tener muchos otros significados. Es, en cambio, simbólica la declaración de la Cruz que, allende todas las explicaciones imaginables, ve en ella la expresión de un hecho ignoto aún, de un hecho místico o trascendente incomprensible, es decir: de un hecho psicológico por de pronto. (...) La expresión que se supone para algo conocido nunca pasar de ser un mero signo, pero no tendrá un símbolo nunca. (...) Todo producto psíquico, en cuanto de momento constituye la mejor expresión posible de un orden de cosas ignoto aún o conocido sólo relativamente, puede ser concebido como

¹⁸⁷ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 59.

¹⁸⁸ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 336.

símbolo en cuanto nos inclinamos a presumir que la expresión pretende designar lo que sólo se presiente o no se conoce aún de modo claro. (...) Puede ser también considerado como símbolo todo fenómeno psicológico en cuanto suponemos que dice o significa más o cosa distinta, algo, en fin, que escapa a los conocimientos del momento.¹⁸⁹

Lo que sintetizará aún mejor en su último escrito, '*Acercamiento al inconsciente*':

El hombre emplea la palabra hablada o escrita para expresar el significado de lo que desea transmitir. Su lenguaje está lleno de símbolos pero también emplea con frecuencia signos o imágenes que no son estrictamente descriptivos. Algunos son meras abreviaciones o hilera de iniciales como ONU, UNICEF, o UNESCO; otros son conocidas marcas de fábrica, nombres de medicamentos patentados, emblemas o insignias. Aunque estos carecen de significado en sí mismos, adquirieron un significado reconocible mediante el uso común o una intención deliberada. Tales cosas no son símbolos. Son signos y no hacen más que denotar los objetos a los que están vinculados. Lo que llamamos símbolo es un término, un nombre o aun una pintura que puede ser conocido en la vida diaria aunque posea connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio. Representa algo vago, desconocido u oculto para nosotros. (...) Así es que una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio. Tiene un aspecto "inconsciente" más amplio que nunca está definido con precisión o completamente explicado. Ni se puede esperar definirlo o explicarlo. Cuando la mente explora el símbolo, se ve llevada a ideas que yacen más allá del alcance de la razón. (...)

Cuando hay innumerables cosas más allá del alcance del entendimiento humano, usamos constantemente términos simbólicos para representar conceptos que no podemos definir o comprender del todo.¹⁹⁰

El símbolo, por tanto, va más allá de la denotación, de la definición y de la explicación. Tiene un aspecto que anteriormente asumimos como 'visible', y éste atañe propiamente a la representación como tal, mientras que su sentido es indefinible e inexplicable porque subyace en el inconsciente. Entretanto, la significación del *signo* sí es conocida, definible y explicable con claridad; en un *signo* uno sabe lo que 'significa' tal abreviatura esta palabra. Además, su sentido es unívoco y no tiene variantes, como sí el símbolo. En este aspecto añade nuestro autor:

El "signo" tiene un significado fijo porque es una abreviatura (convencional) para una cosa conocida o una alusión a ella de uso general. El símbolo, en cambio, tiene numerosas variantes análogas, y de cuantas más disponga tanto más completa y

¹⁸⁹JUNG, *Tipos psicológicos Tomo II*, Op.cit., p. 282-283.

¹⁹⁰JUNG, "Acercamiento al Inconsciente". En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 20-21.

exacta es la imagen que esboza de su objeto. La misma fuerza creadora simbolizada por el purgacillo, etc., puede representarse también por el falo u otros símbolos, que describen distintos aspectos del proceso que sirve de fundamento.¹⁹¹

Este *proceso*, que es base de la multitud de símbolos que giran a su alrededor, no es otro que lo inconsciente y sus contenidos. El sol, el girasol, la piedra ojo de tigre, el color amarillo, el oro, todos éstos pueden ser símbolos de un mismo contenido que debe ser desconocido. Son analogías simbólicas de un mismo arquetipo, por así decirlo. Pero si asumimos que el amarillo *significa* esto o lo otro, no hablamos de un símbolo sino de un signo.

Luego, la explicación *semiótica* es fija y, como lo enuncia Jung, atañe a los signos y su valoración atañe a los procesos elementales.¹⁹² Es decir, concierne a los procesos conscientes y conocidos. En tanto que cuando se valora una imagen o palabra, o mejor, se le *concibe* simbólicamente, quiere decir que está reproduciendo «una situación compleja y todavía no comprendida con claridad por la consciencia»¹⁹³. Es más, en cuanto la explicación semiótica corresponde a algo fijo pareciera no tener vitalidad, mientras que el símbolo tiene que ver con el dinamismo y, con ello, con lo vital; pues, como lo da a entender nuestro autor: el símbolo no es una «mera indicación semiótica o una alegoría de algo mucho ha conocido, sino una expresión de algo operativo, primordialmente viviente».¹⁹⁴

Por su parte, en la concepción de Jung, la *alegoría* continúa por la línea de lo conocido en tanto explica figuradamente una cosa sabiendo el significado de ésta. Dirá a propósito el psicólogo suizo: «*Alegoría es una paráfrasis de un contenido consciente. Símbolo, en cambio, es la mejor expresión posible para un contenido inconsciente, sólo presentido pero aún desconocido*».¹⁹⁵ El símbolo expresa, insistimos lo que no es aprehensible y no así la alegoría. La explicación *alegórica*

¹⁹¹ JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p. 137.

¹⁹² JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 78.

¹⁹³ *Ibíd.*, p.78.

¹⁹⁴ JUNG, *Formaciones de lo Inconsciente*, Op.cit., p.23.

¹⁹⁵ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 12. [El subrayado es nuestro]

se limita a figurar cosas conocidas valiéndose de comparaciones. En tanto, desde nuestro autor, la figuración *simbólica* es aquella no determina de modo directo la significación sino que la expresa «indirectamente por medio de una metáfora», al inicio incomprensible.¹⁹⁶ Lo cual, y esto es fundamental, no indica que el sentido está ‘disfrazado’ sino que nuestra consciencia no puede comprenderle por sus medios.

Si vamos al ejemplo citado por Jung sobre la Cruz, ésta puede tener una triple explicación. Como *Signo*, la cruz suele representar a la religión cristiana, a Jesús de Nazareth y al suplicio mismo de la crucifixión implantado por los romanos. Incluso el signo de la cruz hace parte de muchas banderas, uniformes, medallas, emblemas y premios, teniendo en cada uno de los casos una explicación conocida y fija. También *signarse* es hacer un gesto de la cruz con las manos de un hombro al otro, señalando las tres personas de la Trinidad cristiana y manifestando que se es cristiano.

Si la consideramos *alegóricamente*, la Cruz suele aducir el sacrificio, el amor de Dios e incluso el triunfo de Dios sobre el Maligno. También, en nuestra vida cotidiana solemos decir que *cargamos una cruz*, siendo ésta una alegoría de un sufrimiento y pesada carga que se asocia con las palabras de Jesús: «*Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día y sígame*» (Lucas 9, 23).¹⁹⁷

Y no obstante, si pensamos que esta imagen llevó a muchos al martirio, y a otros a una constante idea de sacrificio en sus vidas sufrido con paciencia, podemos ya entrever que hay un trasfondo más allá de las palabras del nazareno. Esa imagen de la cruz y de la ‘cruz diaria’ nos habla también de una suerte de «poder» que tiene dicha representación. Aquí la cruz no es la figura de un hábito de un monje,

¹⁹⁶JUNG, “Acercamiento al Inconsciente”. En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 43.

¹⁹⁷BIBLIA DE JERUSALÉN. Versión autorizada revisada. [El subrayado es nuestro]

ni el símil que hace éste por llevar la cruz, sino un *numen* capaz de moverle a actuar, y, por lo tanto, es una *vivencia*. Aquí hablamos pues de la cruz en un sentido simbólico. Cuando vemos a cientos de personas que buscan *cargar su cruz*, y de hecho lo hacen con alegría, podemos pensar que hay algo en esa *imagen* que va más allá de su símil con Cristo y la mera idea del sacrificio^(*). Luego, en la *Cruz* hay también un trasfondo inconsciente que nos exige buscar su significación allende las conocidas. De hecho su sentido es ignoto y lo que hallemos de él son meras alusiones que lo muestran y, a la vez, lo ocultan – porque nuestra consciencia no le puede aprehender, como hemos insistido. El camino será dirigirnos a las grandes referencias sobre los sentidos de la Cruz, en aquello que Jung llamará *amplificación*, y de lo cual no nos compete ahora profundizar pero sí ejemplificar. Así, la Cruz tiene significaciones múltiples en el estudio de los símbolos y *no se refiere exclusivamente a la cruz cristiana proveniente de un modo de tortura romano*. Por ejemplo, se asocia a la cruz con los cuatro símbolos fundamentales (el centro, el círculo, la cruz y el cuadrado) constituyendo el tercero de ellos. En éstos la cruz lleva a cabo una función de «relación» entre los otros tres: de la intersección de sus dos rectas aparece el centro; ella puede inscribirse en el círculo y «lo divide en cuatro segmentos»; puede engendrar el cuadrado y el triángulo «cuando sus extremidades se entrelazan con cuatro rectas».¹⁹⁸

Al mismo tiempo, la Cruz indica ascensión: ha sido pensada al modo de un árbol que se eleva hasta el trono de Dios englobando «el Mundo entre sus ramas», así como «el puente o la escala por donde las almas de los hombres suben a Dios».¹⁹⁹ Otra interpretación concibe que la cruz representa la «encrucijada»: el

(*) Decir que la experiencia de la cruz es un mero 'masoquismo' lo consideramos una clásica salida reduccionista de la psicología sin alma.

¹⁹⁸CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, Op.cit., p. 362.

¹⁹⁹Ibíd., p. 362-363.

lugar donde se encuentran los caminos, como el caso del lugar donde «se cruzan los caminos de los vivos y de los difuntos».²⁰⁰

Por su parte, el cristianismo le dio un matiz específico al simbolismo de la Cruz asociado a la «pasión» de Jesús en un madero en forma de Cruz.²⁰¹ Y no sólo ello: la Cruz figura a Jesucristo mismo y su misión salvífica en la tierra, e, igualmente, expresa su triunfo sobre la muerte, por lo que se le ha atribuido un sentido «triumfal» y de potestad frente a las fuerzas de las tinieblas. Por lo demás, diversos sellos y sigilos se elaboraron en forma circular con una cruz en el centro, pensando que tienen la virtud de proteger al devoto de los seres tenebrosos. Es el caso de la famosa *medalla benedictina*, o de *San Benito*, una medalla circular la cual contiene una gran cruz dentro de sí con un misterioso anagrama que le ordena alejarse a Satán. De hecho, esta medalla –junto a la cruz misma– hace parte del famoso ritual de los exorcistas y se considera un ‘arma’ infalible de defensa ante los ataques del Príncipe de las Tinieblas.

Pero este símbolo no es sólo cristiano –de lo contrario no sería arquetípico. Por ejemplo, en Egipto existe todo un simbolismo de la «Cruz ansada», la cual expresa los «millones de años de vida futura». Es un atributo de la diosa Isis y representaba también «el estado de muerte, la crucifixión del elegido», de aquel que se iniciaría en los misterios. Así, los iniciados solían ser acostados en una cama en forma de cruz por parte de los sacerdotes, y se les aplicaba tanto al faraón como a los iniciados una cruz «como para conferirles la visión de la eternidad más allá de los obstáculos que quedan por vencer».²⁰² Así mismo, esta Cruz «Ankh» o *ansata* solía simbolizar «la fecundación de la Tierra por el Sol», lo cual vuelve a señalar la unión de los contrarios.²⁰³

²⁰⁰ BECKER, Op.cit., p.121.

²⁰¹ CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, Op.cit., p. 363.

²⁰² *Ibid.*, p.369.

²⁰³ BECKER, Op.cit., p. 32.

De igual forma que en el cristianismo, los egipcios solían emplear la Cruz como un amuleto de protección. Incluso, en el arte africano aparece la Cruz con un sentido cósmico: señala los puntos cardinales, y si en cada extremidad de una Cruz se liga un círculo, este objeto simboliza «el sol y su carrera». En el pueblo africano *peúl* se tiene la costumbre de que si alguien riega leche, las personas mojan sus dedos en las gotas en la charca y dibujan una cruz sobre ellas.²⁰⁴

Conjuntamente, en Asia se hace patente el sentido de la Cruz como unión de los opuestos, en tanto el eje vertical de la Cruz suele entenderse como «símbolo de las fuerzas activas, asignadas al cielo, mientras que el eje horizontal representa los poderes pasivos del agua, es decir el principio femenino»²⁰⁵.

De todo lo anterior podemos notar como la *Cruz* no es sólo un signo, un gesto o una alegoría cristiana. Contiene todo un entramado de significación que se hace visible tanto en las tradiciones culturales, la mitología y en nuestros propios sueños. Aquí hablamos propiamente de un simbolismo en tanto se conecta con el arquetipo y su sentido no es fácilmente aprehensible, por lo cual es menester dirigirse a los paralelismos y referencias que sobre la Cruz se ha dado en las grandes tradiciones humanas. De todo ese entramado de atributos, podemos destacar que la Cruz resalta la conciliación, la unidad, la mediación la ascensión, la totalidad y la protección frente al caos. Al decir que la Cruz 'no es más que una señal', estamos decapitando todas esas analogías simbólicas de profunda significación que se la conferido, la cual, hablando en términos jungianos, consideramos como otorgada por el arquetipo. Ha sido el inconsciente el que ha elegido a estas 'dos líneas cruzadas' para expresar a través de ella todo un 'código' de significación esencialmente referida a la unión, la conciliación y la totalidad.

²⁰⁴CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, Op.cit., p.369.

²⁰⁵BECKER, Op.cit., p.121.

Ahora bien, cuando no se hace esta *mirada simbólica* de las cosas y son reducidas a meros signos, nos quedamos con un mero aspecto de la forma. Sería lo que Jung denomina «interpretación semiótica del símbolo» y lo ilustra en el citado ejemplo de los «watchandis». Según hemos visto ellos hacen un agujero en la tierra como rito primaveral, el cual, al ser interpretado semióticamente, indicaría el órgano genital femenino. Empero, la interpretación simbólica nos dice que el agujero «es un símbolo que representa la idea de la mujer-tierra que ha de ser fecundada». Entonces, identificar a ésta (la mujer-tierra) con la ‘mujer-humana’ constituye la interpretación semiótica y, según nuestro autor, ello perturbaría el valor de la ceremonia.²⁰⁶

Debe aclararse que el agujero sí es *análogo* al órgano genital femenino, pero su significación ha adquirido un valor simbólico dado que representa al arquetipo de lo femenino en su aspecto terrenal. Digamos que la *forma* es análoga entre uno y otro (agujero-genital) pero el sentido se ha *desplazado*, de lo puramente objetivo a lo simbólico. En cambio, en lo que Jung ha denominado «interpretación simbólica» el símbolo queda reducido al aspecto exterior, al ‘dato’ que aparece. Así, semióticamente el agujero de los watchandis es el genital femenino representado en la tierra, mientras, en la interpretación simbólica, se diría que el agujero es análogo –en su forma exterior– al genital femenino *pero* conlleva un sentido inconsciente de ser símbolo de lo femenino-terrenal. En últimas, queremos decir que, simbólicamente, la *forma* es el paso al sentido pero no el sentido como tal. La forma brinda una analogía que manifiesta un sentido, el cual es ‘velado’ porque es inconsciente. Por el contrario, en la otra interpretación no hay nada inconsciente porque en lo explícito se halla también lo implícito. De ahí que Jung vea de modo problemático una mera interpretación semiótica, como lo enuncia:

La concepción semiótica destruiría la máquina psíquica, tal como si se destruyera la tubería de presión de una turbina por la sola razón de que se trata de una caída de agua muy poco natural, establecida mediante la represión de las condiciones

²⁰⁶JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 56.

naturales. Lejos de nosotros, por supuesto, pretender que la interpretación semiótica es absurda: ella no sólo es posible, sino también muy cierta, y su eficacia es indiscutible en todos aquellos casos en que sólo se mutila la naturaleza, sin alcanzar al mismo tiempo un rendimiento efectivo de trabajo. Mas la interpretación semiótica se torna absurda cuando se la utiliza en forma exclusiva y esquemática, cuando tergiversa la verdadera naturaleza del símbolo y lo reduce a mero signo.²⁰⁷

El problema entonces está en el 'reduccionismo': en pretender afirmar que toda forma, palabra, imagen, tiene un sentido que es relativamente fácil de esclarecer bajo ciertos cánones analíticos, y, por lo tanto, es un sentido fijo. Como es patente en el reduccionismo que llevan a cabo ciertos seguidores de Freud, quienes interpretan fijamente toda forma alargada como un pene y toda forma cóncava como una vagina. En este caso, un símbolo de profunda significación como los *Lingam* hindúes –que se piensan una manifestación del dios Shiva–, quedan reducidos a penes. O también, el Cáliz y la Hostia del rito católico, devienen meros 'símbolos' de los genitales unidos, cuando el análisis de la significación es realmente muy profundo y conduce al arquetipo de la unión de los opuestos, que no a la unión de los genitales.^(*)

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 56.

^(*) Es importante destacar que Jung y Freud se distancian en este aspecto y no puede entenderse la concepción simbólica del discípulo igual a la del maestro. En el plano clínico, Jung deja claro que los síntomas en la escuela freudiana se interpretan de modo *semiótico* en tanto «se sabe o se cree saber qué es lo que indican o en qué se basan». No obstante, en dicha escuela, se conciben a los síntomas –así considerados– como “simbólicos” «sin tomar en cuenta el hecho de que siempre se expresa simbólicamente aquello que en realidad se ignora» (JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.120) Cuando uno se acerca a la casuística freudiana puede notar ello ya que las diversas patologías y sus síntomas tienen una génesis única, la cual es de naturaleza sexual. Del mismo modo, la significación de grandes representaciones que llamaríamos simbólicas, quedan reducidas a 'símbolos' sexuales cuyo sentido es unívoco y fijo. Volviendo al síntoma, Jung dirá que los contenidos sintomáticos son en buena parte simbólicos así como semióticos en tanto «también son representantes directos de estados o procesos inconscientes, cuya naturaleza puede inferirse y hacerse consciente, aunque sólo imperfectamente, a partir de los contenidos conscientes». (*Ibíd.*, p.120). En definitiva, nuestro autor quiere mostrar que el síntoma puede aunar lo fácilmente consciente y lo que es imposible de concienzializar y solo se expresa simbólicamente, pero él no reduce todo síntoma a significaciones fijas. En diversos casos, cuando los síntomas son exclusivamente de naturaleza personal adquieren un sentido semiótico. Por tanto, no todos los síntomas pueden ser equiparados a símbolos excepto aquellos que por su profundidad de significación transpersonal contienen un matiz simbólico. Por ello, y en relación a su maestro añadirá: «A los contenidos conscientes que permiten intuir un trasfondo inconsciente Freud los denomina incorrectamente *símbolos*, y en su teoría cumplen el papel de *signos* o *síntomas* de procesos soterrados y no el del símbolo genuino». (JUNG, *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Op.cit., p.62). Los contenidos puramente conscientes y los contenidos concienzializables (esto es: del inconsciente personal) no pueden ser simbólicos ya que su significación es posible de aprehender y conocer con relativa facilidad. Así por ejemplo, los contenidos que aparezcan en nuestros sueños son auténticamente *simbólicos* si tienen un fondo ignoto para nosotros, es decir, si en ellos hay un trasfondo arquetípico. De lo contrario serían imágenes oníricas alusivas al inconsciente personal, o bien, representaciones de los complejos.

Aparte del innegable fenómeno de proyección por el cual se equipara la sexualidad a todo lo simbólico, quizás la atribución sexual al sentido del símbolo tenga también que ver con una primera impresión que éste causa, la cual es numinosa. Como dijimos ya, la sexualidad es la manifestación más directa de la energía psíquica, y dado que el símbolo es numinoso se llega a equipar su 'poder atrayente' con la sexualidad. Pero lo que subyace a este poder fascinador es la energía psíquica como tal, que, de acuerdo a lo visto, es *cualitativamente neutra*.

2.1.1 Sobre la simbolización

Pero, ¿cómo surge el símbolo? ¿de qué modo se efectúa aquello que puede denominarse «*simbolización*»? Junto al contraste y al fenómeno energético, el presupuesto fundamental que debe tenerse claro es que la consciencia no produce símbolos por sí misma. Como lo dice Jung²⁰⁸, es *el inconsciente* el que continuamente forma los símbolos por medio de la «revelación o intuición», lo cual se hace de manera automática en cuanto lo inconsciente es autónomo frente a la consciencia. Siendo así, los símbolos se generan de modo espontáneo. Agrega nuestro autor:

Además, los símbolos son productos naturales y espontáneos. Ningún genio se sentó jamás con la pluma o el pincel en la mano, diciendo: "Ahora voy a inventar un símbolo". Nadie puede tomar un pensamiento más o menos racional, alcanzado como deducción lógica o con deliberada intención y luego darle forma "simbólica". Nada importan cuantos adornos fantásticos puedan ponerse a una idea de esa clase, pues continuará siendo un signo, ligado al pensamiento consciente que hay tras él, pero no un símbolo que insinúa algo no conocido aún.²⁰⁹

Entonces, los símbolos vienen a ser manifestaciones espontáneas y naturales de lo inconsciente frente al contraste, y, ante la oposición, el inconsciente emite su respuesta *simbólica*. De modo preciso nuestro autor puntualiza:

²⁰⁸JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 59-60.

²⁰⁹JUNG, "Acercamiento al Inconsciente". En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p.55.

Del choque de los opuestos la psique inconsciente siempre crea un tercero de naturaleza irracional, que la consciencia no espera ni comprende. Se presenta en una forma que no corresponde ni al sí ni al no, y que por eso es rechazada por ambos. La consciencia, en efecto, nunca sabe salir de los opuestos y por eso tampoco reconoce lo que une a éstos.²¹⁰

La polaridad extrema de la sombra en relación con la consciencia se ve mitigada por los procesos complementarios y compensatorios en lo inconsciente. De la colisión de éstos con la consciencia surgen finalmente los símbolos unificadores.²¹¹

La tensión entre los extremos llega hasta el límite de lo soportable cuando se la toma en serio o se es tomado en serio por ella. El "terrium non datur" de la lógica se conserva: no se puede ver solución alguna. Cuando todo va bien, surge espontáneamente de la naturaleza. Entonces, y sólo entonces, resulta convincente. Se experimenta como tal y se denomina «gracia». Puesto que la solución nace de la contraposición y lucha entre los contrarios, se manifiesta casi siempre como una mezcla indescifrable de circunstancias conscientes e inconscientes y por ello es un «símbolo» (una moneda partida cuyas mitades se adaptan exactamente). [Al pie: Uno de los significados de *symbolon* es la *tessera hospitalitatis*, la moneda rota, con cuyas mitades, según antiguas costumbres, se quedaban dos amigos al separarse.]²¹²

Es el choque extremo, la tensión entre los opuestos es lo que hace que el inconsciente mueva su actuar compensador. La polaridad y el conflicto entre las intenciones contrapuestas obliga a nuestra alma dar una respuesta, que, como estamos viendo, en el fondo es una búsqueda de conciliación. Luz y Sombra no pueden ser tan enemigas como para no haya una *tessera hospitalitatis* que las hermane. La solución, entonces, a este estado de lucha (entre lo interior y lo exterior; entre el amor y el odio; entre la sombra y la consciencia; entre la carne y el espíritu, entre tantos dúos), es esa *moneda partida* compuesta por dos mitades que se unifican y se hacen inseparables. En virtud de ella, devienen amigos que necesitan el uno del otro. Y esa 'moneda' (*symbolon*) es, justamente, el símbolo, cuyas mitades separadas encajan perfectamente la una con la otra^(*).

De lo anterior podemos decir también que no hay *gracia* ni solución al vaivén de los opuestos sin la lucha, la oposición y el estado de estancamiento que ella origina. Precisamente, y continuando las ideas precedentes, Jung incluye este

²¹⁰JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p.112-113

²¹¹JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 476-477.

²¹²JUNG, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Op.cit., p. 340.

(*) Aquí la milenaria filosofía taoísta revela el excepcional símbolo del *Taijitu*: la representación simbólica que muestra unidos e inseparables a los dos principios cósmicos *Yin- Yang*.

problema de la paralización de la vida dentro de la génesis del símbolo. Así, cuando un individuo vivencia la tensión de los opuestos, entre lo superior e inferior, entre la actitud consciente y lo rechazado, la energía vital se estanca o petrifica. El Yo se estanca debido a su división entre «tesis» y «antítesis». Dicho «estancamiento» genera un refluir de la libido hacia su fuente (el inconsciente), y, debido a ello, ésta es activada. Este constelizarse de lo inconsciente permite que surja un «contenido compensador» en el cual los contrastes se expresan de manera *unificada*, que se constituye una suerte de «base intermedia» en la que se reúnen los contrarios (como también las funciones separadas) –tesis y antítesis–, y, en virtud del mismo, el Yo escindido entre los opuestos puede encontrar solución a la tensión generada por éstos.

En tal «expresión intermedia» la tensión de los contrarios confluye y, en consecuencia, cesa la lucha entre los mismos. En ella, en la expresión intermedia, hay una superioridad que trasciende el conflicto: sobrepasa la tesis y la antítesis y va más allá de la pugna. Por así decirlo, compensa la contienda entre los contrarios. Dicho contenido compensador si se asimila a la consciencia o si se acepta plenamente (sin restricción alguna), deviene un «contenido nuevo» que tiene la gran propiedad de anular la tensión y canalizar o reconducir la libido que había sido paralizada por la tensión. En consecuencia, el estancamiento cesa y la vida refluye. Tal contenido compensador es un *símbolo* y la función de la psique que permite su surgimiento es la *función trascendente*.²¹³ No viene al caso ahora profundizar en ella, pero se requiere dejar claro por ahora que dicha función evidencia la tendencia del alma a la integración.

Además, es fundamental comprender que este proceso aún cuando se puede vivenciar de modo individual, conduce a lo inconsciente colectivo. Porque el símbolo, tal como lo insiste Jung, procede «siempre de residuos arcaicos, de históricos “engrammes”» y nunca de causas personales, como es el caso de la

²¹³JUNG, *Tipos psicológicos Tomo II*, Op.cit., p. 288-290.

sexualidad reprimida. Por su parte, la represión solo podría «suministrar la dosis de libido necesaria para activar el “engramme” arcaico».²¹⁴ El ‘engramme’, como es claro, es el arquetipo que se consteliza al activarse el inconsciente; lo cual, a su vez, es posible en virtud de la regresión. Entonces, la simbolización tiene un trasfondo totalmente arquetípico. La vida individual la facilita pero es el inconsciente el que permite el proceso. Lo cual también permite comprender que el contenido emergente no está referido a cosas puramente externas sino que es primordialmente analógico.

De modo que en dicha simbolización cobra también juego una suerte de ‘desvaloración’ de los objetos que, esencialmente, parte del proceso regresivo el cual se inicia con una introversión en la que la atención –y, por lo mismo, la libido– se dirige hacia sí mismo independientemente de los objetos externos. A su vez, esta introversión está obligada por el estado de estancamiento. En *Símbolos de Transformación*, Jung explica que el individuo se retira del objeto exterior por resolución propia, o por disminución de la energía vital; con lo cual la libido refluye a su fuente, el inconsciente, generando la regresión. Subsecuente a ella, en primera instancia, hay un retrotraerse de la libido al pasado individual y con ello la reanimación de imágenes que a éste le son propias, como las de la infancia. «Si la regresión va más allá de la infancia (...) surgen imágenes arquetípicas. (...) La manera como se manifiestan estas figuras depende de la postura de la conciencia». La manifestación y por ende emergencia, de las distintas formaciones del inconsciente se debe a que la libido introvertida consteliza «contenidos antes latentes (...) que (...) se enriquecen con el material mnémico individual, en forma que la conciencia puede percibirlos». La introversión y regresión, que podemos llamar ‘arquetípicas’, «solo ocurren en aquellos momentos en que surge la necesidad de una nueva orientación y adaptación», de manera que el arquetipo constelizado corresponda a la imagen primordial de este período crítico de la vida. De este modo, según Jung, al darse tales situaciones críticas, el arquetipo

²¹⁴JUNG, *Tipos psicológicos Tomo I*, Op.cit., p. 317-318.

constelizado en tanto numinoso atrae los contenidos de la conciencia y se puede manifestar perceptible a la psique vigilante ya sea «como iluminación y revelación, o bien como ocurrencia salvadora»²¹⁵.

En este proceso de simbolización se opera lo nuestro autor denomina «*sustitución simbólica*», en virtud de la cual la «regresión se transforma en progresión».²¹⁶ Porque, cuando la libido regresa a sus fuentes y activa sus contenidos arcaicos, se expresa luego de modo progresivo mediante *revelaciones*, es decir, símbolos. Estos, como lo sabemos, se fundan en los contenidos arcaicos del inconsciente colectivo y transforman la energía expresándola en formas capaces de ser articuladas con la conciencia. Además, en la referida sustitución simbólica los objetos a los cuales el símbolo está referido han experimentado un *trasmudación*: no son ellos, los objetos como tales, los que tienen sentido, sino que éste ha sido brindado por el arquetipo. Ellos juegan el papel de símiles que posibilitan la expresión del arquetipo. A propósito, Jung denomina «desfiguración fantástica» al proceso a través del cual nuestra alma lleva a cabo analogías «más o menos fantásticas del proceso físico»²¹⁷, lo que podemos encontrar como parte fundamental de la simbolización (una vez dada la tensión de los opuestos, el estancamiento, la introversión, la regresión y la constelación de lo inconsciente y sus contenidos).

Nuestro autor asume que así como el cuerpo constituye «un sistema de funciones de adaptación a las condiciones del entorno, así también el alma ha de presentar unos órganos o sistemas de funcionamiento que se correspondan con sucesos físicos regulares». Jung concibe estos ‘órganos psíquicos’ como una «especie de fenómenos psíquicos paralelos a las regularidades físicas»²¹⁸. Es evidente que se trata de los arquetipos que están en relación íntima con el instinto y cuya

²¹⁵ JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p. 112,194, 302, 303,304.

²¹⁶ JUNG, *Tipos psicológicos Tomo I*, Op.cit., p. 169.

²¹⁷ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 155.

²¹⁸ *Ibíd.*, p.155.

peculiaridad «orgánica» hemos ya considerado. Ellos ofrecen un paralelismo en forma de imágenes (simbólicas) a los eventos externos, a las cosas.

Para mostrar un ejemplo concreto de simbolización desde nuestro autor, vale la pena retomar sus consideraciones sobre un símbolo típico y recurrente del arquetipo materno: el vaso.

En *Símbolos de Transformación*, Jung explica que lo materno tiene la propiedad de simbolizarse mediante símbolos como los de la cueva y la fuente. En este caso, se trata de una sustitución simbólica proveniente de la regresión de la libido, la cual «reanima caminos y procederes infantiles vinculados sobre todo a la madre». En la situación de un adulto, este camino de *volver a la madre* no es evolutivo y por ello la libido se dirige a «los símbolos maternos producidos por lo inconsciente»; así, su camino vuelve a hacerse progresivo en una «fase de conciencia algo superior con respecto a la anterior».²¹⁹ Luego, el individuo *regresa* a lo inconsciente y activa el arquetipo materno que a su vez reanima la experiencia infantil (de este individuo como hombre particular y miembro de la especie humana, es decir, *regresa* a la infancia personal y de la humanidad), lo que le conduciría a un grave infantilismo e incluso la aniquilación misma de su Yo. Empero, para poder restablecer la consciencia, lo inconsciente simboliza el arquetipo a través de símbolos como el vaso, el cual posibilita tanto la expresión de lo materno ancestral como la aceptación de éste símbolo por parte de la consciencia sin causar perturbación. De esta manera, el descenso regresivo de la libido puede superarse gracias a la simbólica del alma, y mediante ello la consciencia misma gana amplitud. En cuanto la ‘madre natural’ y su relación con ella es también una expresión del vínculo del individuo con el inconsciente matricial, la simbolización de la fuente o vaso, manifiesta la intrínseca e “incestuosa” relación entre la consciencia y el inconsciente. Una relación que es activada mediante la regresión y que busca hacerse «aceptable» mediante el

²¹⁹JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p. 226.

símbolo de la fuente para expresar lo maternal, con lo que también la libido puede progresar en su camino hacia la consciencia.

Y es que el símbolo del vaso, según nuestro autor, procede de «representaciones arcaicas», cuyo basamento es la «representación primaria del útero». ²²⁰ Entonces, el vaso deviene un sustituto simbólico de lo matricial, una manifestación arquetípico-simbólica de lo materno: se funda en el útero y en su forma cóncava para expresar el sitio de gestación. Y así, en el plano simbólico, la «matriz» se relaciona con lo que Jung llama –siguiendo a Goethe– “El Reino de las Madres”. De esta manera, el vaso en cuanto *matriz*, simboliza con frecuencia «lo inconsciente en su aspecto plástico-creador»²²¹.

Si hablamos de casos concretos entre esta relación vaso–madre contamos con nuestra tradición espiritual, Así, en el cristianismo hallamos el vaso asociado a dos representaciones fundamentales: la *Virgen María* y la *Pila Bautismal*.

En el primer caso, la Iglesia concibe a María como el vaso llamándola «*Vas sprituale*», «*Vas honorabile*», «*Vas insigne devotionis*»: «Vaso espiritual», «Vaso honorable», «Vaso insigne de devoción».²²² Jung propone que este símbolo es muy antiguo y profano para el cristianismo; empero, fue empleado por los Padres de la Iglesia quienes solían usar «símiles extrabíblicos “paganos”». Igualmente, ellos realmente estaban muy influenciados por las contemporáneas ideas gnósticas y: «no es imposible que precisamente en el simbolismo del vaso se infiltrara una corriente pagana cristianamente encauzable y ello tanto más fácilmente cuanto que el culto mariano ya en sí mismo es un resto gentil que aseguró a la Iglesia cristiana el legado de la Magna Mater (de Isis, entre otras deidades)».²²³ Luego, en el símbolo del vaso se reveló también el principio femenino otrora proyectado en la Virgen-Madre. Lo que nos lleva a pensar que lo

²²⁰JUNG, *Tipos psicológicos Tomo I*, Op.cit., p. 318.

²²¹JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p. 138.

²²²LEFEBVRE, Op.cit., p. 2098. [Las referencias a María como Vaso hacen parte de las famosas «Letanías Lauretanas» que suelen decirse al finalizar la popular oración del Rosario].

²²³JUNG, *Tipos psicológicos Tomo I*, Op.cit., p. 310, 312.

inconsciente colectivo llevó a cabo esta simbolización en la psique cristiana antigua para poder expresar el principio femenino. Mediante el *Vas-Maria* se permite manifestar tanto a lo inconsciente en su aspecto matricial como al arquetipo materno.

Si reconducimos al alma estos símbolos vemos que nos hablan del sitio de renacimiento, el cual, visto psíquicamente, no es sólo el útero sino también lo inconsciente: la madre de donde surge la vida consciente. Por ello en la fuente, en el baptisterio, en el *vas* y en la vasija hermética hay agua: contiene el líquido que posibilita la vida, el cual, como sabemos, es una representación privilegiada de lo inconsciente. Porque esa crátera, vaso y caverna nos hablan fundamentalmente de contenidos del alma: de ese espacio interior de donde uno puede renacer.

La *caverna* es el lugar del renacimiento, ese secreto espacio hueco en que uno es encerrado para ser incubado y renovado. (...) A quien le acontezca caer en aquella caverna, es decir en la caverna que cada uno lleva en sí, o en aquella oscuridad que yace tras su conciencia, es involucrado en un proceso de transformación al principio inconsciente. Mediante su entrar en lo inconsciente causa él una combinación de su conciencia con los contenidos inconscientes. De ello puede seguirse una modificación, cargada de consecuencias, de su personalidad, en sentido positivo o negativo.²²⁴

Vamos encontrando así, el vínculo entre el vaso, la cueva y la interioridad. Vistos simbólicamente el vaso y la cueva dejaron de ser tales para convertirse en expresiones cuyo sentido es anímico: devienen manifestaciones de lo inconsciente en su aspecto matricial, la caverna que todos llevamos.

Igualmente, la vasija expresa la necesidad de retirar las proyecciones en las cosas y personas para reconocer la propia responsabilidad y, con ello, al alma misma, como lo interpreta la discípula de Jung: «*La vasija es un símbolo de la actitud que impide que nada escape hacia afuera, es una actitud básica de introversión, que en principio no deja escapar nada hacia el mundo exterior*».²²⁵

²²⁴JUNG, *Formaciones de lo Inconsciente*, Op.cit., p.43.

²²⁵VON FRANZ, *Alquimia*, Op.cit., p.127. [El subrayado es nuestro]

Todo lo anterior nos permite llevar al plano del alma un tema como el de la *vasija*. Ella simboliza el inconsciente generador de la experiencia psíquica y la introversión en él. Se aúna a los símbolos de la cueva y de la tumba que, como hemos visto con Jung, aducen también al arquetipo materno. Por eso entrar en la cueva es también sumergirse en la vasija y sepultarse en la tumba, como los baptisterios que constituían la misteriosa vasija del renacimiento, las cavernas del renacer, y solían ubicarse cerca a las sepulturas. De modo simbólico todo lo anterior nos remite en esencia de la madre inconsciente y el sumergirse en ella para renacer. Una inmersión de por sí peligrosa y que nos habla de la muerte de la consciencia, pero la cual es imprescindible para la renovación.

Y así, en definitiva, un simple vaso deja de ser vaso para convertirse en una representación simbólica plena de sentido arquetípico. El objeto como tal es un mero símil del cual se basa el arquetipo materno y el inconsciente para manifestarse. De manera que cuando surge un vaso en los sueños y lo vemos en las representaciones mitológicas y religiosas podemos retrotraernos al alma y darnos cuenta que hay un llamado al renacimiento. Los vasos manifiestan un proceso de simbolización en la cual se ha regresado a lo inconsciente colectivo y se han animado imágenes ancestrales que nos hablan del incesto y la renovación por el agua.

De lo que se trata entonces, es de darnos cuenta que a través de la simbolización la psique brinda significación. En virtud de este proceso podemos ahora entender lo que previamente comentamos: el alma puede transformar una roca en ser divino, convertir una planta en dios y mostrar sus profundidades a través de símbolos como los de la Virgen, la diosa del mar, las rocas, los planetas y los colores. Si no hubiese alma que simbolizase las cosas, éstas serían solamente eso y carecerían de ese *fascinosum* que la psique les otorga para devenir símbolos.

Ahora bien, podemos preguntarnos el por qué de la simbolización, o siendo más acordes con el pensamiento de Jung, *para qué* la simbolización. Ella tiene un fin que responde a la primera función de lo inconsciente: la función compensatoria en cuanto a ser la mejor expresión de lo inconsciente. Luego, en primera medida se simboliza para compensar y el símbolo mismo lo hemos visto como un «contenido compensador» al conflicto.

Pero, más importante aún: la función fundamental de los símbolos atañe a lo que ellos significan en sentido primero: alianza, unión, mezcla, pacto, reunión, encuentro. Ellos no separan sino que vinculan. El símbolo debe considerarse entonces, como el modo de *unir* en nuestra alma, porque, como lo explicita Jung: «*lo inconsciente colectivo reproduce imágenes que hacen posible la unificación irracional de los contrarios, por medio de símbolos*».²²⁶

El símbolo es una absoluta paradoja donde los contrarios son trascendidos; no hay disyunción porque los dos se expresan simultáneamente:

El símbolo no es ni abstracto ni concreto, ni racional, ni irracional, ni real ni irreal; es siempre ambas cosas: es un *non vulgi*, es el privilegio aristocrático *cuius libet sequestrati* de alguien separado, apartado, predestinado y elegido por Dios desde el principio del tiempo.²²⁷

Aquí podemos comprender lo que entrevimos al inicio de esta sección: el símbolo exige la co-presencia de los dos polos en la que la una no prime sobre la otra. Si bien la simbolización es un proceso inconsciente, el símbolo proviene de la totalidad del alma. Es la síntesis que unifica la tesis y la antítesis. Por tanto, la primordial función de los símbolos es la conciliación de los opuestos y, en consecuencia, ellos son re-significados como «*intentos naturales para reconciliar y*

²²⁶ JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p.135. [El subrayado es nuestro]

²²⁷ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p. 304-305

unir los opuestos dentro de la psique».²²⁸ Ellos son los agentes capaces de trascender el conflicto y los ‘sanadores’ de la escisión del *alma*, de ese germen de los males psíquicos:

Los opuestos no tienen otra solución que re-integrarse. Su procedencia es el alma y ella tiene la virtud de sanar su oposición gracias a los símbolos. Éstos devienen el *agua salutaria* capaz de sanar el conflicto ya que en sí misma contiene los elementos otrora enemigos y ahora unidos armónicamente. La mediación, dirá también el psicólogo suizo, «se produce a través de los símbolos»²²⁹, y es una asociación o alianza que permite la curación de la disociación. Si llevamos los extremos a un límite caeremos en la disociación y, frente a ella, lo inconsciente nos ofrece una alternativa sanadora a través de los símbolos.

Como consecuencia de todo lo anterior, nuestro autor les brinda a los símbolos un carácter soteriológico. Nos dirá que: «La salvación está en el símbolo capaz de abarcar consciente e inconsciente y lograr su conjunción»²³⁰. Y también añade que el símbolo es un «principio redentor» que se desarrolla «partiendo de los dobles contrapuestos».²³¹ Mediación, salvación, redención y unificación: acciones que nos hablan de la posibilidad de la conjunción de los contrarios, la cual es soteriológica en la medida en que nos *salva* de la escisión

2.1.2 Símbolos naturales y culturales

El hecho de que hayamos afirmado que las personas pueden ser símbolos nos introduce a una primera clasificación de éstos: los símbolos naturales y los símbolos culturales. Dice al respecto Jung:

²²⁸ JUNG, “Acercamiento al Inconsciente”. En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 99. [El subrayado es nuestro].

²²⁹ JUNG, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Op.cit., p. 340.

²³⁰ JUNG, *Tipos psicológicos Tomo I*, Op.cit., p. 351.

²³¹ *Ibid.*, p. 279.

Cuando el médico psicólogo se interesa por los símbolos, primeramente se ocupa de los símbolos “naturales”, distinguiéndolos de los símbolos “culturales”. Los primeros se derivan de los contenidos inconscientes de la psique, y, por tanto, representan un número enorme de variaciones en las imágenes arquetípicas esenciales. En muchos casos, aún seguirse su rastro hasta sus raíces arcaicas, es decir, hasta ideas e imágenes que nos encontramos en los relatos más antiguos y en las sociedades primitivas. Por otra parte, los símbolos culturales son los que se han empleado para expresar “verdades eternas” y aún se emplean en muchas religiones. Pasaron por muchas transformaciones e, incluso, por un proceso de mayor o menor desarrollo consciente y de ese modo se convirtieron en imágenes colectivas aceptadas por las sociedades civilizadas.

Tales símbolos culturales mantienen, no obstante, mucho de su original numinosidad o “hechizo”. Nos damos cuenta de que pueden provocar una profunda emoción en ciertos individuos y, esa condición psíquica hace que actúen en forma muy parecida a los prejuicios. Son un factor con el cual tiene que contar el psicólogo; es tontería desdeñarlos, porque, en términos racionales, parezcan absurdos o sin importancia. Son integrantes de importancia en nuestra constitución mental y fuerzas vitales en formación de la sociedad humana, y no pueden desarraigarse sin grave pérdida. Allí donde son reprimidos o desdeñados, su específica energía se sumerge en el inconsciente con consecuencias inexplicables.

La energía psíquica que parece haberse perdido de ese modo sirve, de hecho, para revivir e intensificar todo lo que sea culminante en el inconsciente; tendencias que, quizá, no tuvieron hasta entonces ocasión de expresarse o, al menos, no se les permitió una existencia no inhibida en nuestra consciencia. Tales tendencias forman una “sombra” permanente y destructiva en potencia en nuestra mente consciente. Incluso las tendencias que, en ciertas circunstancias, serían capaces de ejercer una influencia beneficiosa, se transforman en demonios cuando se las reprime.²³²

Si bien los símbolos se cimientan en los arquetipos, unos se vivencian más en la individualidad que otros. En el primer caso, Jung nos habla de *Símbolos naturales* que constituyen ‘variaciones’ de los arquetipos, es decir, representaciones arquetípicas, las cuales se encuentran en un estado más natural, esto es, sin transformaciones otorgadas por la consciencia. Se experimentan en el plano personal aunque el contenido de ellos es arquetípico. La manifestación más visible y directa de estos símbolos individuales se opera en los sueños los cuales son re-significados ahora como una verdadera expresión simbólica del alma. Dice Jung:

El sueño nos comunica, por lo tanto, en un lenguaje simbólico (vale decir con representaciones sensoriales e intuitivas), ideas, juicios, concepciones directivas, tendencias, que a causa de la represión o por pura ignorancia eran inconscientes. Dado que esos son contenidos inconscientes, el sueño, derivado de la actividad de lo

²³²JUNG, “Acercamiento al Inconsciente”. En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 93.

inconsciente, contiene una representación de los contenidos inconscientes. No constituye una representación de los contenidos inconscientes en general, sino sólo de ciertos contenidos que, por vía asociativa, se actualizan y seleccionan en correlación con el estado momentáneo de la conciencia. (...)

En oposición a la conocida concepción freudiana, según la cual el sueño, en su esencia, es la «realización de un deseo», con mi amigo y colaborador A.Maeder sostengo que el sueño es una *autorrepresentación espontánea de la situación actual de lo inconsciente expresada en forma simbólica*.²³³

El símbolo es esencialmente el lenguaje del sueño. En sentido estricto, los sueños más simbólicos son los grandes sueños o arquetípicos dado que las imágenes emergentes allí son manifestaciones arquetípicas natas. No obstante, debemos considerar al sueño en un *amplio* sentido que incluya lo individual y lo colectivo, para lo cual nos corresponde ir al significado último de sueño que nos acaba de exponer Jung: el sueño es la expresión de lo inconsciente e forma simbólica. Si proviene de lo inconsciente—, el sueño en tanto manifestación primera de eso desconocido es por sí mismo simbólico, independientemente de si es un sueño personal o transpersonal. Todo sueño aúna la vivencia consciente más el sentido inconsciente de la misma, y por lo mismo, es simbólico. Todo sueño nos aporta el modo como apercibe nuestro inconsciente la experiencia por la cual atravesamos.

En consecuencia, las imágenes oníricas son simbólicas y los símbolos del sueño provienen de lo inconsciente, ya sea de uno de sus estratos o del otro. En cualquiera de los dos tipos de sueño (personal y colectivo), es el inconsciente el que se manifiesta a la conciencia y lo hace de un modo determinado, pues como lo indicó nuestro autor, los sueños representan específicos contenidos de lo inconsciente y no así a todo lo inconsciente como tal. Así mismo, los sueños aparecen siguiendo la ley fundamental de la compensación buscando llenar las 'lagunas' que la conciencia no comprende de las situaciones vividas en la vigilia. Aquí se incluyen los sueños 'freudianos' ya que si uno experimenta ese tipo de sueños, quizás lo inconsciente quiera decirle que los deseos sexuales o agresivos no han sido satisfechos y que el instinto reclama su parte. Pero, por sobre todo, el

²³³JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 103, 117.

sueño nos quiere mostrar la posición de lo inconsciente frente a la vida consciente de modo simbólico. Por eso es común que uno no comprenda su sentido sin hacer un viraje, dado que lo simbólico implica sentido ignoto –que no *disfrazado*, insistimos. En el caso del sueño arquetípico, la situación consciente alcanza tal importancia para el individuo y su alma, que ha obligado a una constelación de lo inconsciente colectivo. Luego, acaece todo un proceso de simbolización tal y como fue descrito previamente donde el proceso onírico obliga a una regresión profunda de la libido para animar los arquetipos, los cuales, ordenarán las representaciones y se expresarán a través de ellas.

Así, si en la vida consciente uno experimenta un fuerte contraste que lo lleva a sentirse sin vida y paralizado, con el cuerpo pesado y enjuto, al modo de algo sin alma, es posible que el sueño nos muestre las ancestrales imágenes de la fuente de la vida y la caverna iniciática. En este caso, el alma colectiva le demanda a uno el camino del renacer de la fuente matricial de la experiencia interior frente todo el ajetreo de la vida diaria con sus subidas y bajadas. Es como si el inconsciente le dijese a uno: “debes volver a tu madre interior y beber de la fuente que ella emana para que tu cuerpo y vida renazcan”. Aquí, un vaso, agua, fuente y cueva nos hablan estrictamente de lo mismo: de la demanda por el renacimiento.

Ahora bien, no sólo los sueños constituyen la simbólica individual. La simbolización es proceso autónomo y el inconsciente decide en qué medida algo puede devenir símbolo. Anota Jung:

Pero debo señalar que los símbolos no solo se producen en los sueños. Aparecen en toda clase de manifestación psíquica. Hay pensamientos y sentimientos simbólicos, situaciones y actos simbólicos. Frecuentemente parece que hasta los objetos inanimados cooperan con el inconsciente en la aportación de simbolismos.²³⁴

Está el caso concreto ya referido: la transformación de ciertas personas significativas en verdaderos símbolos; metamorfosis en la cual se opera una

²³⁴JUNG, “Acercamiento al Inconsciente”. En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 55.

proyección y/o manifestación de los arquetipos. Las personas no pierden su sentido individual ni su corporalidad (éste es el aspecto *personal*), pero, a su vez, parte de cómo las constituimos en nuestra alma está cimentado en las imágenes arquetípicas. Conjugan así un *doble* significado: seres individuales concretos y seres que ‘encarnan’ un arquetipo. Por lo mismo, son verdaderos ‘símbolos vivientes’ en tanto expresan lo individual y lo colectivo fusionado en un mismo ser. Obviamente, el más profundo significado que ‘hacemos’ de estas personas no es nuestro sino del arquetipo. Así, uno siente que el alma les otorga ese sentido particular y fascinante del que ya hemos tenido ocasión de hablar, y cuyo cimiento es el inconsciente colectivo.

Además de las personas, las situaciones vitales, determinadas vivencias e incluso, espacios físicos, pueden devenir símbolos. En este caso, se transforman en experiencias simbólicas que son fruto de la constelación de un contenido inconsciente. Pareciera que éste las generase o lo guiase a uno hacia ellas para que pudiéramos cuenta de su existencia. Al igual que en el caso anterior estas vivencias unifican lo individual –la experiencia concreta– y al arquetipo que se revela en ella. El sentido de esta experiencia no es sólo personal sino que es un símil de un proceso interior. No resta decir que las distintas experiencias significativas de las que ya hemos mencionado al hablar de los arquetipos pueden constituir vivencias simbólicas, como en el caso de la maternidad, la paternidad, el amor y la amistad. Quizás, y es temerario decirlo, uno no elige a quien quiere, sino que es el arquetipo el que juega sus tretas y lleva a cabo sus extrañas conexiones^(*).

^(*) Aquí juega un papel primordial la capacidad del arquetipo para conectar el espíritu y la materia, lo cual es viable por la unificación que él hace de lo psíquico y lo físico junto al papel del *sentido* en esta unificación. Este tema excede nuestros análisis y hace parte de la concepción jungiana de la *Sincronicidad*. Cuenta agregar que Jung demostró en sus últimos años la indudable capacidad del arquetipo de ‘conectar’ experiencias vivientes con lo psíquico, esto es, el arquetipo puede conducirlo a una a vivencias de conexión en las cuales un pensamiento, un sentimiento, una imagen, etc., se experimentan simultáneamente junto a hechos y personas concretas asociadas con dichos fenómenos psíquicos. Y así, uno piensa (o sueña) en alguien con quien tiene profunda conexión y ‘casualmente’ ese mismo día alguien le nombra a dicha persona, o, más dramáticamente, se topa con ella sin querer o le recibe una llamada. Como tal persona tiene un sentido simbólico, hay un arquetipo tras ella, y tal arquetipo, tiene la virtud de conectar la experiencia psíquica

Por su parte, los símbolos culturales son aquellos que partiendo de determinadas experiencias individuales son asumidos a la manera de patrones o modelos colectivos. Como es obvio son símbolos de lo inconsciente colectivo y su sentido es arquetípico. Pese a ello, y según lo indicó Jung, estos símbolos experimentan transformaciones llevadas a cabo por la consciencia. Aquí lo inconsciente colectivo no le habla tanto al individuo concreto como sí a un grupo cultural mostrando su *alma inconsciente*. Dada su íntima vinculación con los arquetipos, los símbolos culturales son numinosos, tienen toda la virtud de afectar las consciencias individuales y generar esa suerte de prejuicios arquetípicos de los que ya hemos mencionado anteriormente.

Para clarificar acerca del curso entre las manifestaciones individuales y culturales de lo inconsciente –que fundan los símbolos naturales y culturales– vale retomar las ilustrativas ideas de Marie-Louise Von Franz:

Si estudiamos el simbolismo en la historia comparada de la religión, o en el cristianismo —todas las alegorías de la Virgen María, por ejemplo, o el árbol de la vida, o la cruz, o el simbolismo del dragón en el material cristiano medieval, etcétera—, o si estudiamos mitología, como por ejemplo la de los indios norteamericanos (las creencias de los hopis, las canciones de los navajos, etc.), en cada caso estamos enfrentándonos con material producido por una colectividad y comunicado por una tradición más o menos organizada. Entre los indios norteamericanos hay tradiciones de los médicos brujos que comunicaban a sus discípulos sus canciones y rituales, en tanto que ciertas cosas eran conocidas por la totalidad de la tribu, que participaba en los rituales. Lo mismo es válido para el simbolismo cristiano, que se comunica en las tradiciones de la Iglesia, y el simbolismo total de la liturgia y de la misa, con todo su significado, se transmite por mediación de la doctrina, la tradición y las organizaciones humanas. Están también las diferentes formas orientales del yoga y otras formas de meditación. Son símbolos que ciertamente se formaron en el inconsciente, pero que desde entonces han sido trabajados por la tradición. Uno ve repetidas veces cómo cualquiera que haya tenido una vivencia original e inmediata de símbolos inconscientes comienza enseguida a trabajar sobre ellos. (...) Parece, por ende, que el simbolismo que se comunica mediante la tradición está en cierta medida racionalizado y depurado de las vulgaridades del inconsciente, de los menudos detalles extraños que éste va agregando, en ocasiones contradictorios y sucios. Esto también sucede, en pequeña escala, dentro de nosotros mismos. (...) *Cum grano salis*, se podría comparar lo antedicho con la forma en que se comunican las experiencias religiosas en un sistema

con la física. Insistimos en decir que sólo nombramos este fenómeno porque no nos es dable profundizar en él.

religioso viviente, en el que generalmente la experiencia personal inmediata se revisa, se purifica y se aclara. Por ejemplo, en la historia de la vida íntima personal de los santos católicos, la mayoría de ellos tuvieron vivencias inmediatas de la Divinidad —como corresponde a la definición de un santo— o visiones de la Virgen María, de Cristo o de otras figuras. Sin embargo, la Iglesia raras veces ha publicado nada sin expurgar primero todo lo que se consideraba material personal. Sólo se dejaba pasar lo que coincidía con la tradición. Lo mismo sucede incluso en las comunidades primitivas libres. También los indios norteamericanos omiten ciertos detalles que no consideran importantes para las ideas conscientes de la colectividad. (...) Las experiencias inmediatas del inconsciente que tienen ciertos individuos pueden ser luego codificadas o interpretadas, o incorporadas a un sistema religioso.²³⁵

De modo que los símbolos culturales son producto de la codificación de experiencias individuales de lo inconsciente, es decir, de experiencias simbólicas individuales. Lo que queda en ello es un simbolismo puramente depurado de la vivencia personal. No por ello pierden su efectividad ya que tienen la virtud de *afectar* a los adeptos a determinado grupo cultural. Por más que los miembros ‘conozcan’ la tradición y sus rituales, el espíritu viviente del símbolo se mantiene en pie ya que aún permanece en lo inconsciente, o, en otros términos, el símbolo cultural auténtico es un símbolo vivo.

Por eso mismo no pueden ser reprimidos, porque al ser olvidados por la consciencia devienen sombra en oposición a la consciencia. Un caso claro es lo acaecido en el cristianismo. Los diversos análisis de Jung mostraron que el cristianismo reprimió una parte del símbolo divino y olvidó su contraparte: lo ctónico. Se operó así una suerte de escisión simbólica, y la consciencia solo pudo participar del misterio de la Luz.

Esto afectó primeramente el simbolismo trinitario. Atendiendo al símbolo —que **no** al misterio como tal— de la trinidad, Jung concibe a éste como un arquetipo incompleto^(*). En primer lugar, el símbolo del Dios Trino tiene un marcado carácter

²³⁵VON FRANZ, *Alquimia*, Op.cit., p. 16-19, 23.

(*) En su estudio sobre el Dogma Trinitario, Jung declara que la Trinidad (en cuanto *símbolo* y *representación*) es un *arquetipo*, y la misma idea trinitaria es precristiana —como es el caso de Egipto. Las tres personas divinas manifiestan un «arquetipo activo» que «opea debajo de la superficie», es decir yace en el inconsciente y actúa desde él, dando origen a la formación en tríadas. Por lo tanto, una concepción trinitaria de lo divino está indicando la acción del arquetipo. Para Jung, el *arquetipo encubierto de la trinidad* como contenido precristiano se amplificó, se adaptó a la ‘forma’ del cristianismo, y, se fue desarrollando en la

masculino. Es claro ya que el tres como número sugiere masculinidad. Recordemos que el impar como tal es una cifra masculina, y junto a dicho sentido masculino, el tres aduce al padre y al espíritu. Además, vista desde el plano psicológico, la Trinidad corresponde a «la necesidad, el deseo, el impulso, la agresión y la resolución voluntaria»²³⁶, es decir, a estados psíquicos cuyo carácter es esencialmente masculino.

Si Dios es *Totus*, el Todo, la Totalidad, por su parte el Dios cristiano es trino; mas, el número tres como tal no es una expresión natural de ésta como sí lo es el *cuatro*. En cuanto la Totalidad engloba los dos polos, el masculino y el femenino, un juicio tripartito de Totalidad no es posible ya que excluye lo femenino. En consecuencia, en el símbolo de la *Santísima Trinidad* se expresa simbólicamente el problema del 'cuatro perdido' que hemos ya entrevisto. El símbolo trinitario exalta solamente al tres y olvida al cuatro, enaltece al impar y reprime al par. De acuerdo con nuestro autor y sus conocimientos tanto de la filosofía hermética como de la alquimia, los números pares simbolizan «lo femenino, la tierra, lo subterráneo y el mal mismo»²³⁷. En este sentido recordemos que el segundo día no fue visto por el Dios veterotestamentario, el patriarca por excelencia. No se trata de una desvaloración de lo femenino por parte de Jung, y menos aún puede tomarse el sentido del par como algo que "compete a la mujer". Lo femenino, que igualmente es lo terrestre, lo material, lo receptivo, lo maternal, lo dual y lo oscuro, es un polo psíquico y por ende absolutamente necesario para que pueda darse la Totalidad.

Desde el plano psicológico, la consecuencia fundamental es que el principio femenino fue excluido, reprimido y olvidado. Devino el *cuatro perdido* de la psique colectiva cristiana, pero, al igual que el *cuatro* visto desde el plano individual, el

conciencia cristiana, siendo aceptado dentro de las «posibilidades conceptuales proporcionadas por la antigüedad» (JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p. 231, 234, 252, 254-255).

²³⁶JUNG, *La Psicología de la Transferencia*, Op.cit., p. 72.

²³⁷JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p.34.

cuaternario oscuro vivificó la porción sombría y destructiva de lo femenino en su dimensión colectiva: *la gran madre arquetípica* en su aspecto *terrible*. Con este terrible cuatro perdido debe enfrentarse todo cristiano, lo que no ha sido tan viable y por ello se proyectó en la brujería, en la magia y en la mujer, quien devino la fuente de todo pecado. Sin embargo, la madre terrible devora a sus hijos y los hace suyos, y uno puede preguntarse si desde el punto de vista arquetípico no habrá alguna relación entre el fenómeno de la feminización de los hombres de iglesia y el rechazo de lo femenino: como si lo que rechazaran los transformase en eso mismo. O también la quema de brujas y la actual condenación de todo aquello que sea 'oculto' por parte de las distintas iglesias, expresase ese odio a lo que se ha relegado.

Vemos así cómo puede satanizarse el polo par del símbolo: cómo tiene lugar su rechazo en la conciencia colectiva. En una sociedad patriarcal el polo anverso al activo, espiritual, racional y claro, no ha tenido otro destino que pasar al mundo de lo sombrío; lo pasivo, material-terreno, sensible y oscuro se relega y se considera inferior. Mas, sabemos con Jung, que aquello que yace en la tierra de las sombras, amenazará siempre con invadir la conciencia y exige, por tanto, ser integrado^(*).

(*) Si somos justos con la misma tradición cristiana, en el seno de ésta sí existe una manera de representar lo femenino y es a través del símbolo de la Virgen María. A partir del siglo III, y desde la tradición cristiana oriental (específicamente en el Líbano y en Éfeso), las confesiones cristianas más antiguas (ortodoxa, copta, católica, etc.) han venerado (y por consiguiente, han tenido en su conciencia), durante siglos, el elemento femenino personificado en la *Madre de Cristo: La Virgen María*. (Los protestantes carecen de principio femenino y constituyen un cúmulo de religiones hiper-masculinizadas y totalmente negadoras del misterio; el protestantismo más contemporáneo no tiene rituales y, por lo mismo, a nuestro juicio es una 'religión' que no ofrece medios para la simbolización; al contrario, en su seno abunda el narcisismo –el creerse *salvo*–, el odio al instinto, la intolerancia, la exclusión y la condenación). Desde el punto de vista psíquico, la luna, la tierra y el agua son representaciones que abundan en la iconografía e himnografía marianas y nos señalan la presencia de lo femenino y el arquetipo materno en el simbolismo cristiano. Las representaciones más acertadas de la Virgen María como *cuatro perdido* no son tanto las claras y luminosas, sino, las peculiares imágenes de la *Virgen Negra*, como la de Monsterrat en España y la Caridad del Cobre en Cuba. Además, de ésta, en Latinoamérica contamos una representación famosa de la *Virgo Nigra*: la afamada Virgen de Guadalupe, la Mujer subida en una *luna* creciente, de tez morena y aindiada, quien, a decir de los anales religiosos, se le apareció a un miembro de la clase social más *rechazada*: a un humilde indio ignorante pero de corazón puro. Indudablemente, esta representación nos muestra dos aspectos relegados por el cristianismo: la *mujer* y la *sombra*, figurada ésta tanto en el color de piel de la Virgen como en el individuo al cual se apareció. La Guadalupana realza así lo que se ha concebido como mínimo, lo que se desecha y se rezaga, pero que hace parte del Misterio de Dios.

En definitiva, el ejemplo anterior nos muestra que los símbolos culturales idealmente deben aunar los dos polos del arquetipo. De lo contrario, el polo rechazado constituirá una sombra del arquetipo cuya negación obliga al grupo cultural a pagar su precio. En el caso anteriormente tratado, los creyentes cristianos *deben* enfrentarse al problema del principio femenino, y, con ello, con el problema del instinto, la sensibilidad y la materia. De lo contrario, estarán casi que impelidos a caer en una inevitable neurosis caracterizada por la lucha constante contra las demandas de la naturaleza; una pugna contra el deseo y todo aquello que nos contacta con la vida concreta. En medio de este conflicto vendrán las *'recaídas'* que consisten en la satisfacción del instinto, es decir, en la *caída* en la tentación, y, con ello, una consciencia de culpa que atormenta la vida. Peor aún, otros creyentes se transformarán en fariseos, en misóginos seguidores de Torquemada, que a través de sus condenaciones y exhortaciones odian todo aquello que tanto ellos como su religión rechazan.

2.1.3 Símbolos religiosos

Siguiendo las ideas anteriores, entre los símbolos culturales se destacan los símbolos religiosos a los que Jung les dedicó recurrentemente su atención a lo largo de su vida, y, por lo tanto, son primordiales en su pensamiento. Quizás por su historia personal y por su experiencia con pacientes nuestro autor se percató que lo inconsciente colectivo tiende a representar sus contenidos de manera religiosa. Por ello Jung no dudó en concebirlos como los símbolos más importantes de todos:

Sin embargo, hay muchos símbolos (entre ellos el más importante) que no son individuales sino *colectivos* en su naturaleza y origen. Son, principalmente imágenes religiosas. El creyente admite que son de origen divino, que han sido revelados al hombre. El escéptico dice rotundamente que han sido inventados. Ambos están equivocados. Es cierto, como dice el escéptico, que los símbolos religiosos y los conceptos fueron durante siglos objeto de elaboración cuidadosa y plenamente consciente. Es por igual cierto, como lo es para el creyente, que su origen está tan enterrado en el misterio más remoto pasado que no parecen tener origen humano.

Pero, de hecho, son “representaciones colectivas” emanadas de los sueños de edades primitivas y de fantasías creadoras. Como tales, esas imágenes son manifestaciones involuntariamente espontáneas y en modo alguno invenciones intencionadas.²³⁸

Durante la época del enciclopedismo prevaleció una opinión sobre el carácter de las religiones que merece ser mencionada para su divulgación, a pesar de que se trata de un error típicamente enciclopedista. De acuerdo a ese parecer las religiones son algo así como sistemas filosóficos y como tales están elaboradas por la inteligencia. Alguien habría ideado, en un cierto momento, a un Dios y otros dogmas, y con esa fantasía que habría satisfecho los deseos plasmados en el ambiente se engañó a la humanidad. Frente a esta opinión se destaca el hecho psicológico de que los símbolos religiosos difícilmente pueden ser ideados por la inteligencia. No proceden del cerebro, sino de otra parte, tal vez del corazón, pero de todos modos de un estrato psicológico profundo que se parece poco a poco a la conciencia, la cual siempre se halla en la superficie. Pero esos símbolos religiosos sólo tienen el evidente carácter de “revelaciones”, es decir, son generalmente productos espontáneos de la actividad inconsciente del alma; no han sido ideados, sino que se han ido formando y creciendo al igual que plantas en el transcurso de milenios, en formas de revelaciones naturales del alma de la humanidad.²³⁹

En efecto, las representaciones espirituales generales son un elemento constitutivo indispensable de la vida psíquica; se hallan en todos los pueblos que gozan de una conciencia ya algo liberada. Por eso, su ausencia parcial o incluso su negación incidental en los pueblos civilizados deben considerarse como un signo de decadencia.²⁴⁰

Como todo tipo de símbolos el factor subyacente a los símbolos religiosos constituye el arquetipo y, por lo tanto, su origen no es ni la invención racional ni la influencia de los agentes sobrenaturales sino el alma. Nuestro autor concibe que las cuestiones religiosas son en esencia cuestiones psicológicas²⁴¹, en tanto la representación religiosa posee fuerza «sugestiva y emocional» y su contenido esencial es de naturaleza arquetípica. Igualmente, en nuestra alma hay «contenidos emocionales de naturaleza religiosa» que no son otros que los mismos arquetipos, los cuales al estar en contacto con el instinto poseen energía.²⁴² Estos contenidos autónomos del alma son vistos como «divinos» en tanto se les reconoce un poder superior²⁴³, el cual se fundamenta en su

²³⁸ JUNG, “Acercamiento al Inconsciente”. En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 55.

²³⁹ JUNG, *Realidad del alma*, Op.cit., p. 177.

²⁴⁰ JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p. 26.

²⁴¹ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 129.

²⁴² JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 57, 58, 59, 150

²⁴³ JUNG, *Yo y el inconsciente*. Barcelona: Luis Miracle, 1955, p. 228.

numinosidad. Vimos ya que las grandes ideas colectivas tienen un carácter religioso, y tal carácter, según nuestro autor, radica en que ellas «expresan estados de cosas del inconsciente colectivo y son así capaces de desatar latentes energías del inconsciente». ²⁴⁴ Por lo tanto, los arquetipos tienen una tal connotación religiosa en cuanto se perciben como divinos (por su numinosidad) y desencadenan las fuerzas de lo inconsciente.

Pareciera así que los contenidos del alma son religiosos, lo cual en modo alguno se refiere a una *confesión* o, menos aún, a una espiritualización de la psique. Con el término *religión* Jung no trata de una fe sino de lo que esta palabra significa en sentido primero:

Religión es —como dice la voz latina *religare*— la observancia cuidadosa y concienzuda de aquello que Rudolf Otto acertadamente ha llamado lo “numinoso” (...) Entiendo que la religión es una actitud especial del espíritu humano, actitud que —de acuerdo con el empleo originario del concepto “religión”— podemos calificar de *consideración y observancia solícitas* de ciertos factores dinámicos entendidos como “potencias” (espíritus, demonios, dioses, ideas, ídolos o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a dichos factores) que, dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como lo suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respetuosa consideración; o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos. (...) Quisiera poner en claro que con el término “religión” no me refiero a un credo. Es cierto, empero, que toda confesión, por un lado, se funda originariamente en la experiencia de lo numinoso, y por otro, en la *pistis*, en la fidelidad (lealtad), la fe y la confianza ante una señalada experiencia de efecto numinoso y el cambio de conciencia que resulta de ésta. (...) Cabría decir, pues, que el término “religión” expresa la particular actitud de una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso. Las confesiones son formas codificadas y dogmatizadas de experiencias religiosas primitivas. Los contenidos de la experiencia son sagrados y, por regla general, se han vuelto rígidos dentro de una construcción mental inflexible y a menudo compleja. El ejercicio y repetición de la experiencia primitiva han llegado a constituirse en rito e institución inmutable. Eso no significa necesariamente que se trate de una petrificación. Antes bien, durante siglos enteros y para innumerables personas ello puede representar la forma de la experiencia religiosa, sin que surjan necesidades que lleven a modificarla. (...)

La religión es una relación con el valor supremo o más poderoso (...) relación que es tanto voluntaria como involuntaria, es decir, que alguien puede hallarse inconscientemente obsesionado por un “valor”, o sea por un factor psíquico pleno de energía, o bien puede aceptar tal factor conscientemente. ²⁴⁵

²⁴⁴ JUNG, Carl Gustav. *Tipos psicológicos Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964, p. 294-295.

²⁴⁵ JUNG, *Psicología y Religión*, Op.cit., p. 21-22, 23-24, 131.

Claramente Jung nos señala que la religión no es confesión organizada. La religión es fundamentalmente una actitud en la que se observa atentamente aquellas potencias numinosas en el alma. A propósito y siguiendo la línea jungiana, Marie-Louise Von Franz nos brinda un aporte desde sus conocimientos filológicos:

Naturalmente, *religare* y *religere* tienen la misma raíz, *legere*, recoger. Originariamente se refería a recoger o recolectar leña, pero *legere*, leer, tiene otra connotación: la de «recoger» «ir reuniendo» las letras una por una; así es como lee la gente al comienzo, y como aprenden todavía los niños.

Religare ha sido aceptada como la interpretación oficial desde la época de san Agustín, basándose en la reflexión teológica de que significa ligar, volver a ligarlo a uno con Dios. San Agustín decía que el hombre había sido separado de Dios por el pecado original y que la tarea de la religión era volver a establecer la ligazón. Ésta no es, sin duda, una interpretación científica, pero es muy interesante, y refleja bien cuál es la idea cristiana de la religión. Los etimólogos modernos piensan que es probable que provenga de la palabra *religere*, que querría decir «consideración cuidadosa», un significado que yo he ampliado considerándolo, por ejemplo, como un estar alerta a los factores irracionales, pero estos elementos no están en la palabra misma, que significa simplemente consideración cuidadosa. El «re» indica «hacia atrás», es decir que significa que uno mira hacia atrás para descubrir si lo que está detrás también viene o si es dudoso. Uno tiene que estar siempre alerta y asegurarse de qué es lo que tienen que decir las otras fuerzas acerca de nuestra vida.²⁴⁶

Propiamente hablando a esta actitud de *vigilancia*, de observar y ‘mirar hacia atrás’ la llamamos *religio*. En relación a lo expuesto por Von Franz, Jung explica que los Padres de la Iglesia hicieron su interpretación de la palabra *religio* derivándola de *religare* («volver a unir»), pero no es esa la manera como él entiende *religio*, sino –al igual que su discípula– lo hace desde su etimología clásica: como una «cuidadosa observancia y consideración (de *religere*) de los númenes divinos».²⁴⁷ En otro lugar, nuestro autor vuelve a decirnos que *religio* es «una “cuidadosa observancia” de la presencia de “fuerzas” desconocidas que sería peligroso descuidar».²⁴⁸

Podemos suponer desde la postura jungiana, que esos númenes y fuerzas desconocidas se encuentran en nosotros, en nuestra alma, y solemos proyectarlas en el exterior, lo cual es totalmente natural en la psique. Así mismo,

²⁴⁶ VON FRANZ, *Alquimia*. Op.cit., p. 144-145.

²⁴⁷ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 617.

²⁴⁸ JUNG, *La Psicología de la Transferencia*, Op.cit., p. 58.

dirá Jung en relación a un paciente, cuando alguien posee *religio* toma en consideración su propia experiencia, y tiene *pistis* o lealtad hacia sus experiencias hasta el punto de atenerse a ellas y seguirlas.²⁴⁹ Es como decir que tener *religio* es considerar el alma en tanto fuente de las experiencias. A propósito del alma, la *religio* vista desde la psique es, según el psicólogo suizo, una «atención continua», un «constante interés hacia lo inconsciente», lo que puede ser considerado como devoción y brinda la gran ventaja de permitir «el paso de contenidos inconscientes a la consciencia».²⁵⁰ La *religio* es atención a lo interior, a aquello que nos sucede, a todos los fenómenos acaecidos en la el alma, lo cual facilita que el inconsciente pueda cobrar vida y no esté tan disociado. Entonces, si uno se preocupa por sus sentimientos, pensamientos automáticos, aprehensiones, temores, sueños, etc., tiene una actitud auténticamente religiosa.

Vista así, desde su sentido originario, la religión adquiere vitalidad y deviene la atención a lo inconsciente mismo, como lo añade Jung: «*la religión es una relación viva con los procesos anímicos que no dependen de la consciencia sino que se originan más allá de ella, en la oscuridad del trasfondo anímico*».²⁵¹ Por lo mismo es consciencia y observancia de lo numinoso pues lo numinoso es patrimonio del alma y sus contenidos arquetípicos, los cuales son potencias o factores dinámicos inconscientes.

Cuando le religión se entiende como un credo o confesión ofrece también una experiencia numinosa pero sólo si no aleja a los creyentes de esa 'atención a lo interior' propia de la *religio* y los apoya en la vivencia primordial de los símbolos que se encuentra cimentada en la psique. La religión confesional asumida de dicha manera conlleva a una relación con lo 'supremo' en el alma (que, como veremos, Jung denominará *Sí-mismo*) y a una experiencia de transformación bajo la influencia de lo numinoso. Esto solamente es dable si el creyente se inserta en

²⁴⁹ JUNG, *Psicología y Religión*, Op.cit., p. 74.

²⁵⁰ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.161.

²⁵¹ JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p.99. [El subrayado es nuestro].

el símbolo y lo encarna en su existencia: lo asume como algo *en él*, y experimenta que los símbolos culturales de su fe son numinosos *en su alma* y solo en ella, porque, como afirma Jung, la experiencia numinosa es propia de la psique.²⁵²

Así, la religión confesional cumple su cometido de permitir *religio*: el apoyar al creyente de darle vida a su alma y a los símbolos sacros en ella. Como consecuencia, la religión entendida *desde el alma* cumple su cometido interpretado por los Padres de la Iglesia: ayuda a la re-ligazón del individuo con Dios, pero con un Dios que mora en el alma^(*). Así, cuando el *Cristo* que mora en el tabernáculo del templo no es sólo eso sino además un factor interior, una presencia en el altar del *corazón* que se vivencia en la experiencia personal (clásicamente mediante la oración), puede devenir un auténtico símbolo: un Cristo-arquetípico que, con su numinosidad, es capaz de transformar la existencia. En este caso, tal relación del Hombre con Cristo es *religiosa* (posibilita la atención interior a un numen como) en el sentido más auténtico de la palabra.

Empero, y como nos ha mostrado Jung, el credo se funda en experiencias numinosas que esencialmente buscan ser vividas –mediante los símbolos– ara transformar al creyente *re-ligándolo* con su alma. Cuando la experiencia se cosifica, el credo deviene una institución rígida, una mera *confesión*, que se atiene sólo al carácter exterior de los rituales y los códigos; institución en la cual ya no se encuentra la observancia de lo numinoso porque ha descuidado la experiencia subjetiva; el creyente se rige por una idea sin vida, una mera creencia, y no por la

²⁵² JUNG, *Psicología y Religión*, Op.cit., p. 103.

(*) Consideramos que las tradiciones esotéricas en las distintas religiones confesionales son aquellas que posibilitan la auténtica vivencia religiosa, porque exigen al creyente la constante atención a lo interior (*religio*) y conciben que lo divino mora en lo más profundo del corazón humano. Esto es claro para el Yoga como tradición esotérica del Hinduismo, para la Kabbaláh en el Judaísmo, para el Sufismo en el Islamismo y para la mística carmelitana en el Catolicismo. En todas estas tradiciones el Eterno, el Sat Purush, el Paratman, el Anami, Hashem, Ain Sof y el Cristo-Amado, moran en los cielos interiores. Baste leer la experiencia interior de la gran mística Teresa de Jesús para darse cuenta como constantemente exhortaba a la búsqueda de Cristo en el alma, porque fuera de ella, a decir Teresa, no hay otro lugar donde buscarle. Su maestro y amigo, Juan de la Cruz, el místico por excelencia, también alentaba a los caminantes espirituales a no buscar al Amado sino en el aposento, retrete y escondrijo interior; en las «cavernas de piedra» que están bien escondidas donde el alma y su Dios beben del mosto de granadas.

experiencia numinosa. En estos casos lo que el creyente experimenta es aquello a lo que Jung se refiere como «sentimentalismo»: un factor afectivo que sustituye la auténtica experiencia de lo numinoso y es una «conocida característica de una religión que ha perdido el misterio vivo».²⁵³ Cuando los símbolos han perdido vida, cuando su sentido ya no habla al alma, los creyentes solamente experimentan sentimientos asociados a hechos míticos o narraciones religiosas. Pero aquí falta la auténtica experiencia que abarca no sólo al sentir sino a la totalidad del alma. Un mero sentimentalismo afecta al creyente pero no lo transforma.

Dicho lo anterior, las *religiones* en tanto credos provienen de la matriz universal de lo inconsciente. Digamos por ahora, que la realidad última que llamamos ‘Dios’ o ‘Ser Divino’, etc., se encuentra más allá de nuestro entender. Pero, lo que en nuestra alma sí cuenta son las representaciones o imágenes de lo divino que brotan espontáneamente desde ella. En este sentido, las *religiones* en cuanto atañen a representaciones numinosas, pueden pensarse como emanadas del inconsciente. Agrega nuestro autor:

De todos modos, la experiencia demuestra que las religiones no nacen en modo alguno del cálculo consciente, sino de la vida natural del alma inconsciente, que, en cierto modo, refleja. Así se explica su divulgación universal y su enorme influencia histórica sobre la humanidad. Tal influencia resultaría incomprensible si los símbolos religiosos no fuese, cuando menos, verdades psicológicas naturales.²⁵⁴

En consecuencia, podemos decir que las religiones son actividades colectivas cargadas de símbolos culturales numinosos, y, por lo mismo, provienen de lo inconsciente y se fundan en los arquetipos.

Si reconducimos la mirada al ámbito del alma, las representaciones religiosas –las *imágenes*, como iremos insistiendo– se cimentan en la psique. Por ello, para Jung las nociones de fe son psíquicas, y las afirmaciones religiosas se fundan en

²⁵³Ibíd., p. 58.

²⁵⁴JUNG, *Realidad del alma*, Op.cit., p. 177.

«vivencias numinosas involuntarias que le suceden al hombre»²⁵⁵. Es como si personificaran los númenes de lo inconsciente.

En todo caso, lo inconsciente y sus contenidos se manifiestan de manera directa en los símbolos religiosos: ya sea a través de personificaciones o bien en la representación de poder energético (como el *espíritu santo*). Entonces, si reconducimos las figuras sagradas –¡las *imágenes!*– a la psique, ellas corresponden a factores psicológicos de tipo arquetípico como lo aclara nuestro autor: «*Son, en primer término, proyecciones de procesos psíquicos (...) no se trata de los productos de la imaginación de un individuo, sino de una manifestación colectiva*»²⁵⁶ Ellas son revelaciones de contenidos colectivos de importancia capital para la humanidad, y no ocurrencias espontáneas de un solo individuo. Podemos también decir que aquello que vemos en el culto, las formas materiales, son proyecciones plásticas de las manifestaciones inconscientes. Se constituyen, por decirlo de alguno modo, como «expresiones externas de manifestaciones psíquicas».

2.1.4 Símbolos de Conjunción

Siguiendo las anteriores ideas, la totalidad misma implica una *unión* con eso que es rechazado; una suerte de unión entre la luz de la consciencia^(*) y la oscuridad animal, entre el alma consciente y el alma antropoide. Para expresar tal unión lo inconsciente genera un tipo fundamental de símbolos denominados: *símbolos de conjunción*, los cuales manifiestan propiamente el carácter «salvador» del símbolo, esto es, la capacidad de abarcar los dos extremos y unificarlos. Según nuestro autor, el símbolo de conjunción es el símbolo que representa «la unificación de los

²⁵⁵ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*. Op.cit., p. 316, 524.

²⁵⁶ JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p.289. [el subrayado es nuestro]

(*) Para Jung los «símbolos lumínicos» indican consciencia. (JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p. 42).

diferentes pares de contrarios en una síntesis superior».²⁵⁷ Estos símbolos unificadores tienen un «carácter *numinoso*»²⁵⁸ y suelen aparecer en los sueños durante los momentos de «crisis psíquicas», lo que lleva a Jung a citar a Hölderlin cuando dijo: «*Mas donde hay peligro crece también lo que salva*».²⁵⁹ Lo cual deja ver que la salvación de la extrema dualidad, del *mal psíquico*, sólo se produce cuando uno ya no puede tolerar más la crisis de la escisión. Si uno no se dirige a extremo alguno y persiste en el *justo medio* es muy posible que el inconsciente revele el 'contenido salvador', el símbolo de conjunción. Si la consciencia se sostiene en medio de los extremos que luchan, está apoyando a lo inconsciente y es probable que éste actúe de manera favorable, lo cual se manifiesta en los sueños. En los éstos los contenidos salvadores suelen ser cuádruples, pues, como lo afirma Marie-Louise Von Franz, la «cuadriplicidad se produce con frecuencia en ciertos tipos de material simbólico»²⁶⁰; un material que, como iremos viendo, tiene que ver con la *totalidad del alma*.

Si retomamos el excepcional y profundo símbolo de la Cruz, podemos ver que en la tradición cristiana ella expresa el sacrificio y eso es justamente lo que uno vive en la tensión de opuestos, una suerte de «crucifixión»: estar suspendido entre los bandidos, es decir, entre los contrarios. Pero, tal y como el mito cristiano expresó el tema arquetípico de la muerte y el renacimiento, dicha experiencia del sacrificio *in cruce* es necesaria para la salvación operada por el símbolo. Sin tomar partido alguno, uno debe arriesgarse a sentir la opresión de los opuestos y tener confianza en que lo inconsciente ayudará a la reconciliación, lo cual, indudablemente no es fácil debido a lo fuerte que es la experiencia del desgarramiento. Pareciera así que, simbólicamente, la cruz expresase el tema de la muerte-sacrificio y el renacimiento, una verdadera conjunción de contrastes.

²⁵⁷ JUNG, *La Psicología de la Transferencia*, Op.cit., p. 133.

²⁵⁸ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p. 491.

²⁵⁹ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 216-217. [El subrayado es nuestro]

²⁶⁰ VON FRANZ, "El proceso de individuación". En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p.185.

Así mismo, de acuerdo a la simbología, se le atribuye a la Cruz la función de la «síntesis» y la medida en tanto en ella «se unen cielo y tierra»; por lo cual la Cruz expresa la intermediación y constituye, igualmente, un «punto central» de medición. En consecuencia, la Cruz constituye un símbolo de unión de los contrarios.²⁶¹

La cruz es, pues, un símbolo de conjunción y de totalidad: unifica y, al mismo tiempo, señala integridad. Añade Jung:

Probablemente ésta es la explicación de la difusión universal y del significado mágico de la cruz o del círculo dividido en cuatro partes. En este caso parece que se trata de capturar y ordenar instintos animales, con lo que queda conjurado el peligro de hacerse inconsciente. Tal vez éste sea el fundamento empírico de la cruz, que vence a las potencias de las tinieblas.²⁶²

Es evidente entonces que la cruz, en tanto símbolo de conjunción, opera como una *red* que captura lo instintivo para que sea configurado y reconocido en la conciencia. Igualmente, al mostrar conjuntamente el dúo instinto-espíritu, la cruz señala la *totalización* subsecuente a la unión de los opuestos: ya no hay dos sino *no-dos* que se integran en *uno*.

Atendiendo al anterior ejemplo del símbolo de la cruz, éste nos permite mostrar que conjunción y totalidad son experiencias simbolizables e intrínsecamente unidas. En este sentido, Jung explica que los *símbolos de totalidad* son «símbolos unitivos» o conjunciones de opuestos cuya «naturaleza» puede ser simple (dualidad) o doble (cuaternidad); esto es, sus representaciones contienen motivos que muestran la unión de los dos opuestos en el primer caso, o bien, la conjunción se expresa en el tema del cuatro.²⁶³ En ambos casos lo que se muestra es la posibilidad de la totalidad que abarca los opuestos en la unidad, la cual se

²⁶¹CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, Op.cit., p. 369.

²⁶²JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p. 165.

²⁶³JUNG, *AION*, Op.cit., p. 204.

manifiesta tras la lucha y el conflicto. A propósito, prosigue Jung hablando de los símbolos de totalidad:

Surgen del choque entre la conciencia y el inconsciente y de la confusión resultante, que los alquimistas denominaban *chaos* o *nigredo*. Empíricamente, esta confusión se expresa por desorientación e inquietud. En tal momento, la simbólica del círculo o de la cuaternidad aparece como un *principio ordenador* compensatorio, que representa como cumplida la unificación de los opuestos en conflicto, abriendo el camino a un aquietamiento saludable (“salvación” o “redención”). Por lo pronto, la psicología no tiene ninguna posibilidad de establecer sino que el símbolo de la totalidad significa la totalización del individuo. Pero, por otra parte, debe no sólo admitir sino poner de relieve que la simbólica de la totalidad aplica figuras o esquemas que desde lo antiguo y en las religiones más diversas expresan el fundamento cósmico y la divinidad. Así, el círculo es un conocido símbolo de Dios, lo mismo que la cruz (en determinado sentido) y la cuaternidad en general, como en la visión de Ezequiel, o el “Rex gloriæ” con los cuatro evangelistas, *Bárbelo* (=Dios en cuatro) y *Kolorbas* (= todos cuatro); y también la dualidad (el Tao, el Hermafrodita, padre-madre), y finamente la figura humana (Niño, Hijo, *Anthrôpos*) así como la personalidad individual: Cristo, Buddha; para citar sólo los motivos principales. Todas estas figuras se muestran en la experiencia psicológica como expresiones de la totalidad del hombre unificada.²⁶⁴

El símbolo de totalidad es aquel que permite la expresión plena de la vida del alma: la que abarca conciencia e inconsciente, polos éstos otrora enemigos pero conciliados por la virtud de la *symbolizatio*. Fijémonos que la experiencia de la lucha y confusión remite a la ya referida *nigredo*, la noche más oscura, la noche del cuervo negro, donde los contrastes pugnan sin conciliación alguna. Empero, nuestra alma emite su contenido compensador o ‘principio ordenador’ como un polarizador del caos. Tal contenido no es otro que el símbolo de totalidad el cual posibilita la ‘salvación’ psíquica, la redención del estado de conflicto.

En la visión jungiana las explicaciones racionales no surten un efecto sanador para los problemas de nuestra alma, los cuales tienen de base el conflicto de opuestos. Necesitamos del símbolo y, por lo mismo, de su fundamento que es el mito. La experiencia de «totalización» expresada por Jung requiere de lo

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 204.

inconsciente para que sea una auténtica vivencia de integración, y con tal fin, el símbolo de totalidad es el medio por excelencia. Vuelve a decirnos nuestro autor:

La fórmula racional puede satisfacer al presente y al pasado inmediato, pero no a la experiencia humana como un todo. Ésta exige la visión general del mito, o sea el símbolo. Si éste falta, la totalidad del hombre no está representada en la conciencia. El hombre queda como un fragmento, más o menos accidental, una conciencia fragmentada sugestionable, presa de todas las fantasías utópicas que usurpan el lugar vacío de los símbolos de la totalidad. El símbolo no puede ser uno cualquiera, como quiere hacer creer el racionalismo. Sólo es un símbolo legítimo el que expresa las condiciones de estructurales inmutables del inconsciente y puede, con ello, lograr un acuerdo general. (...)

Según mi experiencia, es de extraordinaria importancia práctica el hecho de que los símbolos que tienen como meta la totalidad, sean correctamente comprendidos por el médico. Son justo el medio auxiliar con el que pueden eliminarse las disociaciones neuróticas, al suministrar a la conciencia de nuevo aquel espíritu y aquella actitud, que la humanidad ha considerado siempre como redentores y salvadores. Son *représentations collectives*, que desde tiempo inmemorial hicieron posible la necesaria fusión de conciencia e inconsciente. Esta fusión no puede realizarse ni intelectual ni prácticamente tan sólo, ya que en el primer caso la esfera instintiva se rebela, y en el segundo se oponen la razón y la moral.²⁶⁵

Entonces, el símbolo de totalidad busca expresar que el ser humano no puede reducirse a fragmentos. Que porta en sí a un individuo concreto y, al mismo tiempo, a un ser mitológico y primitivo, así como a un ser espiritual y también instintivo. El símbolo de totalidad nos señala, por lo tanto, estos cuatro elementos propios de todo miembro de la especie humana: el individuo personal, el ser colectivo, el *homo sapiens* y el hombre instintivo. Hemos creído que somos lo puramente personal y espiritual (en este caso, *espiritual* en términos de idealizaciones), pero Jung –siguiendo a Freud– nos ha mostrado que el pasado está en nosotros de manera actuante, concretamente en los instintos y en los arquetipos mitológicos.

Por su parte el «símbolo legítimo», es representación, se manifiesta a los seres conscientes, y, conjuntamente, se funda en el *violeta*: en el dúo inseparable de arquetipo e instinto. De tal manera, el símbolo de totalidad permite que el ser humano íntegro pueda expresarse. No es, insistimos, mera representación

²⁶⁵JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p. 296, 299.

azulada de significado traducible, sino representación dada al hombre consciente por el inconsciente, generada por el conflicto y emergente de lo más purpúreo de nuestra alma, de aquello que es *alma* y *cuerpo* unidos. Por ello quizás Jung nos acaba de señalar que la *fusión* entre consciencia e inconsciente compromete a dos esferas: la racional y la instintiva. De tal suerte, estos símbolos son *salvadores* y *redentores* del gran problema de la disociación.

Lo que llama la atención también de las consideraciones expuestas por Jung sobre el símbolo de totalidad es su peculiar tendencia a asumir representaciones de tipo circulares, cuádruples, combinatorias de opuestos y divinas. En su multiplicidad y variaciones sin fin, tales *imágenes numinosas* expresan la totalidad bajo ropajes que aducen un ser o una experiencia plenas de potestad e integridad.

Si se reconduce al *alma*, lo que está detrás a tales representaciones es la totalidad, la completud y la integridad. Es como decir que la conjunción *redime* de la dualidad, unifica y, al mismo tiempo, señala la *integración* en la totalidad, la cual tiene su propia simbología.

De hecho, Jung concibe al símbolo de conjunción como el símbolo que representa: «los sistemas parciales de la psique integrados en el *sí-mismo*».²⁶⁶ De acuerdo a lo que inmediatamente consideraremos, este *Sí-mismo* es la presencia de la totalidad en nuestra alma, y, por consiguiente, el símbolo de conjunción es aquel que unifica los contrastes de la totalidad psíquica y expresa algo que ya *no* es el Yo.

En resumidas cuentas los símbolos de conjunción y de totalidad son expresiones de la totalidad psíquica o lo que Jung denomina *Sí-mismo*, y devienen modos simbólicos que representan la manera en que éste busca y opera la reintegración del alma: el *opus magnus* de redención de la psique.

²⁶⁶JUNG, *La Psicología de la Transferencia*, Op.cit., p. 132.

2. 2 EL SÍ MISMO

En las consideraciones previas presentamos la posibilidad de una totalidad mediada por el símbolo de conjunción, cuya emergencia Jung la posiciona como una suerte de 'salvación'. Esta totalidad abarcaría los dos grandes polos del alma, esto es, la consciencia y lo inconsciente, y puede preguntarse si tal totalidad está referida al Yo del individuo concreto. El psicoanálisis concibe al Yo como mediador entre la consciencia y el inconsciente, teniendo en cuenta que el inconsciente psicoanalítico es personal. Siguiendo esta línea, el Yo es una suerte de *piel* que envuelve el aparato psíquico el cual es fundamentalmente personal.

Sin embargo, como sabemos, en Jung lo inconsciente es también colectivo, es transpersonal, y tal *piel del Yo* no llegaría a las vastas regiones del alma colectiva; por el contrario, está contenida en lo inconsciente. Además, si retomamos las consideraciones vistas sobre el Yo, nos pudimos dar cuenta que éste proviene del inconsciente y del choque con la experiencia, surgiendo como un centro organizador de la vivencia consciente. Por lo mismo, el Yo tiene que ver con la consciencia, deviene el centro de ésta pero no puede asumirse como el centro del alma misma. No es ni su piel ni su centro: sólo lo es de su estrato personal. Habría, por lo tanto, qué preguntarse si existe un tal centro para el alma toda. Jung dice al respecto:

Ahora bien, puesto que la consciencia del yo no abarca todas las actividades y manifestaciones anímicas, es decir, no contiene todas las imágenes, y tampoco la voluntad, por más que se esfuerce, es capaz de penetrar en ciertas regiones que le están cerradas, surge la pregunta de si no habrá una cohesión —similar a la de la consciencia del yo— de *todas* las actividades anímicas, una especie de consciencia superior o más amplia en la que nuestro yo —como por ejemplo la actividad de ver para la consciencia— fuera un contenido percibido en una cohesión superior mezclado con las actividades que le son inconscientes. Nuestra consciencia del yo podría estar encerrada dentro de una consciencia completa, como un círculo pequeño dentro de otro más grande. (...)

Nuestra consciencia no expresa la totalidad humana, sino que es y seguirá siendo una parte del hombre. En la introducción a mis explicaciones he aludido a la posibilidad de que nuestra consciencia yoica no sea forzosamente la única consciencia de nuestro sistema, sino que tal vez esté sometida a una consciencia

más amplia, del mismo modo que los complejos más simples están supeditados al complejo del yo.²⁶⁷

En este temprano texto (*Espíritu y vida*, que data de 1926) nuestro autor abiertamente plantea la idea de una totalidad y el problema del Yo para referirse a la misma. Es claro que para Jung la consciencia del yo no puede expresar dicha totalidad y se hace necesario otro *punto* de referencia para dar cuenta de ella. Este nuevo *punto* se figuraría como un círculo grande donde estuviese contenida la consciencia del Yo, y, al manifestar la totalidad, tal macro-esfera abarcaría la consciencia y lo inconsciente en su integridad personal y transpersonal.

Además, al respecto de la *totalidad*, Jung pone en claro que, desde su trabajo y experiencia, la totalidad no es un concepto abstracto (por más que lo parezca) sino 'empírico' «en cuanto que se halla anticipada en la psique por símbolos espontáneos y autónomos. (...) Por lo tanto, la totalidad constituye un factor objetivo, que se presenta al sujeto de manera autónoma».²⁶⁸ De acuerdo a lo anterior, la actividad simbólica del alma pone en claro que la *totalidad* se escapa al sujeto: aquella no depende de éste, sino, al contrario, el sujeto la vivencia como algo en la que él está contenido y le es vivenciable en su alma. El individuo la experimenta como algo independiente a sí y la 'palpa' en los símbolos autónomos.

Además, Jung puntualiza que la totalidad en cuanto abarca nuestra alma en su integridad, trasciende la esfera de la consciencia y así: «sobrepasa en una extensión indefinida e indefinible el ámbito de la conciencia, abarca siempre en sí al inconsciente, y con él a la totalidad de los arquetipos».²⁶⁹ Significa entonces que la totalidad es el *Totus* del alma: es la psique en su esfera omniabarcante que incluye lo individual y lo colectivo, lo personal y lo transpersonal. Empero, y como lo iremos insistiendo, no se trata de la psique caótica originaria, la psique prototípica o el caos primordial donde los opuestos se experimentan en conflicto.

²⁶⁷ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 324-325, 332.

²⁶⁸ JUNG, *AION*, Op.cit., p. 44.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 205.

Por el contrario, la *totalidad* implica una armonización del caos y una cooperación de los opuestos.

Por así decirlo, la *totalidad* hace referencia a un estado de la psique re-ordenada en virtud de la conciliación de los contrastes; una psique que refleja una suerte de 'alta jerarquía' frente a la psique en lucha y conflicto. De ahí que nuestro autor señale que la «Unidad» y la «totalidad» ocupan el «nivel más alto de la escala objetiva de valores», en tanto sus símbolos tienden a tratar de temas divinos. Y así, la «*totalidad del hombre unificada*» tiende a designarse como "Dios", evidenciando que tiene un «carácter numinoso».²⁷⁰ Baste decir por ahora que la potencia numinosa de la totalidad es tal que exige asumir un símbolo de Sumo poder y, por lo mismo, se emplea el motivo de lo divino.

Pero, es también muy peculiar el que Jung posicione dicho poder curativo de la totalidad en el alma humana. Es como si en la psique hubiese ya una posibilidad germinal de 'redención', una suerte de centro curativo restaurador. Y, lo que es igualmente significativo, es que tal centro atañe a aquello que uno es: no como Yo sino como totalidad anímica; y así, según lo dice nuestro autor, «*Sólo puede tener una fuerza curativa lo que uno sea realmente*».²⁷¹ Psicológicamente uno no es solo yo ni consciencia, sino que también sombra e inconsciente colectivo; vale decir, constituimos totalidad que nos pone cara a cara con lo que auténticamente somos, y cuyo reconocimiento tiene «fuerza curativa».

Las anteriores consideraciones fueron avistadas por Jung tanto por su trabajo con pacientes como por sus estudios en simbología, mitología y estudio comparativo de las religiones y las tradiciones espirituales (occidentales y orientales) –en especial de la *alquimia*. Fue la experiencia del dolor del alma lo que le condujo a tal profundización en aquellos campos que exceden del racionalismo.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 44, 204.

²⁷¹ JUNG, *El Yo y el inconsciente*, Op.cit., p. 118.

Debido a su vivencia personal –durante los años del encuentro con el inconsciente– y a la práctica concreta de la psicoterapia, el psicólogo suizo pudo darse cuenta que hay una tendencia en el alma a *centrarse*. Así, a medida que avanzaba el proceso de ‘auto-descubrimiento’ aparecían en los sueños motivos especiales, generalmente de carácter recurrente, los cuales iban confiriendo cierta integración de la psique. Estos motivos aludían a una suerte de «personalidad interior» que se manifestaba, asimismo, en otros simbolismos y que tenía la propiedad de la integración de la vida anímica, englobando y armonizando la psique consciente e inconsciente. Desde su experiencia, narra Jung el surgimiento de tales símbolos:

La multiplicidad de imágenes, en un comienzo caótica, fue tomando forma en el curso del trabajo, y dio como resultado ciertos elementos formales que se repetían presentando estructuras idénticas o análogas en los individuos más diferentes. Menciono como características fundamentales la multiplicidad caótica y el orden; la oposición de claridad y oscuridad, arriba y abajo, derecha e izquierda; la unificación de los contrarios en un tercero; la cuaternidad (cuadrilátero; cruz), la rotación (círculo, esfera) y finalmente la ordenación radial, por lo general, de acuerdo con un sistema cuaternario.²⁷²

Estos motivos dan cuenta de un cese de los contrarios y la armonización de las oposiciones, y, al emerger, dejan ver una *nueva personalidad* expresada a través de tales símbolos de totalidad. Justamente, Jung observó en sus pacientes que tras todo un proceso de asimilación de los contenidos inconscientes olvidados y reprimidos, aparecían luego ciertos motivos típicos, en especial el *círculo*, que se referían a tal *nuevo centro de la personalidad*.

Entonces, a partir de su propio y doloroso proceso de autoanálisis, de su experiencia clínica como analista –que incluía la interpretación de los sueños (en un sentido diferente al de Freud)– y del estudio de la mitología comparada, la alquimia, la tradición oriental y la religión en general, Jung propone la existencia de un *Centro interior* en la psique humana que funda la experiencia psicológica y

²⁷²JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 147.

espiritual. La investigación jungiana evidenció que en los sueños de los seres humanos aparecen motivos universales similares a los de la alquimia y la religión, los cuales tratan de un tal *centro*. A este «centro unificador», Jung lo denominó el **Sí-Mismo** (*Selbst*, en lengua alemana): «*Si caractericé el centro como Selbst, lo hice después de madura reflexión y después de haber pesado cuidadosamente tanto los datos empíricos como los datos históricos*»²⁷³.

La vivencia concreta de Jung data de los años veinte y provino una vez dado el encuentro con el inconsciente. Igualmente, vino en su apoyo la alquimia taoísta que le brindó una clarificación de lo universal de la experiencia del Sí-Mismo.

Una confirmación del pensamiento sobre el centro y el uno mismo la obtuve años más tarde (1927) por medio de un sueño. Su esencia la presenté en un mandala al definirlo como «ventana a la eternidad». El dibujo está reproducido en *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (El secreto de la flor de oro). Un año después hice otro dibujo, igualmente un mandala en cuyo centro había un castillo dorado. Cuando estuvo terminado me pregunté: «¿Por qué esto es tan chino?» Estaba impresionado por la forma y elección de colores, que me parecían chinos, a pesar de que exteriormente en el mandala no había nada chino. Pero el dibujo me producía tal sensación. Fue una rara coincidencia recibir poco después una carta de Richard Wilhelm. Me enviaba el manuscrito de un tratado taoísta alquímico chino con el título *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* y me rogaba que lo comentara. Leí rápidamente el texto, pues aportaba una insospechada confirmación a mis ideas sobre el mandala y el movimiento circular alrededor del centro. Éste fue el primer acontecimiento que rompió mi soledad. Allí me sentía afín a algo y podía relacionarme con algo. (...) Ello me llevó inmediatamente a la concepción china de Tao. De la coincidencia entre mi evolución interna, con el envío de un texto taoísta por Richard Wilhelm he hablado ya. En 1929 se publicó el libro escrito en colaboración con Richard Wilhelm *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*. Entonces alcancé en mis meditaciones e investigaciones el punto central de mi psicología, concretamente la idea de uno mismo. Sólo después de esto hallé el camino de regreso al mundo. Comencé a dar conferencias y realicé diversos viajes cortos. Numerosas conferencias y artículos aislados constituyeron en cierto modo el contrapeso a la preocupación interna que me acuciaba desde hacía años, contenían respuestas a las cuestiones que me habían sido planteadas por mis lectores y pacientes.²⁷⁴

Como se ve, el centro es el punto central de la concepción jungiana, y hemos querido llegar a él después de un largo camino cuyo objetivo esencial es abordar justamente esto: el problema del Sí-mismo.

²⁷³ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p. 236. [El subrayado es nuestro].

²⁷⁴ JUNG, *Recuerdos, sueños y pensamientos*. Op.cit., p. 204, 216.

Desde la experiencia de Jung, los símbolos que expresaban la experiencia de ese Sí-mismo tenían la propiedad de permitir en el individuo el equilibrio psíquico que, no se encontraba, ni en la razón ni en el Yo personal. Este *Selbst* es para la psicología con alma el *yo auténtico*, en tanto engloba la personalidad toda y el cúmulo de las vivencias. Es un Yo que expresa una nueva experiencia: la de totalidad más allá de los opuestos y la mera experiencia consciente del Yo personal. Una experiencia ya vivida desde antaño y descrita de diversos modos tales como: Corazón, Castillo interior, Tesoro del alma, Tipheret, el Adad Kadmon, el *lapis philosophorum*, El Hijo del Hombre, el Rey, Verdadera Naturaleza de la Mente, Naturaleza búdica, Naturaleza original, el Niño Divino, Microposopos, el Hombre Cósmico, el Cristo interno, el ángel solar, el anciano maestro, el *rebis hermafrodita*, el Sol interno, el paraíso del alma, la mente celestial y la flor de oro, entre otros muchos.

Todos estos nos hablan de un yo profundo en el alma humana, una experiencia inmanente en el ser humano como una vivencia de totalidad, pacificación de la mente errática y conciliación de la conciencia polar. Experiencias que se alcanzan cuando este Núcleo interno de la personalidad hace presencia y se instaura en la psique como su auténtico centro^(*). En este orden de ideas, Marie Louise Von

(*) Las consideraciones jungianas sobre el Sí-Mismo fueron el aporte psicológico del autor sobre la presencia de este Núcleo interior. Pero también en la fenomenología –que como vimos asume una psicología en sentido ‘puro’– se da una experiencia más allá de la egoica. Así, el método fenomenológico parte de la desconexión con la actitud volcada hacia las cosas y en la cual, al igual que en Jung, el alma se petrifica. Se trata de la actitud natural, de la cual el fenomenólogo se desconecta a través de un distanciamiento conocido como *epojé*: suspensión del juicio, abstenerse de juzgar. En consecuencia, con la *epojé* el mundo natural se pone entre paréntesis, y las cosas ya nos consistirán en ‘meras cosas’ reduciéndose ahora a fenómenos: el mundo y sus ‘cosas’ se reducen a fenómenos; devienen “un mundo para mí”. En otras palabras: Otrora, concebíamos las cosas *ahí*, puestas delante nuestro, ajenas a nosotros; ahora, en virtud de la «suspensión del juicio», esas cosas son ‘cosas para mí’, es decir vivencias. En efecto, con esta *epojé fenomenológica* se pone en paréntesis toda realidad trascendente, y se descubre que tal realidad trascendente es fenómeno, es decir vivencia. Con la *epojé* se da ese distanciamiento de lo obvio y lo real, y el individuo sale del anonimato. Surge entonces “lo psíquico” como fenómeno al problematizar la “validez” de las cosas; aparece así el *alma*, lo anímico, de su anonimato. En suma, lo que queda de la *epojé* son los fenómenos de conciencia que manifiestan la realidad de lo anímico. En nuestra perspectiva jungiana, de lo que se trata aquí es de *reconducir la mirada* al alma como dadora de sentido de las cosas y desconectarnos de esa perspectiva que asume lo fáctico como evidente y con significado por sí mismo. Pero Husserl va más allá de esta reducción fenomenológico-psicológica, y afirma que es una primera reducción, con la cual «todavía no se ha alcanzado lo esencialmente propio del alma» (HUSSERL, Op.cit., p.259). Hemos recuperado el alma, pero ahora compete acceder a lo que le es esencial, por decirlo de algún modo, a su *núcleo*. En palabras del autor:

Franz nos presenta magistralmente al Sí-mismo como algo sencillo, concreto y a la vez universal y omnipresente en el alma, más aún incluso en los hombres que consideramos “primitivos”:

A lo largo de las edades, los hombres se daban cuenta instintivamente de la existencia de tal centro interior. Los griegos lo llamaron el *daimon* interior del hombre; en Egipto se expresaba con el concepto de alma-*ba*; y los romanos lo veneraban como *genius* innato de cada individuo. En sociedades más primitivas, solía creerse que era un espíritu tutelar encarando en un animal o en un fetiche.

Este centro interior se mantiene en forma excepcionalmente pura e intacta entre los indios naskapi, quienes aún viven en los bosques de la península de Labrador. Estas gentes sencillas se dedican a la caza y viven en grupos familiares aislados, tan alejados unos de otros que no han podido desarrollar costumbres tribales o creencias y ceremonias religiosas colectivas. En su soledad vitalicia, el cazador, naskapi tiene que confiar en sus propias voces interiores y revelaciones inconscientes; no tiene maestros religiosos que le enseñen lo que ha de creer, ni rituales, fiestas o costumbres que le conforten. En su concepto básico de la vida, el alma humana es simplemente un “compañero interior” al que llama “mi amigo” o *mista’peo* que significa “gran hombre”. *Mista’peo* reside en el corazón y es inmortal; en el momento de la muerte o poco antes, deja al individuo y luego reencarna en otro ser.

Los naskapi, que ponen atención a sus sueños y que tratan de encontrar su significado y comprobar su veracidad, pueden entrar en relación profunda con el Gran Hombre, el cual favorece a tales personas y les envía más y mejores sueños. Por tanto, la máxima obligación de un naskapi es seguir las instrucciones dadas por sus

«Ciertamente, aquella primera epojé es el comienzo necesario para una experiencia puramente anímica. Pero a continuación es necesario detenerse en lo puramente anímico, mirando en derredor y adentrándose en ello, y es también necesario apoderarse de su esencialidad propia con tenaz consecuencia.» (Ibíd., p. 260).

Recuperamos el alma, la reconocimos como una red de vivencias, pero ahora nos compete acceder al fundamento mismo de la experiencia en la conciencia. Es decir, se requiere ahondar en la ‘región’ trascendental. El camino será una nueva reducción: la trascendental, en virtud de la cual el yo psíquico, que se avista gracias a la primera reducción, transita al yo trascendental, fundamento de la experiencia misma de la conciencia

En virtud de la primera reducción se recupera el alma, se le reconoce como una red de vivencias; mas ahora, al *desconectar sus propios actos*, el psicólogo-fenomenólogo accede al fundamento mismo de la experiencia en la conciencia. El *residuo*, lo que queda en el paréntesis de esa nueva reducción, es lo que la fenomenología denomina «subjetividad trascendental».

Si, como vimos ya, psicología al implicarse en este tránsito de lo psíquico a lo trascendental llega a identificarse con la filosofía trascendental, por tanto, en calidad de psicología pura o auténtica tiene que ver con este *ego apodíctico* de la experiencia trascendental. Dicho sea de paso, para Husserl (Ibíd., p.274) el camino de la reducción trascendental es el «portón de entrada en el autoconocimiento y el conocimiento del mundo auténticos». Por consiguiente, es gracias a éste *yo trascendental* como puede fundarse un genuino conocimiento de sí y del mundo, de ahí su carácter «apodíctico». En este sentido, de nuevo aquí el psicólogo o investigador de lo anímico está implicado, y en absoluto es un investigador ajeno a su vida. Nos dirá el autor que el psicólogo, descubre que el «ser propio de sí mismo» se muestra sólo a través de la reducción, y así, la «psicología pura no es otra cosa que el camino infinitamente fatigoso del autoconocimiento auténtico y puro» (Ibíd., p.272).

Dicho lo anterior, podemos afirmar que el Yo trascendental es tema capital de la psicología pura y también lo es de la *psicología con alma* señalada por Jung. La apelación husserliana del «ser propio de sí mismo» anteriormente referenciada, nos remite al concepto *Selbst*, o *Sí-mismo* de la psicología analítica. Igualmente, el hecho de que Yo Trascendental en cuanto posibilidad de lo anímico tenga un papel fundacional en lo psíquico y en los actos de conciencia, conduce también al importante concepto de Sí-mismo jungiano.

sueños y luego dar a su contenido forma permanente por medio del arte. Las mentiras y la deslealtad alejan del reino interior del individuo al Gran Hombre, por lo que la generosidad y el amor al prójimo y a los animales le atrae y le da vida. Los sueños dan a los naskapi plena capacidad para encontrar su camino en la vida, no solo en el mundo interior sino también en el mundo exterior de la naturaleza. (...) Menciono a este pueblo tan primitivo porque no está contaminado por nuestras ideas civilizadas y aún conserva el profundo conocimiento interior natural en la esencia de lo que Jung llamó el "sí-mismo".²⁷⁵

El "amigo interior" de los naskapi es una constante presencia *nuclear* en nosotros, pero ahogada por el racionalismo que nos demanda refugiarnos en todo, menos en nuestra alma. Al igual que esta magistral sabiduría naskapi, la psicología jungiana encontró al fenómeno onírico como una fundamental base empírica para dar cuenta de la presencia del Sí-mismo en el alma. Este trabajo con los sueños es verdaderamente tan importante que el pensamiento jungiano lo posiciona como una vía hacia sí-mismo. Así, en los sueños se muestra el Sí-mismo durante los momentos más cruciales de la vida:

El "sí-mismo" puede definirse como un factor de guía interior que es distinto de la personalidad consciente y que puede captarse solo mediante la investigación de nuestros propios sueños. Estos demuestran que el "sí-mismo" es el centro regulador que proporciona una extensión y maduración constantes de la personalidad.²⁷⁶

Jung, por su parte, en su *Psicología y Alquimia* realiza un estudio de una serie de sueños de un paciente que se encaminaba a ese proceso de encontrar el centro o realizar el Sí-mismo^(*), mostrando los paralelismos de los motivos oníricos del *Selbst* y los misteriosos simbolismos de la alquimia medieval. Todo lo anteriormente expuesto nos permite percatarnos de que el *Sí-mismo* es sólo un concepto para hablar de una personalidad en la que estamos contenidos, y de la que quizás siempre se ha hablado en las tradiciones de sabiduría humana. Sobre ese *concepto* puntualiza Jung:

Este punto central lo he llamado el *sí-mismo*. Intelectualmente, el «sí-mismo» no es más que un concepto psicológico; es una construcción destinada a expresar una

²⁷⁵VON FRANZ, "El proceso de individuación". En: JUNG, Carl Gustav et al., Op.cit., p. 161-162.

²⁷⁶Ibíd., p. 162.

(*) Sobre el «proceso» se hablará después.

esencia no reconocible, a la que nosotros no logramos comprender como tal, pues sale de los límites de nuestra capacidad comprensiva, conforme ya se desprende de su definición.²⁷⁷

Una interpretación materialista podría afirmar fácilmente que el *centro no es otra cosa* que el punto donde la psique se hace incognoscible, porque se funde allí con el cuerpo. En cambio, una interpretación espiritualista podría afirmar que ese *Selbst no es otra cosa que el espíritu* que vivifica al alma y al cuerpo y que irrumpe en el tiempo y en el espacio de ese punto creador. Me abstengo expresamente de tales especulaciones psíquicas y metafísicas, y me limito a establecer hechos empíricos, lo cual considero, respecto del progreso del conocimiento humano, infinitamente más importante que correr tras tonterías intelectualistas o afirmaciones basadas en creencias llamadas *religiosas*. En la medida en que alcanza mi experiencia, trátase de significativos *procesos nucleares* que se verifican en la psique objetiva; de una suerte de *imágenes de meta* que el proceso psíquico, enderezado a una meta, se impone aparentemente a sí mismo, sin que lo lleven a ello sugerencias exteriores. (...)

A causa de la imposibilidad fundamental de limitar la personalidad humana, el *Selbst* es un concepto límite, que expresa una realidad en sí misma ilimitable.²⁷⁸

Como puede notarse, la proposición del concepto de Sí-mismo partió de la constatación hecha por Jung de ciertos procesos de *centración* de la personalidad en su núcleo, los cuales, como él mismo lo ha expresado se constatan en la *psique objetiva*, es decir, en lo inconsciente colectivo. Estos procesos son verificables en las imágenes arquetípicas que aparecen en los sueños y que muestran tal proceso nuclear. Son *imágenes* de una *meta*, cuyo fin esencial es develar el núcleo del alma, y que se impone a la psique consciente; claro está, y como lo iremos enfatizando, tal develación se opera si el Yo apoya el proceso.

En todo caso, el Sí-mismo es una expresión para designar dicho núcleo cuya *esencia* es no-cognoscible para nuestros patrones mentales conscientes. Se evidencia en sus distintos símbolos y en las vivencias que éstos comportan, que aúnan lo mental, afectivo, intuitivo, e incluso, lo perceptivo mismo. Pero su 'naturaleza' (por así decirlo en un viejo lenguaje filosófico) no es dable a las explicaciones, y, tal cual lo señaló Jung, no es ni espiritual ni material; quizás, y es una especulación nuestra, es el punto donde alma y cuerpo son uno.

²⁷⁷ JUNG, *El Yo y el inconsciente*, Op.cit., p. 226.

²⁷⁸ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p. 236, 381.

En el trabajo citado por el mismo Jung sobre la alquimia taoísta, él cataloga al Sí-mismo como la «esencia individual»²⁷⁹, o, diríamos también, como aquello que nos es más propio. Mas aún: el autor posiciona la experiencia del Sí-mismo como la «experiencia del sujeto del sujeto, del auténtico sustrato viviente»²⁸⁰; de manera que el *Selbst* es ese sustrato genuino de subjetividad en nuestra alma. Ese sería su carácter medular en la psique según el cual puede concebirse al *Selbst* como el centro del alma. En este sentido, Marie-Louise Von Franz concibe al Sí-mismo como el «centro organizador» de la psique «desde el cual emana el efecto regulador»; por lo mismo, se muestra como una suerte de « “átomo nuclear” de nuestro sistema psíquico», el «inventor, organizador y fuente de imágenes oníricas»²⁸¹. Entonces, por más caótica que sea nuestra alma, allende a sus profundidades y conflictos se encuentra un núcleo que la organiza, la regula y posibilita lo que es psíquico. Siendo así, el caos del alma sería tan sólo una fase de la misma, ya que en su núcleo ella se regula.

Por las consideraciones anteriores se requiere una ampliación de la mirada de todo lo ya visto hasta aquí, en la cual es el Sí-mismo comienza a vislumbrarse como el ‘protagonista’ central de todo el devenir anímico. De modo que consciencia, yo, inconsciente, libido, arquetipo y símbolo, todos estos se asocian al Sí-mismo. Por lo tanto, la perspectiva jungiana no es en absoluto *egocéntrica*, dado que no coloca al Yo como el eje del alma, sino que ubica al Sí-mismo como su centro y, al mismo tiempo, como su totalidad. Siguiendo la idea de Von Franz²⁸², si se concibe la psique como una suerte de «esfera», el Sí-mismo es su núcleo y, a la vez, toda la esfera; por su parte el Yo es un punto de la misma pero no el centro ni la totalidad. De ahí que en esta perspectiva el “conocernos a nosotros mismos”, o el afamado *nosce te ipsum*, no se refiere al conocimiento del Yo o del inconsciente personal, sino al conocimiento del Sí-mismo.

²⁷⁹ JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p.41.

²⁸⁰ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 598.

²⁸¹ VON FRANZ, “El proceso de individuación”. En: JUNG, Carl Gustav et al., Op.cit., p. 161.

²⁸² *Ibid.*, p. 161.

Huelga decir entonces que la psicología sin alma no tiene nada que hablar de este tan importante tema de nuestra psique. Su máximo alcance ha sido el Yo y en desconocimiento de lo inconsciente (como no lo hizo Freud cuyos planteamientos psicológicos si bien son egoicos, reconocen un Yo inconsciente), y, por tanto, tal psicología objetiva y del mundo ha centrado la mirada en el Yo y en sus 'poderes', los cuales, como sabemos con Jung, son el jaque a la compensación inconsciente. Es el caso de la afamada 'auto-estima', la cual al estar referida al Yo, deviene un concepto fútil que da pie a un peligroso narcisismo.

Realmente hablando la psicología sin alma no es tal, es una falacia en cuanto no trata del alma sino del Yo. Si tratase sobre el alma, le interesaría la vida concreta del hombre completo y, en consecuencia, le importaría el ser humano en su totalidad, es decir, en una perspectiva del Sí-mismo. Porque, como lo insistirá continuamente nuestro autor a lo largo de sus obras, el Yo es el centro de la consciencia pero no de la psique; por lo tanto, hablar del hombre en una perspectiva psicológica atañería también a tratar de todos aquellos factores que trascienden su Yo.

2.2.1 *Sí-mismo y Función trascendente*

Se nos aparece ahora el problema del Yo en relación con el Sí-mismo. En general, el Sí-Mismo fue avistado por Jung como una magnitud que excede al Yo y a la cual éste se encuentra subordinado. Ya en una de sus primeras grandes obras el autor propuso este hecho, poniendo en claro que el centro del alma *no* es el Yo. En sus palabras:

Ahora bien, en cuanto el yo sólo es el centro de mi zona consciente no es idéntico a la totalidad de mi psique, sino que es simplemente un complejo entre otros complejos. Distingo, pues entre el yo y el "se" (el "uno mismo") en cuanto el yo sólo es el sujeto de mi consciencia, mientras el "se" es el sujeto de mi psique toda, incluso de lo inconsciente, por lo tanto. En este sentido el "se" sería una magnitud (ideal) que comprendería el yo. El "se" suele aparecer en la fantasía inconsciente como

personalidad supraordinada o ideal, como *Fausto* en Goethe y *Zarathustra* en Nietzsche, por ejemplo²⁸³.

Y lo volverá a enfatizar en dos de sus estudios alquímicos:

El *Selbst* no sólo es el punto central sino que además comprende la extensión de la conciencia y del inconsciente; es el centro de esta totalidad, así como el yo es el centro de la conciencia.²⁸⁴

El sí-mismo que se quiere realizar se extiende en todas direcciones más allá de la personalidad yoica; su amplia naturaleza hace que sea más luminoso y oscuro que la personalidad del yo, por lo que le plantea al yo problemas que éste preferiría evitar. (...) *Por eso, la vivencia del sí mismo significa una derrota del yo.*²⁸⁵

Hablando del concepto de *Sí-mismo* Marie Louise Von Franz explica que la caracterización del centro como *Sí-mismo* fue dada así para describirlo como la «totalidad de la psique» y para diferenciarlo del Yo, «que constituye solo una pequeña parte de la totalidad de la psique».²⁸⁶ Se trata así, de una especie de des-centración emprendida por parte de Jung y su escuela, de la omnipotencia del Yo, el cual ha sido el foco y quizás centro de toda la psicología. Se le ha dado a éste un poder demasiado alto y, por no serle dable tal poder, sucumbe en toda clase de malestares psíquicos. Su única potestad es la consciencia, y ésta es verdaderamente una gran misión.

En *Aion* Jung propone que el Sí-mismo (al igual que los arquetipos) no puede ser localizado en la conciencia del Yo, pues envuelve a éste y lo trasciende. El *Selbst* se comporta como una suerte de «atmósfera» que envuelve al ser humano incluso en su ámbito espacio-temporal. Igualmente, el Yo está «subordinado» al Sí-mismo, comportándose como una parte en relación al todo, mientras que el segundo se comporta como un «*dato objetivo*» en el que la libertad (del yo) no puede provocar modificaciones deliberadas. Siendo así, el Yo «no puede nada

²⁸³ JUNG, *Tipos psicológicos Tomo II*, Op.cit., p. 293.

²⁸⁴ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p. 57.

²⁸⁵ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 521-522.

²⁸⁶ VON FRANZ, «El proceso de individuación». En: JUNG, Carl Gustav et al., Op.cit., p. 161.

contra el sí-mismo»²⁸⁷. Esto es entendible si se asume que el Yo se encuentra contenido en el Sí-mismo: «se siente como objeto de un sujeto desconocido y superordenado».²⁸⁸

Estando subordinado y contenido en el Sí-Mismo, el Yo encuentra en él un 'sustentador' y eje en el cual puede hallar la *fuera* para su actividad. Como es obvio, esto es viable solamente si el Yo tiene la suficiente *religio* como para estar atento a las constantes llamadas que el *Selbst* le emite para ser escuchado en lo sueños, en las situaciones cotidianas e incluso en los momentos oscuros de la crisis. En este sentido, Marie-Louise Von Franz afirma que la «fuera y la claridad interior» que requiere el Yo para la toma de decisiones provienen del *Selbst*. Empero, en este "mundo civilizado" donde se posee una «conciencia desarraigada» y se vive asido a las cosas ajenas y externas, las relaciones entre el Yo y el Sí-mismo se encuentran alteradas por nuestras formas de pensar, no pudiendo atender fácilmente a los mensajes del *Selbst* pues tales cosas ajenas y externas devienen barreras para la escucha del centro. Estamos tan arraigados a la idea de un «mundo exterior claramente modelado», un supuesto mundo "real", que este prejuicio bloquea otras percepciones, entre las que se cuentan los mensajes del *Selbst*. Igualmente, cuando la conciencia del Yo se 'superconsolida', esta unilateralidad puede «bloquear la recepción de impulsos y mensajes procedentes del centro». Si bien la conciencia disciplinada es necesaria para las actividades civilizadas, no obstante, puede conllevar dicho bloqueo.²⁸⁹ Así, la conciencia deviene "petrificada" tanto por una actividad volcada a las cosas, como también por aferrarse a la idea de que el mundo –como dirían los fenomenólogos– *va de suyo* y se encuentra ahí delante, o bien, por su exceso de consolidación.

²⁸⁷ JUNG, *AION*, Op.cit., p. 19-20, 178.

²⁸⁸ JUNG, *El Yo y el Inconsciente*, Op.cit., p.229.

²⁸⁹ VON FRANZ, "El proceso de individuación". En: JUNG, Carl Gustav et al., Op.cit., p. 176, 208, 213.

Ahora bien, la relación entre el yo y el Sí-mismo comporta un vínculo más allá de la mera subordinación. En el pensamiento jungiano encontramos también una fundamental «interconexión» entre uno y otro, como lo declara nuestro autor:

Sea cual fuere la definición que se proponga del sí-mismo, este último es diferente del yo, y en la medida en que un más profundo conocimiento del yo desemboca en el sí-mismo, lo definido por este último concepto abarca una realidad más amplia, la cual comprende en su seno la experiencia del yo y, por ende, la trasciende. Así como el yo constituye una cierta experiencia de mí mismo, el sí-mismo constituye una experiencia de mi yo, pero la experiencia de esta experiencia ya no tiene por objeto a un yo superior o ampliado, sino a un no-yo.²⁹⁰

Una y otra experiencia están implicadas y son co-participativas, por lo que Jung llega a decir que el yo es una parte del Sí-mismo:

Como es sabido, defino al sí-mismo como la totalidad de la psique consciente e inconsciente, y al yo, a su vez, como el punto de referencia central de la consciencia. Es una parte esencial del sí-mismo que, *pars pro toto*, puede hacer las veces de éste si se tiene en cuenta el significado de la consciencia. Si, por el contrario, quiere ponerse de relieve la totalidad psíquica, conviene utilizar más bien la expresión «sí-mismo».²⁹¹

Si bien el Yo es una parte del *Selbst* (de la totalidad del alma), el yo 'es' sí-mismo pero en su aspecto consciente. El Yo contiene una parte del Sí-mismo y, al mismo tiempo, éste lo trasciende. Por decirlo de alguna manera, el *Selbst* es Yo en cuanto individuo y es *Sí-mismo* en cuanto ser humano total. El Yo es quizás la experiencia consciente del Sí-mismo, pero éste abarca una dimensión más amplia: es el sujeto de la psique, mientras que el Yo es el sujeto del Sí-mismo consciente, o mejor aún: es el sujeto del sujeto de la psique. Por tal motivo, el Yo es una experiencia del Sí-mismo como tal y, por lo mismo, el Yo es una manifestación del *Selbst*. Entonces, y en última instancia el yo 'es' el Sí-mismo en tanto aquél manifiesta a éste. A este respecto nos aclara Marie-Louise Von Franz:

El yo es idéntico al Sí mismo en la medida en que es el instrumento de la autorrealización del Sí mismo. Sólo un yo inflado por el egoísmo se encuentra en

²⁹⁰ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 558.

²⁹¹ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.113.

oposición con el Sí mismo. En su legítima función, el yo es la luz en la oscuridad del inconsciente, y en algunos sentidos idéntico al Sí mismo.²⁹²

Pero esto no quiere decir que el yo pueda creerse o asumirse como el *Sí-mismo* como tal. A lo sumo, y de esto se trata el proceso de encuentro con el *Selbst*, el Yo puede tomar consciencia que él es una manifestación del Sí-mismo: de esa voluntad que lo trasciende y en la que está contenido. El Yo debe llegar a tomar consciencia que es una revelación del *Selbst* y que entrambos hay una inevitable conexión. Es como si el *Selbst* necesitara al Yo para auto-descubrirse y para que éste lo descubra. Y el Yo necesita al *Selbst* para poder tener la vivencia de la plenitud y totalidad.

En caso tal que uno u otro tome prenda en el vínculo, hablamos de un estado fallido y patológico de la relación entre el Yo y el Sí-mismo, una verdadera «catástrofe», como lo enuncia Jung. En efecto, para nuestro autor en un extremo puede darse el que «*el yo sea asimilado por el sí-mismo*», un caso en el cual la «imagen de la totalidad permanece en el inconsciente» participando el yo de su «naturaleza arcaica». El remedio que Jung propone para evitar este estado es «anclar al yo en el mundo consciente y afianzar la conciencia por medio de una *adaptación* lo más precisa posible». Se requiere así fomentar las «virtudes» como la 'atención', 'el concienzudo esmero y la 'paciencia', entre otras. Igualmente, es menester promover la autocrítica y la auto-observación.²⁹³

El otro extremo constituye el caso del «*sí-mismo asimilado al yo*». Esto se produce por una acentuación de la «personalidad del yo» y del mundo consciente, hasta el punto en que las figuras del inconsciente quedan «psicologizadas». Como medida preventiva a este estado Jung sugiere reducir el mundo consciente «en beneficio de la realidad del inconsciente».

²⁹²VON FRANZ, *Alquimia*, Op.cit., p.229-230.

²⁹³JUNG, *AION*, Op.cit., p.38.

En suma, para la primera asimilación (del yo por parte del *Selbst*) lo que cuenta es «defender la realidad contra un estado onírico arcaico, “eterno” y “ubicuo”» aplicando las «virtudes posibles». Mientras que para la segunda asimilación (del *Selbst* por el yo) hay que concederle al sueño «una esfera vital propia a expensas del mundo consciente», con esto la arrogancia del yo se sofoca.²⁹⁴ En otras palabras, en el primer caso vale fortalecer el yo desidentificándolo del *Sí-mismo*; en el segundo, lo que cuenta es entrar en relación con la sombra y el mismo inconsciente.

¿Pero realmente porque son nefastas ambas situaciones de asimilación? Jung lo dice abiertamente²⁹⁵: porque conducen a una «inflación». En la obra *El Yo y el Inconsciente* el autor explicita que la inflación es el estado de la «extensión de la personalidad hasta más allá de los límites individuales (...) Y esto sólo es posible si uno se adueña de contenidos y propiedades que, por su existencia independiente, deberían hallarse fuera de nuestros límites»²⁹⁶. Por lo tanto, la inflación es el estado en el que el Yo se engríe y se exalta por asumir algo que no le compete; algo más allá de sus límites.

En la primera asimilación citada, el Yo se infla al asimilarse al *Sí-mismo*, y, en la segunda, el Yo está inflado por la consciencia colectiva, por el mundo exterior^(*).

²⁹⁴Ibíd., p.38.

²⁹⁵Ibíd., p.38.

²⁹⁶JUNG, *El Yo y el Inconsciente*, Op.cit., p.78.

(*) Esto se asocia fundamentalmente a la *identificación con la persona* que tratamos en el capítulo anterior. Cuando la máscara se le pega tanto al Yo, éste se hace uno con ella un cae en una inevitable inflación: uno termina creyendo que es el rol social. Al hacer esto se excluye la vida interior que termina convirtiéndose en una *sombra*, y, por lo mismo, se fortalece la disociación de la personalidad. Un ejemplo concreto de inflación asociada a la persona constituye lo que Jung denomina “identificación con el cargo”: «Un caso muy corriente [de inflación] consiste en la identidad, desprovista de humorismo, entre muchos hombres y su ocupación o título. Ciertamente es que mi cargo es la actividad que me corresponde; pero a la vez es un factor colectivo, formado históricamente por la labor conjunta de muchos y su dignidad se la debo únicamente al asentimiento colectivo. Por lo tanto, si yo me identifico con mi cargo o con mi título, me portaré como si yo mismo fuese equivalente a todo el factor social complejo que es un cargo, como si yo mismo fuese meramente el que ostenta el cargo, sino que al mismo tiempo representara también el asentimiento de la sociedad» (Ibíd., p.79). Esto es muy común hoy en día, donde los seres humanos con un título suelen creer que su vida consiste en *ser* en ese título, perdiendo así la relación con su *Sí-mismo* a expensas de imaginarios convencionales. La máscara está tan adherida al Yo que este queda asimilado al mundo exterior perdiendo el *Sí-mismo*. Pero, es corolario el que el *Selbst* busque manifestarse, y en este caso, no tiene otro camino que hacerlo mediante la misma

Como es obvio, el *Sí-mismo* y el *mundo exterior* exceden al Yo, y cuando éste se identifica con cualquiera de los dos cae en una inflación.

La afectada directamente es la consciencia como sede del Yo. Esta termina *inflándose* y ensanchándose por un fenómeno de asimilación y no por una sana 'concienciación' o 'conciencialización'. A propósito, Jung problematiza este hecho en *Psicología y Alquimia*:

Una consciencia hinchada es siempre egocéntrica y sólo se percata de su propio presente. Es incapaz de aprender nada del pasado, incapaz de comprender el acontecer presente e incapaz de sacar conclusiones correctas respecto del futuro. Está hipnotizada por sí misma y, por lo tanto, no admite conciliación alguna con lo demás. Está, pues, a merced de catástrofes que, si es necesario, terminan por matarla. La inflación es, por modo paradójico, un hacerse inconsciente de la consciencia. Este caso se da cuando la consciencia se carga en demasía de contenidos inconscientes y pierde entonces la capacidad de distinción que es la *conditio sine qua non* de toda consciencia.²⁹⁷

Por consiguiente, la consciencia hinchada o inflada es aquella que se hace *inconsciente* por haberse identificado con un contenido que va más allá de sus posibilidades de aprehensión. El individuo sigue estando 'consciente' pero pareciera que su estado de consciencia estuviera velado por un *pre-juicio* que le ciega a otras posibilidades, o bien, altera las percepciones. El Yo se identifica con algo externo o interno y se engríe e *hincha*. La prevención a este estado está, entonces, en una actitud de sana *humildad* consciente ante contenidos que no son propios. De tal manera se previene una nefasta identificación que implica una alteración de la consciencia misma.

Así que nuestra vida consciente es un drama en el que el Yo –en tanto centro de la consciencia– ha de cumplir sus papeles y *volver* a la fuente del alma. La consciencia refleja así a la vida: es aquella zona de la psique que nos permite tener apercepción de la experiencia viviente. Pero la vida como tal excede a la

sombra; solo entonces, con una crisis vital, el 'sujeto-cargo' tiene la posibilidad de examinar su olvidada (y reprimida) vida interior.

²⁹⁷ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p.495.

consciencia y aquélla es la luz que ésta refleja, como lo dice Jung: «*la consciencia...no es otra cosa que una imagen interior del proceso objetivo de la vida*». ²⁹⁸

Pero su raíz es, en verdad, el *Selbst* dado que éste es el centro y la base medular del alma, esto abarca a la consciencia misma. Y no sólo la abarca sino que la posibilita, por lo cual nuestro autor también concibe al Sí-mismo como «el ser-diferente psíquico, que hace posible la consciencia». ²⁹⁹ El *Selbst* comprende a la totalidad de la psique y, por eso mismo, engloba a la consciencia y es la posibilidad misma de la consciencia. Por lo que Jung llegó también a expresar que «la totalidad es de incalculable extensión, más vieja y más joven que la consciencia, abarcando a ésta en el tiempo y en el espacio». ³⁰⁰

Empero, concebir la totalidad como meramente lo referido al Yo sería identificarla con la consciencia misma, lo cual no es dable pues, como es evidente, la completud exige los dos polos del alma. Tal completud, a decir de Jung, tiene como «quinta esencia» al Sí-mismo en tanto éste constituye «la totalidad» ³⁰¹, una totalidad que «trasciende la consciencia» ³⁰² y abarca: «en primera instancia, la consciencia, luego el llamado inconsciente personal y, finalmente todavía un gran sector indeterminado de lo inconsciente colectivo, cuyos arquetipos son universalmente humanos». ³⁰³

En vista de tal globalidad, la consciencia y el inconsciente desde la perspectiva del Sí-mismo pueden percibirse con plena complementariedad: no se trata ya de un contraste sino de un complemento. En el Sí-mismo ambos están contenidos

²⁹⁸ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p. 159 [El subrayado es nuestro].

²⁹⁹ JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p. 117.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 124.

³⁰¹ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 601.

³⁰² JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p. 109.

³⁰³ JUNG, *Formaciones de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 103.

aunque el individuo consciente no puede llegar a tener consciencia plena de lo inconsciente. Como lo dice Jung:

Con toda intención empleo la palabra «compensadora» y no la voz «contrapuesta», porque el consciente y el inconsciente no han de formar necesariamente un contraste el uno con el otro, sino que se completan mutuamente hasta un total, que es el *sí-mismo*. Con arreglo a esta definición, el sí-mismo constituye un factor que engloba el «yo» consciente. No sólo incluye a la psique consciente, sino también a la inconsciente y, es, por lo tanto, una personalidad que, por decirlo así, también coincide con nosotros. Bien podemos figurarnos que poseemos almas parciales. Así, por ejemplo, no nos cuesta trabajo imaginarnos a nosotros mismos como «persona». En cambio, excede ya de nuestra capacidad representativa explicarnos lo que somos como «sí-mismo», pues para semejante operación sería necesario que la parta abarcara el todo. Tampoco existe siquiera la esperanza de que jamás podamos alcanzar tan sólo una consciencia aproximada del sí-mismo, pues, por más que podamos ampliar el consciente, siempre existirá un sector indeterminado e indeterminable de inconsciente, que pertenece también a la totalidad del sí-mismo. De modo que el sí-mismo siempre seguirá siendo una magnitud que nos desborde.³⁰⁴

El *Selbst* es una personalidad pero no en el sentido de *persona* tal y como lo hemos visto. No es una personalidad parcial, fragmentaria ni exterior, sino una personalidad total que envuelve lo inconsciente, por lo que no nos es dable identificarnos plenamente con esta personalidad que *coincide con nosotros*. Nuestro yo y la persona se contienen en el Sí-mismo así como lo inconsciente: hacen parte de un mismo *individuo* que, por paradójico que parezca, somos nosotros mismos y es más que nuestro yo. Algo en él lo percibimos como nuestro (lo personal del alma) y la otra parte la vemos como ajena, se nos escapa *pero* es de nuestra alma. Es, por decirlo de algún modo, lo indeterminable del Sí-mismo dado que abarca lo inconsciente y, más aún, lo psicoideo mismo.

Todo lo anterior nos conduce a ese aspecto «trascendental» del Sí-mismo. Sabemos ya que en Jung lo *trascendental* es aquello incapaz de consciencia e imposible de representar, y trascendente es lo *esencial*. Ahora, en lo que atañe al *Selbst*, éste según nuestro autor, es una totalidad «que no puede abarcarse con una sola mirada». Es una totalidad empírica «sólo en sus partes y en la medida en

³⁰⁴JUNG, *El Yo y el Inconsciente*, Op.cit., p.135.

que éstas sean contenidas por la consciencia; pero, como totalidad, es necesariamente trascendente a la consciencia»³⁰⁵. Lo que es trascendente del *Selbst* es precisamente lo inconsciente: la consciencia no puede abarcarlo sino en su esfera personal, mientras que su otra zona (lo inconsciente colectivo) le es trascendental justo porque tiene cualidad *psicóidea*. Entonces, no existe la posibilidad de una consciencia plena del *Selbst* pues nuestra consciencia del Yo es psíquica y no le es posible representarse lo psicoideo. Por lo mismo, lo psicoideo nos es trascendental y sólo tenemos noticia de ello cuando se nos manifiesta representativamente. Luego, el *Sí-mismo* engloba las dos grandes cualidades del alma: la psíquica y la psicoidea. O, como lo podríamos decir también: el *Selbst* es conjuntamente psíquico y psicoideo.

De acuerdo con el pensamiento de nuestro autor, esto afecta directamente la experiencia misma del conocimiento ya que en tanto representa la totalidad (la 'suma') de los «procesos psíquicos conscientes e inconscientes», el *Selbst* «sobrepasa» el «alcance del conocimiento». Y lo hace dado que trasciende toda representación.³⁰⁶ De modo que el conocimiento pleno del *Selbst* es imposible porque incluye la esfera psicoidea cuya aprehensión se hace por vías indirectas. Además, si el Sí-Mismo posibilita la consciencia y todo lo psíquico, deviene según Jung «la *conditio sine qua non* del conocimiento del mundo y de la consciencia de sujeto y objeto».³⁰⁷

Aquí incluso podríamos pensar que Jung sigue la línea del pensamiento fenomenológico en cuanto éste concibe al sujeto trascendental como el fundamento de la constitución de todo lo trascendente teniendo un papel fundacional en los actos de consciencia. Jung también piensa lo mismo y asume que es necesario un «sujeto trascendente del conocer» que devenga «*punto de*

³⁰⁵ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p.198.

³⁰⁶ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.66, 153.

³⁰⁷ JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p.116-117.

reflexión»³⁰⁸. El Sí-Mismo jungiano, al igual que el sujeto trascendental husserliano, es así la posibilidad de lo anímico mismo que incluye la constitución del mundo en la medida en que es la *sede* y el fundamento de la consciencia^(*). Pero, insistimos, el *Sí-Mismo* tiene también de trascendente el hecho de que incluye la esfera 'oscura' del alma y, por tal motivo, es inaprehensible. Posibilita la *luz* de la consciencia pero, al mismo tiempo, contiene el absoluto 'vacío' de lo psicóideo.

Quizás las siguientes palabras de Jung aclaren este atributo paradójico del *Selbst* como algo oculto y, a la vez claro. Aquí nuestro autor posiciona al «nosotros mismos» como un peculiar *algo* de nuestra alma:

...algo que es y vive tenso entre dos imágenes del mundo y sus respectivas fuerzas, sólo oscuramente intuitas pero tanto más claramente experimentadas. Ese «algo» nos es ajeno y sin embargo tan próximo, un enteramente nosotros y empero irreconocible, un punto medio virtual de tan misteriosa constitución, que puede reclamarlo todo: parentesco con bestias y dioses, con cristales y estrellas, sin movernos a asombro y a suscitar nuestra desaprobación. Ese algo reclama también todo esto; nosotros nada tenemos en las manos que podamos oponer justificadamente a ese reclamo, y hasta es saludable escuchar esa voz. He designado a ese punto central como el *sí-mismo*...una construcción destinada a expresar una esencia que no podemos captar como tal.³⁰⁹

³⁰⁸ *Ibid.*, p.117.

(*) Precisando sobre dicho Yo trascendental, el fundador de la fenomenología en la obra de la *Crisis*, discrimina entre una subjetividad empírica y la subjetividad trascendental. El Yo trascendental es definido como la «subjetividad operante absoluta, no como la subjetividad humana, sino como la subjetividad que se objetiva a sí misma en la humana o en primer lugar en la humana». Pero, por paradójico que parezca, este Yo trascendental constituye el mundo, y también está referido al sujeto en tanto que «Yo mismo», ya que el ser humano es también un «alma» y, en este sentido, es un «yo humano en el mundo». De hecho, el «yo ingenuo» es efectivamente *yo trascendental* pero «en el *modus* de la cerrazón ingenua». Esta es la idea según la cual el *yo trascendental se ocultaba* en la actitud volcada, pero se encuentra en nexo con el yo humano: «yo en tanto que Yo trascendental, soy el mismo yo que es yo humano en la mundanidad. Aquello que me estaba ocultaba en la postura humana, lo desvelo en la investigación trascendental» (HUSSERL, *Op.cit.*, p.212, 222, 273,275). A juicio nuestro, este *Yo trascendental* es descrito casi de modo paradójico por el fundador de la fenomenología. Pareciera que no estuviese en relación con el *yo humano*, y, sin embargo, en el fondo se vincula éste; hasta se le asemeja, pero sólo es desvelado gracias a la reducción. Siempre ha estado presente, pero en tanto el individuo viva en la actitud natural, se mantiene oculto y anónimo. Ya en virtud de la reducción, muestra su capacidad constituyente de todo lo psíquico, del *yo-en-el-mundo* y del conocimiento. Incluso, este Yo es la posibilidad misma de lo anímico, es decir, en él se funda el alma humana. Vemos así que al igual que Jung, la fenomenología encuentra una intrincada relación entre uno y otro Yo al concebir al sujeto trascendental como el *punto arquimédico* del conocimiento y, a su vez, al proponer la ineludible conexión entre ambos, los cuales están juntos siempre pero el *Yo empírico* (el Yo jungiano) cae en el olvido de su vínculo con el *Yo trascendental* por esa actitud volcada hacia las cosas, la cual, en el lenguaje jungiano constituye la 'identificación con la persona'.

³⁰⁹ JUNG, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, *Op.cit.*, p. 205-206.

En esta cita nuestro autor muestra al Sí-mismo como el *algo* que somos nosotros mismos, y, al mismo tiempo, es extraño a nosotros, no lo podemos reconocer ni contener. De igual forma, pese a que es nuestro, el *Selbst* nos aúna con el cosmos entero: con la totalidad que nos trasciende. Nos genera una suerte de “simpatía” con todos los seres, sean éstos mitológicos, animados, inanimados, o bien, astrales.

En ese mismo sentido, en *Psicología y Alquimia* Jung deja ver que el concepto del *Selbst* es al mismo tiempo claro y preciso pero también ambiguo, lo cual se asocia a la unificación de consciencia e inconsciente propia del Sí-mismo, así como a la zona *en sombra* del centro del alma. De tal modo, el *Selbst* es un concepto:

por una parte suficientemente determinado para expresar la noción de la totalidad del hombre, y por otra parte insuficientemente determinado para expresar el carácter indescriptible e indeterminable de la totalidad. Estas cualidades paradójicas del concepto corresponden al hecho de que la totalidad consiste por una parte en el hombre consciente y por otra en el hombre inconsciente. (...) Síguese de esto que el *Selbst* es únicamente un concepto límite, poco más o menos lo que en Kant es la *cosa en sí*. Claro está que empíricamente es una idea que se expresa de continuo, como lo muestran nuestros sueños, sin perder por ello nada de su trascendencia.³¹⁰

Jung insiste en puntualizar al *Sí-mismo* como un concepto para expresar la “cosa en sí” de nuestra alma, indeterminada e inaprehensible. En la *empiria* del alma, esto es, en lo psíquico, se muestra de diversos modos pero su *esencia* es trascendente a la consciencia. Luego, hay un dúo implícito en el concepto del *Selbst* como algo determinado e indeterminable.

Siguiendo estas ideas, nuestro autor define también al Sí-mismo como la «personalidad conjunta, presente pero no íntegramente aprehensible». Justamente, esta personalidad total e inaprehensible aduce a un «concepto trascendente» en tanto expresa la totalidad de «los contenidos conscientes e

³¹⁰JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p. 126, 198.

inconscientes», y tal cualidad trascendente obliga a que sea descrito «en la forma de una antinomia».³¹¹

Debido a esto el concepto de Sí-mismo es fundamentalmente paradójico pues debe expresar conjuntas ambas esferas del alma, y tal como lo iremos viendo, las aparentes contradicciones son intrínsecas al Sí-mismo. En otras palabras, el *Selbst* es antinómico en cuanto debe evidenciar los contrastes como interdependientes. Debe expresar la claridad de la consciencia y la nocturnidad del inconsciente, por lo que se presta para ambigüedades y aparentes contradicciones las cuales no pueden expresarse sino paradójicamente. Todo esto tiene que ver con lo que nuestro autor denomina «situación paradójica del Sí-mismo», a saber:

Esa descripción corresponde a la situación paradójica del sí-mismo, como la simbólica de éste lo evidencia: es lo más absolutamente pequeño, que fácilmente puede pasarse por alto y hacerse a un lado. Sí; necesita ayuda y debe ser percibido, protegido y en cierto modo construido por la conciencia, como si antes no hubiese existido y sólo hubiese sido llamado a la existencia por el cuidado y la dedicación del hombre. Pero, en contraste con eso, la experiencia lo muestra como ya presente desde mucho atrás, más viejo que el yo, y como nada menos que el espíritu rector de nuestro destino. (...) Al igual que todos los arquetipos, el sí mismo tiene carácter paradójico, antinómico. Es varón y mujer, niño y anciano, poderoso e indefenso, grande y pequeño.³¹²

El *Selbst*, empero, es una paradoja absoluta, pues desde cualquier punto de vista que se lo considere, representa tesis y antítesis, y al propio tiempo síntesis.³¹³

El sí-mismo como fenómeno individual es «más pequeño que pequeño», pero como equivalente del mundo, «más grande que grande»³¹⁴.

...el sí-mismo es yo y no-yo, subjetivo y objetivo, individual y colectivo.³¹⁵

Las anteriores palabras de nuestro autor son patentemente claras: el *Selbst* es una total antinomia, conteniendo todos los contrastes posibles.

³¹¹JUNG, *AION*, Op.cit., p. 19, 73.

³¹²Ibid., p. 236-237.

³¹³JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p.30

³¹⁴JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p. 116.

³¹⁵JUNG, *La Psicología de la Transferencia*, Op.cit., p. 131.

Lo que destacamos ahora es que constituye no sólo el núcleo de la psique sino también su totalidad. Así, hablamos del *Sí-mismo* como un arquetipo, y, al mismo tiempo, como la psique toda en plenitud. Es arquetipo de totalidad y la totalidad misma. Si lo trasladamos a la experiencia concreta de la vida podemos decir que el *Selbst* es aquello que *somos nosotros mismos* como individuos concretos y específicos, pero también, es aquello que nos hace *humanos*. Y esto si tenemos en cuenta la idea jungiana según la cual «*el sí-mismo es el fondo y el origen de la personalidad individual, a la que abarca en pasado, presente y futuro*».³¹⁶ Como sabemos, la experiencia del Yo se funda en el Sí-mismo y, al mismo tiempo, se contiene en éste adquiriendo el atributo de «especie humana». Por lo tanto, el Sí-mismo es nuestro núcleo que nos personaliza, y, conjuntamente, es el fondo que nos humaniza. Es tanto nuestra particularidad individual como nuestra apertura al cosmos mismo.

Así mismo, lo anterior nos lleva al descubrimiento jungiano por el cual el *Selbst* es lo que preexiste, lo que está antes y también después:

Pero hay una *salus* y una *res*: es la misma cosa al principio y al final, algo que ya estaba allí desde siempre pero que sin embargo aparece únicamente al final: *es la realidad del sí-mismo (...)* Con ello se expresa sin duda que la estructura de la totalidad está siempre presente, aunque enterrada en un inconsciente más profundo donde siempre puede volver a encontrársela, presuponiendo que alguien asuma el riesgo de alcanzar mayor amplitud de consciencia mediante el mayor autoconocimiento posible —«una bebida áspera y amarga» habitualmente reservada al infierno—. El trono de Dios no parece ser un premio menor de tal esfuerzo.³¹⁷

El *Selbst* es, por definición, el centro y la circunferencia del sistema consciente y del sistema inconsciente.³¹⁸

Lo cual se vincula a la «paradoja» por la cual todo surge del Sí-mismo y vuelve al Sí-mismo:

³¹⁶ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.511 [El subrayado es nuestro].

³¹⁷ *Ibid.*, p. 153, 209.

³¹⁸ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit.,p. 221.

De un modo inextricable, toda nuestra vida anímica parece emanar de este punto y todos nuestros objetivos últimos y supremos parecen apuntar hacia él. Es inevitable esta paradoja, conforme sucede cuando intentamos caracterizar una cosa situada más allá de la capacidad de la razón.³¹⁹

Según puede observarse Jung posiciona al Sí-mismo como *anterior a toda experiencia*, siendo el fundamento de todo lo psíquico, y en tal medida, adquiere su carácter trascendental. En efecto, de acuerdo también a nuestro autor, «la potencialidad de la totalidad ya existe *a priori*»³²⁰, existe desde siempre pero yace «durmiente»³²¹. Está latente en nosotros desde siempre, mora en nuestra alma, en el 'inconsciente más profundo' que no es otro que lo inconsciente colectivo. Y no obstante, tal *totalidad a-priori* exige ser buscada, y se manifiesta *a posteriori* a través de un proceso de desocultamiento donde es encontrada y se asume como origen, camino y meta. Justamente según Jung, el Sí-Mismo también «constituye *a priori* una meta como el impulso a realizarla»³²², y, debido a esto podemos decir que el *Selbst* está al inicio como germen, reclama ser buscado, busca junto al Yo y, finalmente, es encontrado. Se trata entonces de una suerte de *circularidad* implícita en el *Selbst*, y que, como lo veremos, es una característica que más suele asumir el Sí-mismo en sus representaciones.

Si se sigue esta perspectiva *circular* y se asume una amplia mirada, los dos polos fundamentales de la separación primigenia hacen parte del Sí-Mismo pero se aperciben como infranqueables debido a una suerte de petrificación de la consciencia. En consecuencia el *Selbst* nuclear (que no como totalidad) se halla en lo inconsciente, indiferenciado y enterrado por la escisión de los contrarios.

³¹⁹ JUNG, *El Yo y el Inconsciente*, Op.cit., p.226.

³²⁰ JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p. 109.

³²¹ JUNG, *Formaciones de lo Inconsciente*, Op.cit., p.66.

³²² JUNG, *Acercas de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 602.

Y sin embargo, el *Selbst* no es sólo el núcleo del alma sino también circunferencia de la psique toda. Por consiguiente, engloba los dos polos de la separación originaria, incluyendo el *cuatro* en el cual fue escindida nuestra alma. Por lo mismo, el Sí-mismo reúne a las funciones incluyendo a la perdida, a la inferior:

Si imaginamos las funciones de la conciencia dispuestas en un círculo, por regla general la función más diferenciada es la portadora del yo; a ésta corresponde una función auxiliar. En cambio, la llamada "función inferior" es inconsciente y por lo tanto está proyectada a un *non ego*. También a ésta corresponde una función auxiliar. De manera que no sería imposible que los cuatro personajes representaran a las cuatro funciones y, es más aún, como componentes de la personalidad total (es decir, incluso el inconsciente). La totalidad es *ego + non ego*. Por eso el centro del círculo como expresión de una totalidad no coincidiría con el yo, sino con el *Selbst*, como síntesis de la personalidad total.³²³

Como puede observarse, la *totalidad* conlleva la suma del *Ego* o *Yo* (con su función principal y auxiliar) y el *Non Ego* (la función inferior y su auxiliar). Entonces, el Sí-mismo aúna *ego* y *non ego* así como las cuatro funciones constituyendo la «personalidad total». De igual forma, si retomamos la idea jungiana de la *mente originaria*, podemos decir ahora que tal mente que se despliega en 4, y que luego se separa en 3-1, debe ser reunificada de nuevo a manera *cuaternaria* si se pretende la totalidad: lo superior (el 3) + lo inferior (el 1)^(*).

Ante la inminencia del contraste que separa entre *ego* y *non ego*, entre los mundos de arriba y abajo, el Sí-mismo nuclear tiende a trascender la separación. Si recordamos al Sí-mismo como un «algo central» que está en nosotros mismos, Jung ahora nos dice que este algo se halla entre los contrastes unificándolos:

Ese algo es el buscado «punto central» de la personalidad, ese algo indescriptible situado entre los opuestos, o unificador de los opuestos, o resultado del conflicto, o «efecto» de la tensión energética; el llegar a ser de la personalidad; un paso adelante, el más individual de todos; el nivel superior inmediato.³²⁴

³²³ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p. 126-127.

(*) Se trata del importante *tema del 3+1*, al cual nos iremos refiriendo y que nos muestra que el despliegue del Sí-mismo es fundamentalmente cuaternario.

³²⁴ JUNG, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Op.cit., p.194.

Sabemos ya que el Sí-mismo es una totalidad que contiene todos los contrastes y constituye una paradoja. Pero ahora vemos que no sólo los contiene sino que los reúne buscando su unificación o conciliación. Es un polarizador de las oposiciones, y según vimos, esta fue precisamente la experiencia de Jung que lo condujo a proponer el concepto del Sí-mismo. De hecho para nuestro autor, esta es la «máxima y central importancia» del *Selbst* porque así «representa una *coniunctio oppositorum*» (conjunción de los opuestos). Entonces, según Jung, el Sí-mismo es «una verdadera *complexio oppositorum*, lo que sin embargo no significa en modo alguno que deba ser contradictorio en sí»³²⁵. En otras palabras, nuestro Sí-mismo es el gran conciliador y por ello debe ser paradójico: para mostrar que los contrastes pueden convivir.

De este modo, Jung posiciona al concepto del Sí-mismo como el «concepto esencial de la unión de todos los opuestos, el “símbolo unificador”». ³²⁶ Siendo así, el *Selbst* consiste en el agente primordial de los símbolos de conjunción y totalidad que vimos en páginas anteriores. Su emergencia no puede darse sino tras una ardua lucha de opuestos que terminan conciliándose tras la *noche oscura*. Aquí el Yo ha de soltar prenda y abrirse a la actividad simbólica de conjunción o *coniunctio*, como hermosamente lo expresa Marie-Louise Von Franz:

Es un hecho interesante, sobre el cual ha escrito Jung en *Mysterium Coniunctionis*: que la *coniunctio* no se produce durante la luna llena sino durante la luna nueva, lo que significa que tiene lugar en lo más oscuro de la noche, donde ni siquiera la luna brilla, y en esa noche fundamentalmente oscura se unen el sol y la luna. (...)
Cuando uno ya no está y la conciencia se ha ido, entonces algo nace o se genera; en la depresión más profunda, en la desolación más profunda, nace la personalidad nueva. Cuando uno está al cabo de sus fuerzas, ése es el momento en que tiene lugar la *coniunctio*, la coincidencia de los opuestos.³²⁷

La analogía del novilunio señala que cuando el *sol* y la *luna* se acercan, paradójicamente es el momento de máxima oscuridad. En la astrología

³²⁵ JUNG, *AION*. Op.cit., p. 80, 236-237.

³²⁶ JUNG, *La psicología de la Transferencia*, p.cit., p.131.

³²⁷ VON FRANZ, *Alquimia*. Op.cit., p.239-240.

tradicional se dice que cuando el *Sol* se acerca demasiado (está conjunto) a un planeta entonces lo *quema*: tiene lugar una combustión y el planeta pierde su luz y poder. Lo mismo sucede cada 28 días: el sol y la luna tienen su conjunción y la luna se 'quema'. Es una paradoja por cierto que la máxima cercanía con el Sol indique un eclipse. De igual forma, el día anterior a la *coniunctio* mensual es la afamada *luna negra* del ciclo lunar (el día 27 de la luna): la noche más oscura, que es, justamente, la noche que antecede la conjunción de las luminarias. Por cierto, los hindúes conciben que el dios Shiva tiene su analogía con el Sol –en tanto *Padre* –y su hermosa esposa Parvati con la luna (en cuanto madre). Cada mes los días trece y catorce después de la luna llena, justo antes de la luna nueva, son los días sagrados de Shiva: en la noche más oscura es el día en que Shiva bebe los venenos de la creación y tiene lugar su conjunción. De hecho la noche más sagrada de Shiva durante todo el año es precisamente la anterior a la luna nueva en el signo de Acuario. Acuario es la casa de Saturno, y éste, como sabemos, es el oscuro por excelencia. Pero precisamente en esta noche oscura, Parvati, la esposa mística, realizó su penitencia intercesora para que Shiva salvara al mundo, y él lo hizo bebiendo el veneno cósmico. Igualmente, las leyendas hindúes asumen que Parvati tuvo que emprender una ardua austeridad y meditación para poder alcanzar el amor de Shiva pues éste era un asceta; y, cuando su penitencia llegó al límite –pero cargada de una amorosa y determinada devoción– Shiva accedió a su deseo y la desposó.

Curiosamente esto también sucedió en la misma noche previa a la conjunción en el novilunio de Acuario, simbolizando así el desposorio del Sol y la Luna en plena oscuridad. De esta forma, en la noche oscura acaece la *salvación* operada por el Padre y la Madre universales, y también en esta noche de ellos se desposan al modo de la *coniunctio* en la luna nueva. Pero el desposorio va antecedido de la experiencia de la muerte, como le sucedió a Parvati quien se encerró en una cueva dispuesta a morir por el amor de Shiva, y fue capaz, inclusive, de meditar

en medio del fuego en una inquebrantable concentración repitiendo el nombre de su amado.

Ni hablar del místico cristiano por excelencia, Juan de la Cruz, quien concibe que la unión del alma esposa con el Dios esposo se opera *en noche oscura*. Y la misma Iglesia católica en su liturgia pascual celebra extasiada la resurrección de Cristo en la noche de pascua, la noche donde se desposa el cielo con la tierra: «*O vere beáta nox, quæ exspoliávit Ægyptios, ditávit Hebræos! Nox, in qua terrénis cæléstia, húmánis divína jungúntur!*», esto es: «*¡Oh noche verdaderamente feliz, que despojó a los Egipcios y enriqueció a los Hebreos! Noche en que el cielo se une con la tierra y Dios con los hombres*»³²⁸. En esta noche salvadora se da la posibilidad de que lo celeste y lo divino se junten. Así, tanto Cristo como Shiva salvan al mundo durante la noche oscura. Y Jung mismo, por su parte, dice sobre la *noche* unas significativas palabras:

La noche contiene en su oscuridad el sol de la conciencia "masculina", la cual, cuando niña, surge del nocturno mar del inconsciente, y cuando anciana, se hunde en él de nuevo. La noche unifica lo claro con lo oscuro; la noche significa la hierogamia de los contrarios y reconcilia la naturaleza con el espíritu.³²⁹

Entonces, toda esta reveladora simbología nos habla de la unión entre los dos principios cósmicos durante la noche oscura, que Marie-Louise Von Franz interpreta excepcionalmente como la unión de los opuestos, su *coniunctio*, operada cuando uno ya no puede más. Cuando la crisis de la crucifixión entre los opuestos está en su cumbre, justo ahí, aparece la posibilidad de la conciliación; o bien, como lo ha puntualizado Jung, la posibilidad de la *reconciliación* entre la naturaleza y el espíritu: la afamada *hierogamia* o matrimonio entre los opuestos. Según nuestro autor, el «*hierosgamos*» es la «transformación del espíritu en tierra

³²⁸ LEFEBVRE, Op.cit., p.585 [El subrayado es nuestro].

³²⁹ JUNG, *Respuesta a Job*, Op.cit., p.95.

y de la tierra en espíritu» constituyendo una «*unio oppositorum*», o una «reconciliación de los separados». ³³⁰

Ahora, tal cual nos lo ha dicho Marie-Louise Von Franz, la *coniunctio* es la coincidencia de los opuestos. En Jung podemos encontrar un principio que rige la *coniunctio*, y es el siguiente: «*nada puede existir sin lo otro, porque fueron uno en el comienzo y han de volver a ser uno al final*»³³¹. Porque el abismo terrenal y los cielos que surgieron del mismo mar originario tienden a reencontrarse en la noche, tal cual nos lo ha dicho el himno de pascua atrás referenciado.

Ante la peligrosidad de la disociación entre uno y otro polo, en el plano práctico Jung considera que la única manera posible para evitar un «trastorno automático de la consciencia» es «dar crédito a lo inconsciente», esto es, «ofrecerle la posibilidad de cooperar». Y esto no es otra cosa que *tomarse en serio* la otra parte que está en nosotros mismos, lo cual propicia un saludable influjo de los «factores reguladores» del alma. Por tal motivo el vínculo o la «relación con el opuesto es una cuestión grave de la que suelen depender muchas cosas». En esta relación se le da tanto al yo como a lo inconsciente su papel e importancia, siendo el yo el directriz que le concede «la palabra a lo inconsciente». Pero este es el camino hacia la unión: el constante darle vida a lo inconsciente para que él coopere. Mas, no es un camino «directo»: por el contrario, uno tiene que soportar «un largo conflicto que exige sacrificios por ambas partes» y ser capaz de concederle existencia al «otro: que hay dentro de sí mismo». ³³²

En otro lugar nuestro autor explica que al no reprimir los contenidos inconscientes –pese a que parezcan «incompatibles e ininteligibles»– sino, por el contrario, al asumir y tolerar el conflicto que generan (el cual según el autor parece «insoluble» y debe ser sobrellevado con paciencia), se produce el «estancamiento» que

³³⁰ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.168.

³³¹ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.89 [El subrayado es nuestro].

³³² JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 92-93

«constela» lo inconsciente. Esta «prórroga consciente» facilita que de lo inconsciente emerja una «reacción compensatoria», la cual suele manifestarse en sueños.³³³

Entonces, cuando este camino continúa pese a las resistencias, cuando se da pie para la «fluctuación de argumentos y afectos» con el “otro” en uno mismo, como consecuencia surge la posibilidad de la conciliación:

La confrontación entre las posiciones supone una tensión cargada de energía que engendra algo vivo, una tercera cosa, que no nace como algo muerto, conforme a la lógica del *tertium non datur*, sino que es un movimiento progresivo que emana de la suspensión de opuestos, un nacimiento vivo que da lugar a una nueva etapa del ser, a una nueva situación.³³⁴

Aquí, en la “tercera cosa”, se manifiesta una nueva *función* en la psique que permite la aproximación de los opuestos: «*la función trascendente*», que, insistimos, sólo emerge tras la continua confrontación o *dialéctica* entre la consciencia y lo inconsciente:

La consciencia se ve confrontada de esta suerte con un aspecto nuevo de la psique, con lo que se plantea un problema distinto o se introduce una modificación inesperada en lo ya conocido. Este proceso se prolonga hasta el momento en que encuentra una solución satisfactoria al conflicto de partida y, comprendidos todos sus aspectos, recibe el nombre de «función trascendente».³³⁵

Según Jung ella «se revela como un atributo de los opuestos que se han aproximado entre sí. Mientras se mantienen alejados —naturalmente, con el fin de evitar un conflicto—, no funcionan y están en un punto muerto».³³⁶

Por consiguiente y en este sentido, nuestro autor denomina *función trascendente* a la «confrontación con la correspondiente posición opuesta de lo inconsciente»: a la relación entre «datos conscientes (racionales) y datos hasta entonces inconscientes (irracionales)». Una relación con el opuesto que necesariamente

³³³ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 503.

³³⁴ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.93.

³³⁵ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 503.

³³⁶ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p. 92-93 p.93.

opera una «modificación del punto de vista», la cual sólo es dable si se le da entrada a “lo «otro»”.³³⁷ Es decir, y de modo enfático: sólo si le da vida al inconsciente en esta suerte de dialéctica.

Aunque ya nos hemos referido a esta función, ahora es cuando ampliamos su sentido de acuerdo con Jung en diversos textos:

No entiendo aquí por “función” una función fundamental, sino una función compleja, compuesta por otras funciones. Y por “trascendente” no entiendo una calidad metafísica, sino el hecho de que en virtud de esta función se maniobra el tránsito de una a otra disposición.³³⁸

Esta modificación, que se consigue mediante el enfrentamiento con el inconsciente, la he calificado de *función trascendente*. La extraña capacidad del alma humana para transformarse.... precisamente se expresa en la función trascendente (...). La función trascendente (...) resulta por la unión de contrastes.³³⁹

Bajo el nombre de función trascendente no ha entenderse nada misterioso ni, por así decir, metafísico, sino una función psicológica que, a su manera, puede ser comparada con la función matemática del mismo nombre que articula números imaginarios y reales^(*). La «función trascendente» psicológica deriva de la unión de los contenidos *conscientes e inconscientes*.³⁴⁰

Como lo enfatiza Jung, esta función resulta de la unión de los contrastes que se han encontrado en lucha. Así mismo, el autor señala que cuando se elaboran los datos provenientes de las imágenes de lo inconsciente colectivo entonces «resulta la función trascendente», la cual no sólo surge de la lucha de contrastes, sino que también lleva a cabo la conciliación de los mismos³⁴¹, o también: «salva la línea divisoria» entre los contrastes.³⁴² Ella surge la lucha de contrastes y ella facilita su conciliación. Es evidente que Jung insiste en que lo trascendente de

³³⁷ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.196.

³³⁸ JUNG, *Tipos psicológicos Tomo II*, Op.cit., p.290.

³³⁹ JUNG, *El Yo y el Inconsciente*, Op.cit., p. 199,205.

(*) En su texto “*Lo inconsciente*” que data de 1916-1918, Jung deja claro también que el concepto de *función trascendente* se emplea también en las matemáticas superiores «para designar la función de números reales e imaginarios». El autor desconocía este hecho y antes de ello había ya propuesto el concepto de «función trascendente» como una función del alma. Igualmente le llama la atención la coincidencia de estas dos categorías matemáticas y el hecho por el cual la función trascendente «se funda en datos reales o imaginarios, o racionales e irracionales». (JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p.100).

³⁴⁰ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.72.

³⁴¹ JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p.135.

³⁴² *Ibid.*, p.123.

dicha función no reside en nada 'metafísico' sino en el *tránsito* que implica. En otros lugares nuestro autor explicita que se denomina «trascendente» porque posibilita «el paso de una constitución anímica a otra confrontando alternativamente entre sí determinados opuestos». ³⁴³ Igualmente, ella es «trascendente» en tanto constituye un 'tránsito' a una «nueva disposición»³⁴⁴, un «desarrollo progresivo hacia una nueva actitud»³⁴⁵. Así mismo, explica Jung que al posibilitarse tal «*paso de una actitud a otra*» no se perjudica a lo inconsciente, y, por tal razón, dicha función es «trascendente».³⁴⁶ Aquí lo inconsciente no es negado sino que se le escucha, se le da vida, se le apoya, lo cual genera que él muestre su cariz positivo a través de la función trascendente.

Además, la función trascendente es concebida tanto como un proceso como un método: es un «*proceso espontáneo*» en tanto constituye la «producción de las compensaciones inconscientes»; y es «*método*», en la medida en que exige *conscienciar* las compensaciones.³⁴⁷ Entonces, la función trascendente es un proceso dinámico que genera la solución al conflicto entre los opuestos, pero que también exige la concienciación de los contenidos emergentes. Al mismo tiempo, nuestro autor posiciona a la función trascendente como un proceso «global» que abarca los distintos aspectos del alma, y, por lo mismo no puede consistir en un «proceso parcial» que transcurre con limitaciones. Pues, «la relación con lo inconsciente ha de abarcar todos los aspectos»³⁴⁸. De igual forma, debe entenderse que la función trascendente está compuesta por dos factores: una tendencia inconsciente y otra consciente.³⁴⁹ En tal medida, la función trascendente abarca la consciencia, exige el encuentro de ésta con el *cuatro perdido* y engloba la totalidad de las funciones incluyendo la inferior. Utilizando un símil alquímico, la función trascendente es verdaderamente ese acto

³⁴³ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 503.

³⁴⁴ JUNG, *Tipos psicológicos Tomo I*, Op.cit., p.335.

³⁴⁵ JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p.123.

³⁴⁶ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.77.

³⁴⁷ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 503.

³⁴⁸ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.91.

³⁴⁹ *Ibíd.*, p.77.

purificador del *fuego secreto* que hacían los alquimistas en su atañor con el fin de pulir la *prima materia* para que se convirtiese en piedra filosofal. No es otra cosa que el pulimento de la espada con el *fuego* de la consciencia y el *agua* de lo inconsciente a través del duro golpe de la concienciación.

Vale insistir en que el encuentro con el inconsciente es labor de la consciencia. No es posible renunciar a ella ni mucho menos divinizar lo inconsciente, pues su trabajo esencial es la relación con éste. En palabras de Jung: «*La misión de la consciencia está en entender las indicaciones de la naturaleza inconsciente*»³⁵⁰. En suma, no hay posibilidad de la función trascendente sin la intervención de la consciencia; ella es quien debe emprender la tarea de recepción e integración de los mensajes de lo inconsciente.

Como puede resultar evidente, este proceso y el cambio de actitud que conlleva, necesariamente forja una modificación en el individuo. A propósito, nuestro autor deja claro que la función trascendente opera una «transformación» en la personalidad. Lo que se asocia también a que ella «desemboca en una ampliación de los límites de la consciencia»³⁵¹, sin que esto implique una inflación.

Si como vimos en el capítulo anterior la *psique* en su sentido originario denota a la palabra *mariposa* y el sentido simbólico que ésta implica, es ahora cuando podemos comprender que la función trascendente es, junto a la simbolización y la individuación, el proceso por excelencia que evidencia la capacidad de la psique para transformarse. No fue arbitrario que Jung dijese a propósito: «Sea lo que sea la psique, en cualquier caso su esencia tiene una extraordinaria capacidad de *variación y transformación*». ³⁵²

³⁵⁰ JUNG, *Respuesta a Job*, Op.cit., p.120 [El subrayado es nuestro].

³⁵¹ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 524.

³⁵² JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.118.

Por su parte, la transformación misma significa para la psique una vivencia de renacimiento o renovación. Nuestro autor expresa que la concienciación de lo inconsciente genera «muchas transformaciones», las cuales «anuncian el nacimiento futuro».³⁵³ Y así, estos procesos de ‘metamorfosis psíquica’ suelen simbolizarse bajo el motivo del *renacer*.

Es más: según el autor la función trascendente es llevada a cabo por los arquetipos³⁵⁴ y, por lo tanto, podemos entender que la actividad simbólica manifestada en ella es la expresión misma de la actividad conciliadora de los arquetipos. En cuanto aquéllos operan la metamorfosis, podemos vincularlos con lo que Jung en otro lugar denomina «*arquetipos de la transformación*»:

Estos no son personalidades sino, más bien situaciones, lugares, medios, caminos, etcétera, típicos que simbolizan los distintos tipos de transformación. Al igual que las personalidades, esos arquetipos son también símbolos auténticos y legítimos, que no podrían ser interpretados exhaustivamente ni como σημήια (signos) ni como alegorías. Son antes bien auténticos símbolos, en tanto son plurívocos, llenos de vislumbres e inagotables.³⁵⁵

Se trata de aquellos arquetipos que apoyan la transformación generando símbolos que, en última instancia, indican todos los avatares de la libido en el proceso de metamorfosis. Porque, en el fondo, la libido es el *material* base que se transforma: si la vida experimenta un renacer en virtud de la conciliación esto señala asimismo un refluir de la libido ‘atascada’ en el conflicto.

Entonces, si hemos designado a la función trascendente como una *función redentora*, ahora podemos decir que la unión se opera mediante los símbolos, que expresan a esta función y surgen de la confrontación de los opuestos. A su vez, tales símbolos manifiestan la transformación cuyo agente es el arquetipo. Jung agrega que la unión de los opuestos no es «ningún asunto racional, y tampoco cosa del *querer*, sino un proceso de desarrollo psíquico que se expresa en

³⁵³ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.30.

³⁵⁴ JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p.135.

³⁵⁵ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.44.

símbolos».³⁵⁶ Por tal motivo, las figuras de la noche hierogámica, el *viaje nocturno por el mar* y el bautismo (entre otros) denotan el encuentro entre la consciencia y lo inconsciente.

Y así, dirá Jung, que la «conjunción de la consciencia con lo inconsciente», es «la *función trascendente*», una integración («de lo inconsciente en la consciencia») que tiene «efecto curativo».³⁵⁷ Al tiempo, esta conjunción atañe a la disposición típica de cada quien, pues, como Jung lo aclara, la función trascendente tiene la difícil tarea de conseguir «que la extraversion e introversión se unan»³⁵⁸. De modo que gracias a la función trascendente, si uno es introvertido aprende a desarrollar cualidades extravertidas, y viceversa.

De esta manera, la función trascendente no sólo hace posible la unión sino que es la conjunción, y así, uno y otro proceso (coniunctio-función trascendente) se encuentran ligados ofreciendo la posibilidad de la sanación del alma. Además, aunque los arquetipos operan la transformación, la *unión* misma tiene lugar en el *Selbst*, o, como lo dice Jung, es el «ser» donde tiene lugar la *unio*, reconciliándose los elementos hostiles y uniéndose los opuestos.³⁵⁹ Todo entonces acaece desde el Sí-Mismo y en el Sí-Mismo: en la totalidad del alma; desde ella y en ella se encuentran los contrarios.

³⁵⁶ JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p. 38-39.

³⁵⁷ JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p.430.

³⁵⁸ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 515-516.

³⁵⁹ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.452.

3. DE LA FENOMENOLOGÍA PSÍQUICA A LA HERMENÉUTICA

3.1 PSICOLOGÍA ANALÍTICA Y FENOMENOLOGÍA PSÍQUICA

En los dos capítulos anteriores buscamos presentar lo que consideramos los principales postulados de nuestro autor con respecto a la psique y su núcleo en una perspectiva simbólica. Compete ahora reflexionar en torno a la concepción jungiana sobre la *interpretación*, y lo haremos en un sentido básicamente general pues usualmente se concibe que *interpretar* en Jung es meramente trabajar con los sueños. Sin embargo, no se dejará de lado el fenómeno onírico cuya interpretación es el paradigma de la hermenéutica de Jung.

La propuesta terapéutica, investigativa e interpretativa de Carl Jung se enmarca en la *Psicología Analítica*. Ésta, al igual que el psicoanálisis freudiano, tiene al inconsciente como un marco referencial indispensable. Pero, la concepción del inconsciente mismo, la teoría de la libido y del papel de la sexualidad, entre otros tópicos, marcan sendas diferencias^(*). Las siguientes palabras de Jung explican su quehacer de modo fundamental:

La psicología analítica o –como también se ha dado en llamarla– compleja, se diferencia de la *psicología experimental* en que no trata de aislar funciones determinadas (sensoriales, manifestaciones emocionales, procesos conativos, etc.) ni de someterlas a las condiciones experimentales con fines de investigación. Atiende, más bien, al fenómeno total de la psique tal como se da espontáneamente; es decir, a una formación sumamente compleja, pero susceptible de ser segregada mediante una investigación crítica en complejos parciales más simples. Mas también estas partes son altamente complicadas y todas ellas representan en sus rasgos fundamentales magnitudes no transparentes. La osadía de nuestra psicología al querer operar con tales incógnitas, no sería sino vana presunción, si no mediase una necesidad superior que demandase la existencia de semejante psicología, viniendo también en su ayuda. La miseria de los enfermos nos obliga a los médicos a tratar lo difícilmente comprensible, y aún lo incomprensible, con remedios insuficientes o de dudosa eficacia. (...).

^(*) «He de insistir en que el problema de la psicología analítica es algo más hondo que la sexualidad y su represión. Semejante punto de vista es sin duda valioso para explicarnos este sector infantil y por tanto enfermizo del alma, pero es insuficiente como principio explicativo de la totalidad del alma humana» (JUNG, *Tipos psicológicos Tomo I*, Op.cit., p.294).

Una diferencia con respecto a todas las concepciones anteriores, reside en que la psicología analítica no elude enfrentarse con los procesos más difíciles y complicados. Otra estriba en la metodología y aplicación de nuestra ciencia. No poseemos laboratorios ni aparatos complicados. Nuestro laboratorio es el mundo entero. Nuestros experimentos son los sucesos reales de la vida diaria, y nuestros sujetos de experimentación son nuestros pacientes, discípulos, parientes, amigos y – *last but not least*^(*) – nosotros mismos.³⁶⁰

Como puede observarse, esta cita compendia el propósito y sentido del quehacer jungiano. La psicología aquí descrita trata sobre la psique de un modo *total* y comprende al alma como una unidad que, para su estudio, se *disgrega* y posteriormente se sintetiza.

Jung insistió en un saber práctico, pero, paradójicamente, tuvo que recurrir a intrincados problemas filosóficos y religiosos que le facilitaron la comprensión de ese misterioso fenómeno de estudio: la psique. Si en gracias a ésta se da la experiencia de la vida, la psicología analítica no trata sino de ella misma, y cómo se da en la subjetividad humana. Pero como el *alma* es unidad, esta profundización exige abarcar todo el ámbito del ser humano y por tal motivo la psicología analítica es teórica y práctica. Como lo dijo Jung:

El lector debe acostumbrarse a la idea de que este nuevo género de psicología tiene un lado enteramente práctico y otro lado enteramente teórico. No es sólo un método práctico de tratamiento o de educación, sino también una ciencia teórica, que está en activa relación con otras ciencias coordinadas. (...)

...nuestra psicología surge de la vida real y actúa sobre la vida real, y en ella no podemos adoptar un punto de vista exclusivamente científico e intelectualista, sino que estamos obligados a tomar en consideración también el punto de vista del sentimiento, todo aquello que el alma contiene de efectivo. (...) Una psicología que satisfaga sólo al entendimiento no puede ser nunca una psicología práctica, pues el conjunto del alma no puede ser aprehendido por el entendimiento solo. Querámoslo o no, la visión total del universo nos asedia, porque el alma pide una expresión que abarque su conjunto total.³⁶¹

(*) *Por último pero no menos importante*. [Traducción nuestra].

³⁶⁰ JUNG, *Psicología y Educación*, Op.cit., p.54.

³⁶¹ JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p. 140-141.

Si como vimos, la psicología es un discurrir sobre lo psíquico, Jung ahora nos muestra su perspectiva al modo de una disquisición total sobre el alma. Parece contradecirse, pero lo que a nuestro juicio busca es mostrar que el estudio de la psique es algo de mirada amplia, y que exige comprenderla como un todo. Es un estudio teórico-práctico que tiene implicaciones concretas en la vida del ser humano, y esto abarca las cuatro funciones: lo racional, lo afectivo, lo intuitivo y lo perceptivo. De manera que el pensamiento jungiano no puede concebirse como excluyente, ni meramente teórico ni puramente práctico, porque su objeto es el alma, y ésta, según lo ha dicho el autor, exige que se le abarque en totalidad. El pensamiento jungiano necesariamente atraviesa las distintas dimensiones humanas, por lo cual uno tiene que *afectarse* para poder aprehender la disquisición del alma.

Además, desde nuestra perspectiva el hecho de que Jung insista en la unión entre lo teórico y práctico por un lado, y entre lo intelectual y sentimental por el otro, tiene que ver con el fin de la *integración*. Es una expresión del quehacer esencial de esta psicología, el cual es la *unión* de los opuestos. En este sentido, afirma nuestro autor:

La integración de contenidos inconscientes en la conciencia, que representa la operación fundamental de la psicología compleja, significa un cambio de principio en cuanto elimina la soberanía de la conciencia subjetiva del yo y lo enfrenta con los contenidos inconscientes colectivos. (...) La psicología, de esta manera, realiza la tendencia de lo inconsciente a volverse consciente.³⁶²

La psicología así entendida está referida a la totalidad del alma y no sólo a uno de sus estratos. Su búsqueda fundamental es la unificación de la psique y busca apoyar el despliegue de la función trascendente. Igualmente, abarca tanto al Yo como al Sí-Mismo, y, en tal medida es una psicología trascendental pues tiene como eje al núcleo trascendental del alma.

³⁶²JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p. 162, 168.

Por otra parte, Jung afirma que el objetivo esencial de la psicología analítica es la *comprensión* de la vida misma, «en la mejor forma posible, tal como se presenta al alma humana».³⁶³ Su quehacer vital es la integración del alma y el objetivo de ello es una mayor comprensión de la vida. Por lo mismo, el problema de *comprender* tiene que ver con la vida y se asocia al *sentido*. Desde nuestro autor podemos encontrar que él concibe en la existencia un sinsentido y, a la vez, un significado, paradójicos como la vida misma:

La vida es desatinada y significativa. Y si no se toma lo desatinado a risa y no se especula sobre lo significativo, entonces la vida es banal; entonces todo tiene una dimensión mínima. Entonces existe sólo un pequeño sentido y un pequeño sinsentido. En rigor nada tiene significado, pues cuando no existía ningún hombre pensante no había nadie que interpretara los fenómenos. Sólo tiene significado lo no comprensible. El hombre ha despertado en un mundo que no comprende, y por eso trata de interpretarlo.³⁶⁴

Podemos aventurarnos a decir que la vida como tal no tiene un sentido definido, y lo adquiere al darle significado a aquello que se desconoce. Si retomamos el problema del símbolo, es posible afirmar que en éste hay un aspecto 'no comprensible' y, por tal razón, su significado no se agota y debe ser constantemente *interpretado*. Lo que no sucede con el signo, cuyo significado es unívoco y no requiere reinterpretaciones.

De tal suerte, en nuestra alma que es la expresión misma de la vida, hay un fondo cuyo significado no se desgasta excepto cuando la consciencia lo decapita con la racionalización. Y esto cuyo significado es inaprehensible constituye lo inconsciente, que, según se ha visto aquí, es la matriz de la experiencia viviente. Entonces, desde la perspectiva de Jung quizás lo que tiene desatinado de la vida es la *vida común* que no se pregunta por lo profundo que hay en ella hay, y cuyo trasfondo es el alma misma en su estrato abisal.

³⁶³ JUNG, *Psicología y Educación*, Op.cit., p.55.

³⁶⁴ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.38.

Igualmente, el mundo no es comprensible como tal y la búsqueda constante de interpretación sobre éste es papel del hombre. Pero estas interpretaciones tienen de *velo* a la psique que es aquella que otorga el sentido al mundo y a las cosas. Por lo tanto, aquello que se denomina *interpretación* atañe como presupuesto un volver a la psique: al alma como donadora de sentido.

En consecuencia directa, antes de considerar la *interpretación* como tal es primordial redirigir, reconducir la mirada al ámbito del alma. Se exige entonces a quién desee emprender una interpretación desde el pensamiento de Jung que adquiera una actitud donde lo primero que se aperciba sea el *alma*, ya que como sabemos, el conocimiento mismo no se puede dar sin la psique.

En el fondo, esto no es otra cosa que posicionar la vida dada en la psique como el presupuesto fundamental de toda investigación, y, lo que es más importante: conferirle al hombre mismo su primordial papel como significador pues *él* porta la psique.

Así, no fue en vano que nuestro autor declarase: «*Es indiscutible que mediante la perspectiva psicológica el hombre pasa al centro del campo visual como medida de todas las cosas. De este modo no se le atribuye un significado injustificable*»³⁶⁵; «*La base de todo entendimiento real es el hombre*»³⁶⁶. El hombre y su alma son pues los sedimentos de la mirada y del sentido.

Como consecuencia directa en la investigación psicológica nuestro autor critica la '*observación pura*' si ésta se asume desde una metódica exclusivamente experimental. Así mismo, pone en claro que la observación pasa por la psique del observador. En sus palabras:

³⁶⁵JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 528. [El subrayado es nuestro].

³⁶⁶JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p.73. [El subrayado es nuestro].

Mas es cierto también que casi todos están hoy convencidos de que una psicología objetiva ha de basarse en primer término y sobre todo en la observación y en la experiencia. Semejante fundamento sería ideal si fuera factible. (...) En el establecimiento de teorías y conceptos científicos hay mucho de contingencia personal. Hay también una ecuación psicológico-personal, no sólo ecuación psicofísica. Vemos los colores, pero no la longitud de las ondas. Este hecho bien conocido en nada ha de tomarse tan en consideración como en psicología. La acción de la ecuación personal empieza ya en la observación precisamente. *Se ve lo que por uno mismo puede verse mejor*. Así, lo primero que vemos siempre es la paja en el ojo ajeno. No hay duda, en él está la paja pero la viga está en el nuestro...y a fe que debe constituir un impedimento considerable de la visión. Me inspira recelo el principio de la “observación pura” en la sedicente psicología objetiva, aunque se reduzca a las gafas del cronoscopio, del taquiscopio o de otros aparatos “psicológicos”. Hay que precaverse también contra un excesivo botón de hechos psicológicos experimentales. ¡Pero aún pesa más la ecuación psicológica personal en la exposición y comunicación de lo observado, y eso sin hablar de la concepción y abstracción del material suministrado por la experiencia!³⁶⁷

Como puede notarse, Jung cuestiona la factibilidad de una psicología objetiva en cuanto existe la “ecuación psicológica personal” que pone en juego la mirada subjetiva de las cosas. Para nuestro autor, la total “objetividad” en la psicología es bastante difícil porque « es el psiquismo el que se observa a sí mismo, directamente en el sujeto, e indirectamente en el prójimo»³⁶⁸. Si el hombre pretende estudiar la psique no puede “salirse de sí mismo” para aprehenderla objetivamente. Esta es la recurrente observación jungiana de que un punto de referencia exterior a la psique no existe para estudiar la psique. El *punto de Arquímedes* se escapa:

En las ciencias naturales, la inquisición sobre la sustancia misma de lo observado es sólo posible cuando se dispone de un punto de Arquímedes en el exterior. Para la psique tal punto falta ya que sólo la mente puede observar la mente.³⁶⁹

Lo trágico es que la psicología no cuenta con ninguna matemática idéntica a sí misma en todas partes. Carece entonces de esa inmensa ventaja de un punto arquimédico de que goza, por ejemplo, la física. Esta observa lo físico desde el punto de vista psíquico y puede traducirlo en algo psíquico. La psique, en cambio, se observa a sí misma y sólo puede traducir lo observado en algo también psíquico. Si la física estuviese en esta misma situación no podría hacer otra cosa que abandonar el proceso físico a sí mismo, pues no sería posible hacer que éste alcanzara una forma más clara que la tiene. La psicología no puede reflejarse en nada; sólo puede representarse a sí misma y describirse a sí misma. (...)

³⁶⁷ JUNG, *Tipos psicológicos Tomo I*, Op.cit., p.20-21.

³⁶⁸ JUNG, *Psicología y Educación*, Op.cit., p.47.

³⁶⁹ JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p.13.

La psicología, en comparación con las otras ciencias naturales, se encuentra, como ya lo he explicado, en una situación difícil porque carece de una base situada fuera de su objeto. Sólo puede traducirse en sí misma o sólo en sí misma reflejarse. Cuanto más amplía el campo de sus objetos de investigación y cuanto más complejos llegan a ser éstos, tanto más le falta un punto de vista distinto de su objeto. Y cuando se llega a la complejidad del hombre empírico, su psicología desemboca inevitablemente en el proceso psíquico mismo. No puede diferenciarse de éste sino que se identifica con él. Pero como consecuencia de esto el proceso de hace consciente.³⁷⁰

La psicología entonces no hace otra cosa que tratar de lo psíquico en lo psíquico mismo. Comparte con los demás saberes el que tanto éstos como ella *observen* desde la psique, pero aquéllos se dirigen al exterior del sujeto (sus objetos son externos al sujeto) mientras que en la psicología el *sujeto* y el *objeto* andan juntos; están en la psique, por así decirlo. Por estas consideraciones el psicólogo suizo llega a decir que la psicología «debe suprimirse como ciencia» si por ciencia se entiende un saber objetivo dirigido a los objetos externos al sujeto. Empero, en esto mismo radica su valor, como lo afirma el autor: «Toda otra ciencia tiene un “exterior a sí misma”; no así la psicología, cuyo objeto es el sujeto de toda ciencia».³⁷¹ Luego, los demás saberes discurren sobre objetos externos *pero* desde la ecuación personal, es decir, desde la psique.

La psicología no puede así pretender una aprehensión del alma desde fuera de los sujetos investigadores, y, en razón de esto, la ‘psicología sin alma’ es un absurdo sinsentido. El psicólogo no puede osar en hablar de una objetividad pura, o de investigaciones objetivas, si por objetividad se entiende el mundo fáctico ya que su labor opera sobre la psique. El psicólogo está implicado en su quehacer y debe realizar constantemente en sí mismo un trabajo sobre su propia “ecuación”. Aquí de nuevo anota nuestro autor:

En nada como en psicología constituye una exigencia fundamental irremisible que el observador e investigador sea adecuado a su objeto en el sentido de que sea capaz de ver no sólo lo uno, sino lo otro. No puede siquiera aludirse a la exigencia de que

³⁷⁰JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.161, 167-168.

³⁷¹Ibid., p.168.

vea *sólo* objetivamente: se trata de algo imposible. Puede uno darse por satisfecho si no ve *demasiado* subjetivamente. El que la observación y concepción subjetivas coincidan con el hecho objetivo del objeto psicológico sólo tiene valor de prueba, por lo que a la concepción se refiere, en tanto la concepción no pretenda tener carácter general y sólo aspire a validez en lo referente a la esfera del objeto de que se trata. En este sentido, puede decirse que la viga en el ojo propio capacita verdaderamente para el hallazgo de la paja en el ojo ajeno. En este caso, como se ha dicho, la viga en el ojo propio no demuestra que esté la paja en el ojo ajeno. Pero el impedimento de la visión podría fácilmente dar lugar a la teoría general de que todas las pajas son vigas. El reconocimiento y la toma en consideración de la condicionalidad subjetiva de los acontecimientos como tales, y muy especialmente de los conocimientos psicológicos, es condición fundamental de la estimación científica, y justa de una psique distinta del sujeto observador. Sólo se cumple esta condición cuando el observador está suficientemente informado sobre la amplitud y la índole de la propia personalidad. Ahora bien, sólo puede estar informado suficientemente si ha conseguido liberarse en gran medida de las influencias compensadoras de los juicios y sentimientos colectivos, llegando así a una clara concepción de su propia personalidad.³⁷²

De todo esto se desprende que en psicología la 'comprobación' tiene que ver con la coincidencia entre la observación, el hecho observado y el sujeto observador. Y aún en este hecho el observador tiene su *viga*, aunque idealmente no debe ver 'demasiado subjetivamente'. Pero si el psicólogo no trabaja en sus preconcepciones y prejuicios inevitablemente proyectará su viga en las distintas pajas. Por lo cual, la observación pasa por el propio ojo y uno debe analizar sus *vigas*. Se exige entonces un arduo proceso personal que implica *diferenciarse* de las concepciones colectivas y prejuicios, para adquirir una *nueva actitud desprejuiciada* que le facilite al psicólogo la aprehensión de lo psíquico, tanto en el otro sujeto como en las distintas manifestaciones del alma^(*). De lo contrario el mundo será puramente un espejo de sí o un establo lleno de paja.

³⁷² JUNG, *Tipos psicológicos Tomo I*, Op.cit., p.20-21.

(*) De una manera semejante a la postura jungiana, el fundador de la fenomenología enuncia que el psicólogo ha de *suspender* sus valdeces con respecto a las cosas en un acto de «libertad». Ha de mirar las cosas y las personas mismas como *cosas o sujetos en la conciencia*. El psicólogo, no puede ni debe adoptar posición alguna, ni siquiera «concordar ni rechazar», sino asumir un verdadero cambio de mirada. Deviene, entonces, un «espectador desinteresado» e investigador de sí mismo y de los otros. Esta actitud es para Husserl, una «actitud seria e instituida conscientemente», y le permite alcanzar al psicólogo su «horizonte de trabajo»: el «mundo»-interno de los sujetos, que es «esencialmente unitario y absolutamente cerrado en sí», y gracias al cual se «tiene la unidad global universal de la vida intencional: en la proto-originalidad de su propia vida, pero, a partir de aquí, en los que viven con él y en su vida». También, gracias a la actitud desinteresada, el psicólogo accede a toda la «vida intencional tal y como la vive todo sujeto y toda comunidad particular de sujetos», y, al hacerlo, el psicólogo logra alcanzar «la vida consciencial». Porque, con la *epojé*, nos dirá el autor, el psicólogo logra liberar su mirada y avista el «cómo de sus maneras de dación» de las vivencias intencionales. En verdad, es un campo de descubrimiento para el investigador de lo anímico, ya que, como se acabó de explicitar, consigue alcanzar la vida intencional de lo psíquico: las vivencias mismas, las intenciones

Es claro ya que para Jung la objetividad absoluta del mundo fáctico es verdaderamente algo improbable puesto que la experiencia de las cosas pasa por el *velo* de la psique. Y ello es más para la psicología en tanto “ciencia” de lo psíquico, la cual adolece de un «punto arquimédico» puramente objetivo. Empero, en la concepción de Jung, existe la posibilidad de un tal punto *en* la misma psique. En sus palabras:

Sabemos perfectamente que el psicólogo tiene la misma imposibilidad de penetrar en los procesos y estados de lo inconsciente en sí mismos, que el físico de conocer el proceso en que se basa el fenómeno psíquico. De ningún modo podemos representarnos lo que está más allá del mundo fenoménico, puesto que no existe representación alguna que tenga otro punto de origen que el mundo fenoménico. Pero si queremos hacer consideraciones de principio sobre la naturaleza de lo psíquico, tenemos necesidad de un punto arquimédico, que será lo único que pueda hacer posible un juicio. Ese punto arquimédico sólo puede ser lo *no-psíquico*, puesto que lo psíquico, como fenómeno vital, está incluido en una naturaleza aparentemente no-psíquica.³⁷³

Esta, por así decir kantiana perspectiva, nos habla de un punto arquimédico que abarcando la psique, sobrepasa a lo psíquico como tal. Lo «no-psíquico» es esa esfera del alma que tiene la cualidad *psicoidea*: en una primera interpretación, constituye el «no-yo» de lo inconsciente colectivo cuyos contenidos y ‘esencia’ *no* son representables, y, por lo cual, *no son psíquicos*. Como lo vimos ya, es *objetivo* en tanto su experiencia no es personal; es inmanente pero su vivencia es ajena al sujeto.

Ahora bien, si se asume que el «no-psíquico» tiene cualidad psicoide, su posición de punto «arquimédico» como ‘objetividad’ para la psicología no consiste en un *psicologismo* en tanto «lo no-psíquico» es trascendental a lo psíquico mismo.

y los «objetos intencionales», en suma, lo propiamente psíquico (HUSSERL, Op.cit., p. 247, 250-253,254). Esta vida intencional es la famosa *vida interior* aducida por otras corrientes pero en un sentido dual, y por consiguiente errado, en tanto separa al hombre del mundo y lo posiciona como ajeno a él. Por el contrario, nos dirá el autor, «el que viven en la epojé universal» alcanza la vida intencional y la vivencia como aquella de brinda el sentido y la validez de “las cosas”. En suma, para el fundador de la fenomenología, el asumir una actitud fenomenológica es un «aprender a ver» de otro modo, tanto la propia vida, al otro y lo otro. Y gracias a esta re-orientación de la mirada, el investigador se asienta en <<la más fuerte incondicionada de todas las evidencias, en la evidencia de esta única auténtica «experiencia interna» >> (Ibid., p. 254, 259).

³⁷³JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.175.

Igualmente, si lo «no-psíquico» hace parte del *unus mundus*, éste no es psíquico, sino, como se ha indicado: trasfondo, una posibilidad de lo ente y de lo representado. De igual forma, si lo *no-psíquico* constituye lo inconsciente colectivo, éste trasciende la representación y se experimenta como objetivo.

Por lo tanto, lo «no-psíquico» en cuanto base trascendental del alma es un punto que sobrepasa la representación y, si se equipara a lo inconsciente colectivo, se puede experimentar en sus manifestaciones.

En lo que a la psicología respecta, en su quehacer ella no puede trabajar sino con representaciones pues le es imposible acceder a la esencia del alma. Sólo puede dar referencias indirectas del trasfondo trascendental estudiando las distintas manifestaciones de lo inconsciente colectivo.

Por lo tanto, en la medida en que la esencia de lo psíquico tiene la cualidad psicoide, no puede ser aprehendido por el entendimiento sino dando alusiones de naturaleza paradójica, las cuales aluden a una *base* que conjuga los 'opuestos'. Luego, lo psicoideo en su '*en-sí*' no puede ser estudiado y por lo tanto la psicología tematiza sus manifestaciones o fenómenos. Y así, quizás siguiendo la filosofía de Kant, nuestro autor considera que sólo es dable la aprehensión de los fenómenos

Según Jung, en el plano práctico la psicología analítica busca la integración del alma pero, en plano teórico no puede acceder racionalmente a la esencia de lo psíquico:

La psicología es concienzialización del proceso psíquico, pero en sentido profundo no es explicación de ese proceso, ya que toda explicación de lo psíquico no puede ser sino precisamente el proceso vital mismo de la psique.³⁷⁴

Por lo pronto, la máxima sutileza de nuestras observaciones sólo podrá llevarnos a comprobar lo que puede expresarse en la frase: *así se comporta la psique*. Frente al

³⁷⁴JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.168.

problema de la sustancia, el investigador honesto tendrá que apartarse en forma respetuosa y atenta.³⁷⁵

La psicología no accede al “en sí” de su objeto sino da vueltas en torno a cómo este se manifiesta. Es evidente entonces, que la psicología tiene como trabajo *permitir ver* lo psíquico, hacerlo consciente en sus múltiples y diversas manifestaciones. Se atiene al moverse y mostrarse del alma, y, debido a esto, se concibe como una suerte de *fenomenología psíquica*. A lo Jung agrega, a propósito, que la psicología tiene un «punto de vista fenomenológico».³⁷⁶

Propiamente, por *fenomenología psíquica* entendemos la aprehensión de las cosas como *imágenes psíquicas vivenciales* o fenómenos, esto es, como manifestaciones de la psique en cuanto que ésta es la experiencia de la vida. Tales fenómenos se vinculan con la totalidad del individuo en su esfera anímica, y, por consiguiente la fenomenología psíquica atañe tanto a las vivencias personales como a las transpersonales. Si, como sabemos ya, el fenómeno aduce a un “*hacer brillar, hacer aparecer, hacer visible, hacer perceptible, revelar, aparecer, mostrarse, hacerse visible*”, la fenomenología psíquica describe el modo cómo se da esta revelación en el plano del alma. Por su parte, Jung afirma que la fenomenología psíquica tiene una «tremenda complicación», y quizás esto se deba a lo que él mismo dice: a que la «*naturaleza de la psique...se refleja en muchas facetas*».³⁷⁷ El quehacer de la psicología está, por lo tanto, es inquirir sobre estas *facetas* de la *naturaleza de la psique*, y así «hacer brillar» o hacer visible al alma presente en sus manifestaciones.

A este respecto, todas las consideraciones que hemos emprendido sobre el símbolo en el capítulo anterior hacen parte, en verdad, de esta *fenomenología*

³⁷⁵ JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p.13.

³⁷⁶ *Ibid.*, p.13.

³⁷⁷ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.127.

puesto que los símbolos son los fenómenos psíquicos por excelencia que, al ser representaciones de los arquetipos, dan cuenta de la esencia psicóidea del alma^(*).

Un principio básico a este punto de vista fenomenológico es aquella idea jungiana según la cual del alma parte «toda experiencia humana, y a ella regresan al final todos los conocimientos adquiridos»³⁷⁸. Porque el alma es, como hemos enfatizado, aquello que nos posibilita la vivencia de la experiencia de la vida. En tal sentido, el mundo mismo se *reconduce* a la psique y, sin dejar de ser mundo fáctico, es también fenómeno psíquico.³⁷⁹ Por lo cual, las cosas no dejan de ser cosas físicas pero devienen cosas «para mí» (vivencias) y entran en participación con el alma. O también como lo señala el autor: «*En la vivencia no experimento yo simplemente el objeto, sino a mí mismo, en primer término; pero sólo cuando me doy cuenta de mi vivencia*».³⁸⁰

En esta perspectiva de la fenomenología psíquica la mirada que se dirige a las cosas conduce de cierto modo a la mirada introspectiva, y “las cosas” se retrotraen a la psique como donadora de sentido. No se trata de negar lo fáctico sino de «situar» su sentido en la vida de conciencia, ante la cual se manifiesta de modo abierto, diverso y simbólico. Y, si recordamos lo visto en el primer capítulo, el modo cómo se dan las cosas al alma es a través de las imágenes o representaciones psíquicas. Por lo mismo, *retraer la mirada* es tomar conciencia de las imágenes que surgen en nosotros, y esto, en verdad es *reconocer el alma*, si atendemos a lo dicho por nuestro autor:

(*)Una de las obras importantes de Jung fue *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie*, la cual fue traducida al castellano como: «*Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*». El título de esta obra habla por sí mismo.

³⁷⁸Ibíd., p.127.

³⁷⁹JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.35.

³⁸⁰JUNG, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Op.cit., p.105. [El subrayado es nuestro]

¿De dónde se está tan seguro de que el alma sea “nada más que”? Es como si no se supiera absolutamente nada, o se olvidara siempre de nuevo que todo lo que se nos hace consciente es *imagen, e imagen es alma*.³⁸¹

Todo fenómeno anímico es a la vez imagen y una imaginación, pues de lo contrario no podrían existir si la consciencia ni la fenomenicidad del proceso.³⁸²

El alma, en cuanto *red imaginativa* (de la que hemos hablado ya), requiere de la imagen misma para generar consciencia, pues la consciencia es un reconocimiento de lo que aparece y, como está claro, todo lo reconocido ha sido representado (es psíquico).

Es más, tomar consciencia de la *imagen* permite que lo dado en la consciencia constituya un fenómeno anímico. Esto nos faculta explicitar que las cosas por sí mismas no son fenómenos anímicos, sino que para devenir tales, requieren una atención interior, una consciencia-de la imagen.

En consecuencia, el reconducir la mirada hacia la psique indica un reconocimiento de las representaciones que surgen frente a las impresiones, cualesquiera sea su fuente. En el plano vivencial, esto exige un *sofocar*, como nos lo expresa Marie-Louise Von Franz al interpretar el símbolo de la tumba de Osiris: se trata de dirigir la mirada «hacia dentro», es decir, mantener vigilancia sobre las imágenes que aparecen y reconocerlas como propias. Esto es lo que la autora denomina la *tortura del fuego* en su experiencial estilo:

La ilusión delirante de que todo el problema está fuera de uno se tiene que acabar, y las cosas hay que mirarlas desde adentro. Ésa es la forma en que ahora «sofocamos» el *mysterium* del inconsciente. No sabemos lo que es el inconsciente, pero lo sofocamos mediante este tratamiento concentrado por el cual se detiene toda proyección, intensificando el proceso psicológico. Es también la tortura del fuego, porque cuando el flujo de la intensidad de los procesos psicológicos se concentra, uno se asa en lo que uno es. Por lo tanto la persona que está en la tumba y la tumba misma son la misma cosa, porque te asas en lo que tú mismo eres y no en ninguna otra cosa; o se podría decir que uno se cocina en su propio jugo, y es por lo tanto la tumba, el contenedor de la tumba, el que se sofoca, lo que lo sofoca, el féretro y el dios muerto que hay dentro. El que está dentro, naturalmente, no es el yo sino todo tu ser, porque tú estás mirando a

³⁸¹JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p.66.

³⁸²JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p.560.

todo tu ser y no a tu yo que quisiera escaparse. Ahora bien, esto es tan doloroso que todos intentamos escaparnos.³⁸³

Parece así que en esta *tortuosa* actitud uno se sumerge en su *vasija interior* con el fin de darle vida al alma, y, con ello, permitir que el inconsciente se vuelva un compañero. Es torturante en cuanto demanda acoger las proyecciones y verlas como la *viga* en el propio ojo, independiente de la *astilla* del otro. Porque aquí poco importa el que el otro tenga la *astilla*, sino lo que cuenta es la consciencia de por qué hemos proyectado nuestra paja en ella.

Puede que la otra persona en efecto tenga su paja, empero, en la reconducción de la mirada uno debe percatarse de su proyección y del grado de responsabilidad en ésta. Uno debe asentir como propias las imágenes que surgen, trátase de una proyección o de una impresión, y esto es *asarse* en lo que uno mismo es. El *fuego* quemante de la consciencia debe purificar las impresiones, hacerlas vivas para que ellas sean reconocidas como partes del alma. Y así, *conciencializar* es sofocar, quemar, purificar y dar vida. Esto nos exige una vigilancia constante de nuestras proyecciones, sentimientos, ideas, estados afectivos, percepciones, intuiciones, inspiraciones, equivocaciones, olvidos, sueños y fantasías, entre otros, con el fin que el *alma* esté a nuestro lado y no fuera de nosotros. Como es obvio, ello exige asumir tanto lo claro y lo oscuro de la psique, por lo cual, tal cual lo dijo Von Franz, es doloroso y buscamos escaparnos. Empero, esto conduce a conflictos circulares y estados de escisión cuya meta es, sin lugar a dudas, el despliegue de la función trascendente.

El resultado de este arduo y difícil proceso –que implica atravesar por el camino de la *sombra* y el *alma*– es un reconocimiento del que «está adentro», el cual es el Sí-Mismo. Si el complemento de la consciencia del yo (lo inconsciente) está proyectado, en consecuencia, la tumba está vacía. Mas, si se hace este constante ejercicio consciente de *recoger* las partes del ‘muerto’, éste verdaderamente

³⁸³VON FRANZ, *Alquimia*, Op.cit., p. 127-128.

vuelve a su tumba y tiene la posibilidad de renacer en cuanto entra en relación directa con la consciencia, y esto, como sabemos, es *función trascendente*. Así, el *nuevo cuerpo* es la suma del *yo*, el féretro y el cuerpo muerto, esto es, la comunión del *yo* y lo inconsciente. La reconstrucción del cuerpo de Osiris es, por tanto, el reconocimiento de todo como parte de la totalidad. El renacido o resucitado es aquel Osiris que resurge como el *hijo del sol y la luna*, es decir, de la consciencia y lo inconsciente, y, por tanto, es el Sí-Mismo.

Porque como lo dijo la discípula de Jung, el que está dentro no es el *yo* sino la totalidad del ser, que, interpretado jungianamente, equivale al Sí-Mismo. Por lo tanto, el reconducir la mirada a la psique propiciado por la fenomenología del alma *debe* llevar hacia el Sí-Mismo: hacia el núcleo de la experiencia psíquica. De modo que cuando las manifestaciones del alma son acogidas se llega al *centro*, y, paradójicamente este centro es aquél que nos impulsa y soporta en el proceso mismo de vivificación del alma. En este punto dice Jung:

Pero cuando intentamos comprender estas manifestaciones desde adentro, es decir, desde un punto de vista psíquico, partimos de un centro en el cual las cosas que exteriormente parecen muy alejadas se manifiestan en verdad muy cercanas.³⁸⁴

Según puede notarse, nuestro autor explicita que comprender la manifestación desde la interioridad es conferirle su condición de *psíquica*. Y este acto comprensivo parte del *centro* del alma y llega al centro cual totalidad redonda. De modo que la comprensión es, en verdad un acto circular desde el núcleo y hacia el núcleo pasando por la tortura del fuego. Todo lo que otrora era *alejado* ahora, reconducido al *féretro*, se hace cercano pues deviene psíquico. Y así, el *yo* reconoce que todo es un movimiento desde el Sí-Mismo hacia el Sí-Mismo, pero ahora vivido como *totalidad consciente*. Ex profeso Jung afirmó: «*La fenomenología psíquica del sí-mismo es tan paradójica como la intuición hindú del*

³⁸⁴JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p.490.

*atman, que por una parte engloba al mundo y por otra, como un hombrecillo, habita en el corazón».*³⁸⁵

De acuerdo a la creencia hindú, el *atman* es el alma, la cual es individual (esto es, es de cada quien) y, al mismo tiempo, es de la esencia misma de Dios: constituye una suerte de *gota* del Océano de Amor que es Dios. Es una particularización personal de Dios envuelta en varias coberturas o 'cuerpos'. Estando en este olvido de su estado divino el *atman* es *jiva*, pero, al «despertar» del sueño de la ilusión (*Maya*), ésta realiza su condición de *atman*, y se funde en *Paratman* o Dios: una experiencia denominada *Moksha* o liberación. El *atman* porta la huella de Dios y ha de unirse con su *fuentes* misma que es *Paratman*^(*).

Por su parte, nuestro autor identifica al *Atman* con el Sí-mismo como *imago Dei*, y agrega que los alquimistas seguían una línea similar a los hindúes pues concebían que la «sustancia inconmensurable» estaba «oculta en la oscuridad del cuerpo», y era de naturaleza diferente al *yo*.³⁸⁶ Todo lo anterior para decir que la equivalencia del *atman* con el Sí-mismo expresa que éste es tanto lo más universal (como lo es *Dios*) como lo más individual, y los símbolos del *Selbst* que expresan su fenomenología psíquica tienen esa cualidad paradójica: conjugan todo tipo de opuestos para expresar que el Sí-Mismo es lo global y lo específico, es decir, lo *total* y lo *nuclear* (lo más propio) al mismo tiempo. Así, el *Selbst* se muestra como el Gran Hombre Cósmico pero también como un sencillito *hombrecillo*.

Ahora bien, hemos visto ya cuál es la exigencia que hace el punto de vista fenomenológico en la psicología: el reconducir o redirigir la mirada hacia el *alma* para recuperarla como el nódulo del sentido de las cosas, las cuales devienen fenómenos o manifestaciones psíquicas. Según lo acabamos de abordar esto

³⁸⁵ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.124. [El subrayado es nuestro]

(*) Al que Jung denomina «*atman* suprapersonal» (Ibid., p.512)

³⁸⁶ Ibid., p.478-479.

atañe primeramente al investigador del *alma*, el cual ha de *sofocar* su actitud para darle vida a su psique. De lo contrario no podrá dar cuenta en sí de su propia *experiencia psíquica*.

Pero ahora nos compete enunciar que dicha actitud ha de ser la misma frente a un *texto* cualquiera. En este orden, es constante en la obra de Jung el dirigirse a otro tipo de conocimientos distintos al psicológico para dar cuenta de en qué medida estos se conectan con el alma. Este fue el caso concreto de sus investigaciones en mitología, religión, filosofía hermética y alquimia. Aquí, Jung lleva a cabo una amplia fenomenología psíquica evidenciando cómo el alma se revela a través de distintos símbolos presentes en tales campos.

Con respecto a la postura frente a las manifestaciones psíquicas dadas en dichos ámbitos, Jung tiene un punto de vista básico y específico que debemos considerar, y del cual él se expresa recurrentemente:

Se ha reprochado a mis trabajos su tendencia «filosófica» (y hasta «teológica»), en el sentido de que empleo nociones «filosóficas» y de que mi concepción psicológica es «metafísica». [Al pie: “Eso se refiere a mi teoría del «arquetipo». El concepto biológico de *pattern of behaviour* (pauta de conducta), ¿también es «metafísico»?”]
Pero ocurre que yo utilizo ciertos materiales de la filosofía, de la ciencia de las religiones, y de la historia, *exclusivamente para representar* la estructura psíquica. Si por ejemplo yo empleo un concepto teológico, o asimismo el concepto metafísico de energía, debo hacerlo porque constituyen representaciones existentes en el alma humana desde los comienzos. (...)
La psicología no trata de las cosas «en sí», sino sólo de su representación.³⁸⁷

En la obra de Jung todas las nociones filosóficas y teológicas se agrupan bajo la categoría de «*afirmaciones metafísicas*». Se trata de concepciones de carácter no científico, y atañen a ideas religiosas y filosóficas, entre otros. Frente a tales afirmaciones Jung enfatiza en cuál es su quehacer como psicólogo, según puede observarse:

³⁸⁷ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.130, 170.

De acuerdo con estos términos, la psicología trata todos los postulados y afirmaciones metafísicas como fenómenos mentales, contemplando en ellos enunciados sobre la mente y su estructura que tienen en último término su origen en ciertas disposiciones inconscientes. La psicología no piensa que este tipo de enunciados disfruten de validez absoluta y tampoco les reconoce aptitud alguna para afirmar una verdad metafísica. (...)

He insistido ya en que la estructura de la mente es la principal responsable de nuestras declaraciones sobre los hechos metafísicos. También nos hemos dado cuenta de que el intelecto no un *ens per se*, y tampoco una facultad intelectual autónoma, sino una función psíquica, y que en cuanto tal depende de la naturaleza de la psique como un todo. (...)

Las afirmaciones metafísicas, sin embargo, son *enunciados del alma*, y, por ello, y en cuanto tales, estas afirmaciones son todas ellas psicológicas. (...)

Quien efectúa una declaración metafísica valiéndose de un poder creador divino e innato es el alma. Ella es quien «sienta» las distinciones de las entidades metafísicas, y ella es quien constituye no sólo la condición de lo metafísicamente real, sino de lo real en cuanto tal.³⁸⁸

La psicología no se siente responsable de la existencia de lo incognoscible; en tanto que sierva de la verdad, tiene que conformar con constatar la presencia de ciertos fenómenos, aunque éstos sean misteriosos al principio. (...) Al constatar la naturaleza psíquica de ideas de origen metafísico no les quitamos su valor, sino que las confirmamos en su facticidad. Pero al entenderlas, con buenas razones, como fenómenos psíquicos, las sustraemos del inaccesible ámbito metafísico, en el que — como se sabe— el entendimiento humano no puede demostrar nada, y de este modo despachamos también la pregunta imposible por la prueba de la verdad. Simplemente, nos situamos en el terreno de los hechos al comprender que la estructura arquetípica de lo inconsciente, más allá de toda tradición, genera una y otra vez esas figuras de las que da noticia la historia de todos los tiempos y todos los pueblos y a las que distingue con esa numinosidad e importancia que desde siempre le pertenecen.³⁸⁹

El postulado básico de las anteriores enunciaciones de Jung es que las *afirmaciones metafísicas* son manifestaciones del alma. Dado que el autor posiciona a la psique como aquello que le brinda sentido a la vida, las afirmaciones metafísicas provienen de ella. La cuestión esencial es tener presente que *las cosas son más de lo que muestran*, y ello atañe a los conceptos mismos, como lo expresa también el autor:

Hasta el concepto filosóficos o matemático más cuidadosamente definido, del que estamos seguros que no contiene más de lo que hemos puesto en él, es, no obstante,

³⁸⁸ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 488, 490-491, 527-528.

³⁸⁹ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 368,378.

más de lo que suponemos. Es un hecho psíquico y, como tal, incognoscible en parte.³⁹⁰

No se trata que tales afirmaciones no tengan un significado contextual filosófico o religioso, sino que la “base” de tal significado está en el arquetipo. Es decir, son significadoras del arquetipo, y como tal deben ser entendidas en la fenomenología psíquica. En modo alguno nuestro autor pretende ocuparse de la *veracidad* de las afirmaciones, pues su preocupación es otra: denotarlas como manifestaciones del alma que cumplen un *fin*. Ya la *veracidad* de ellas compete al campo del cual surgen. Para la psique *existen* como fenómenos que aparecen en la consciencia, y eso vale para su autenticidad, pues la búsqueda de la fenomenología psíquica no es la ‘comprensión metafísica’ sino la psicológica. En este sentido vuelve a agregar nuestro autor:

Comprender metafísicamente, es imposible; sólo puede hacérselo psicológicamente. En consecuencia, desnudo a las cosas de sus aspectos metafísicos para hacerlas objetos de la psicología. Así puedo al meno extraer de ellas algo comprensible y apropiármelo; y además aprendo de tal modo condiciones y procesos psicológicos que antes estaban velados en símbolos y sustraídos a mi inteligencia. Así alcanzo también la posibilidad de recorrer un camino similar y hacer una similar experiencia y, si hubiera todavía al final tras de ello algo metafísico irrepresentable, tendría la mejor ocasión de manifestarlo. (...)

El que yo me ciña a lo psíquicamente experimentable y rechace lo metafísico, no implica, como comprenderá todo el que posea penetración, gesto alguno de escepticismo o agnosticismo enconados contra la fe o la confianza en poderes superiores, sino que significa más o menos lo mismo que daba a entender Kant cuando llamó a la cosa en sí un “concepto límite únicamente negativo”. Debería evitarse toda afirmación sobre lo trascendental, pues sólo es, siempre una ridícula presunción del espíritu humano, inconsciente de sus limitaciones.³⁹¹

Cuando Jung habla aquí de lo *trascendental* se refiere a aquello que escapa de las posibilidades de representación. Y, en el contexto citado la *comprensión* tiene que ver con la *comprensión* de las afirmaciones religiosas. Dado que tratan de asuntos *meta-físicos* el asumirlas tiene que ver con la *fe* y esto no es válido en el campo de la psicología. Ésta emprende *fenomenología psíquica* y para ello despoja a las afirmaciones de tal sentido ‘sobrenatural’ y las transforma en *imágenes*. Por eso el

³⁹⁰ JUNG, “Acercamiento al Inconsciente”. En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 40.

³⁹¹ JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p. 65-66,71

autor habló de *rechazar lo metafísico*, lo cual atañe a suspender la significación de la afirmación como si fuese la “cosa en sí”. En este orden, Jung señala que una creencia como tal no demuestra sino «el fenómeno de la creencia, pero no en absoluto el contenido creído».³⁹²

Así mismo, el autor especifica que la «competencia del psicólogo» no está en establecer la «verdad o falsedad» metafísica, y por esta razón no le preocupa que determinada afirmación sea o no una «ilusión trascendental». Lo importante es que un postulado sea «psíquicamente efectivo» sea o no falso. Esto es, lo que le interesa al investigador del alma *no* es la «sustancia», sino, como lo dice Jung «la experiencia psíquica».³⁹³

Entonces, la *comprensión psicológica* no tiene que ver con una comprensión racional, lógica, científica ni dogmática. Desde la fenomenología psíquica “*comprender*” es un comprender desde la vivencia. Lo que cuenta es que una afirmación tenga la capacidad numinosa de afectar al sujeto porque solo así puede tener vida. Es decir, lo que vale es determinar en qué medida una afirmación metafísica constituye una especie de “símbolo vivo” para el sujeto.

Por esto Jung señala que al comprender psicológicamente una afirmación determinada, lo metafísico «se torna experimentable»³⁹⁴. Porque cada postulado, texto, etc., que sea considerado *desde el alma*, deviene un fenómeno asumido desde lo que el alma misma es: *la experiencia de la vida*. No aparece en vano, sino que surge a partir de la *totalidad* de la psique y deviene un fenómeno psíquico que, en cuanto *imagen*, *tiene vida* para el sujeto.

Aquí nos es necesario reiterar que la valoración de una “afirmación metafísica” como fenómeno psíquico la hace *efectiva* para el sujeto que la asume. La

³⁹² JUNG, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Op.cit., p.324.

³⁹³ JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p.48.

³⁹⁴ *Ibíd.*, p.66.

‘efectividad’ quiere decir que tiene un *valor* capaz de *conmover* al individuo, que, a nuestro juicio, se asocia a la numinosidad del arquetipo sobre el cual gira la afirmación. Esta es la competencia propia de la fenomenología psíquica: dar cuenta de las *imágenes* y develar su potencial numinoso.

Puede que en el mundo concreto y fáctico no *exista* determinada ‘sustancia’, categoría, entidad, etc., a la cual se refiere una determinada afirmación. Empero, y como hemos enfatizado, si existe en la psique tiene una tal *efectividad* sobre el sujeto. Como es obvio, no tiene existencia en el mundo empírico, sin embargo, su *existencia psíquica* se puede ‘comprobar’ al evidenciar la *valoración* que tiene para los seres humanos. Y así, el *amor* (en todas sus distintas categorías) que en sí mismo es una afirmación metafísica, *existe* en el alma como un entramado de fenómenos psíquicos que llegan incluso a generar sensaciones físicas y a ‘trastornar’ la percepción sensorial. Los valores humanos tampoco ‘existen’ en el mundo empírico, pero al darse en la psique como representaciones cargadas de significación, devienen fenómenos psíquicos capaces de afectar el comportamiento del hombre.

Dicho todo lo anterior, hemos abordado la fenomenología psíquica como un redireccionamiento de la mirada haciéndola *volver* a la psique y aprehendiendo lo que aparece en ella como *imagen* o representación.

Así mismo, y en cuanto que *implica* a la psique (y al sujeto), la fenomenología psíquica no puede considerarse meramente como una suerte de metodología. En este escrito hemos mostrado que es tanto un *método* como una *actitud*, en los cuales se dirige la mirada hacia el *alma*, esto es: se considera lo que aparece como un fenómeno anímico, como una representación. Y lo que cuenta no es tanto el *qué* aparece sino el *cómo* aparece.

En efecto, la fenomenología psíquica demanda un acercamiento específico tanto a la propia experiencia de la vida como a un texto, lo cual es, en esencia, un

reconducir la perspectiva hacia la psique. Esto constituye la fenomenología psíquica en cuanto método: un modo determinado de dirigir la aprehensión de las cosas. Pero, al mismo tiempo, tal orientación de la aprehensión *exige* que el investigador del alma asuma una constante vigilancia en sí mismo para dar cuenta de los fenómenos que son dados en su propia psique. De igual forma, ha de dirigir su orientación al alma cuando tenga un texto concreto: ha de considerar las distintas afirmaciones y representaciones como fenómenos que provienen de una psique. Este es el caso concreto de las *afirmaciones metafísicas*, las cuales cobran otro sentido al considerarse como *afirmaciones del alma*. Dejan de ser cosas para devenir fenómenos.

Emprendiendo este camino, la psicología opera indudablemente la recuperación de la psique perdida y puesta *delante* de los ojos. En el afamado “mundo de la actitud natural” tematizado por la fenomenología husserliana, el alma se pierde a sí misma. El sujeto no es consciente de su implicación y responsabilidad en su propia vida; considera que las cosas *van de suyo*. Pero si asume esta *actitud* exigida por la fenomenología psíquica, debe “sofocar” su mirada y posicionarse como la «medida» de su propia vida. Se recupera así el alma porque ahora el individuo toma consciencia de sus vivencias dadas en imágenes. Igualmente, se percata de que a pesar de no poder cambiar el mundo ni a las personas, sí puede su transformar su propia actitud, y, en consecuencia, la vida se le presenta con otro cariz. Es consciente de que su *red imaginativa* que es la psique, es un cristal cuyo brillo depende en buena parte de sí mismo.

Pero no se crea que la fenomenología psíquica lo puede abarcar todo. En modo alguno. Su trabajo compete a los fenómenos anímicos pero no al *secreto de la vida*, como lo expresó Jung:

Hasta este momento no hemos hablado de otra cosa que de fenomenología psíquica. Y como «ningún espíritu creado puede ahondar en lo más profundo de la naturaleza», tampoco podemos esperar lo imposible de nuestra psicología, a saber, una explicación válida del gran secreto de la vida, que sentimos palpar en la creación. Como cualquier otra ciencia, tampoco la psicología puede hacer otra cosa que

contribuir modestamente a un conocimiento mejor y más profundo de los fenómenos vitales, y está tan lejos del conocimiento absoluto como sus hermanas.³⁹⁵

El secreto de la vida no puede 'psicologizarse' sino que sigue siendo un misterio en torno al cual las disciplinas académicas (y no académicas) intentan acercarse. Asumiendo una perspectiva de la fenomenología psíquica, nos resta decir que en calidad de seres humanos no podemos aprehender dicho *secreto* sin el *alma* porque ella es, precisamente, la experiencia de la vida. Que el *secreto* lo tenga la física, la religión, las neurociencias, la química, etc., no importa; lo que cuenta es enfatizar que como humanos sólo podemos vivenciarlo desde la psique.

3.2 FENOMENOLOGÍA PSÍQUICA Y HERMEÚTICA DEL ALMA

3.1.1 Hermes y Hermenéutica

La postura de la fenomenología psíquica permite develar que distintos textos contienen representaciones que atañen al alma. Puede que en su contexto tengan un significado específico (filosófico, teológico, etc.), mas, al reconducirse la mirada a la psique, se posicionan como *fenómenos*. Pero, y de acuerdo con el trabajo de Jung sobre las relaciones entre la psicología analítica y la obra de arte poética, la fenomenología psíquica comprende también el *sentido y el significado*.³⁹⁶

Así, la fenomenología psíquica abarca y conduce al problema del *sentido*. Hablando del *sueño* el autor equipara «sentido» a «interpretación»³⁹⁷, lo cual da a entender que 'dar sentido' e 'interpretar' van de la mano. Y en cuanto a la interpretación misma Jung explicita: «*Toda interpretación es una hipótesis, un simple tentativa de leer un texto desconocido*».³⁹⁸ Por lo tanto, en Jung interpretar

³⁹⁵ JUNG, *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Op.cit., p.69.

³⁹⁶ *Ibid.*, p.69.

³⁹⁷ JUNG, *Realidad del alma*, Op.cit., p.51.

³⁹⁸ *Ibid.*, p.72. [El subrayado es nuestro]

es una búsqueda de dar sentido a un texto desconocido, y texto viene a ser todo aquello que puede *leerse*. De modo que las “cosas” que devienen fenómenos gracias al cambio de mirada, ahora se consideran también *textos* que tienen la posibilidad de ser leídos ya que contienen un sentido que la consciencia no abarca de inmediato. El *fenómeno psíquico* constituye pues un texto al cual puede dársele sentido, y este es el trabajo de la interpretación. Y así, un sueño, una fantasía, un sentimiento, las reacciones emocionales frente a otro ser humano, un poema, etc., al devenir fenómenos (al considerárseles como manifestaciones del alma) tienen un sentido más allá del que revelan. Con lo cual las cosas al constituir fenómenos dejan de ser meras cosas y, en consecuencia, no son lo que parecen ser o simplemente se nos muestran. Se transmutan en *textos* de sentido oculto, o, mejor aún, se consideran *símbolos* en cuanto éstos tienen un fondo incognoscible a la primera impresión. Por consiguiente, los *fenómenos psíquicos* admitidos como *textos* constituyen símbolos cuyo sentido se encuentra oculto. En la lengua griega otra expresión que designa a la palabra *símbolo* es « ἑρμῆνευμα » (*hermenuma*), la cual quiere decir también « *significación* ». ³⁹⁹

Si el símbolo atañe a la marca, a la señal y a la unificación, ahora podemos percatarnos que implica asimismo el *significado*. Lo simbólico une, vincula y, al mismo tiempo, tiene *significación*.

Igualmente, en la lengua helena la palabra *ἑρμῆνευμα* proviene del sustantivo « ἑρμηνεύς » que traduce « *intérprete, traductor* ». A tal expresión se asocian también: « ἑρμηνεία », que significa « *expresión, elocución, interpretación* », y el verbo « ἑρμηνεύω » cuya traducción equivale a « *expresar, exponer, indicar, interpretar, traducir* ».

Así mismo, de « ἑρμηνεύς » se deriva la palabra *hermenéutica*, « ἑρμηνευτικός », la cual quiere decir: « *relativo a la interpretación, que sirve para interpretar* ». ⁴⁰⁰

³⁹⁹MENDIZÁBAL, Rufo, S.J., et al., Op.cit., p. 213. [El subrayado es nuestro]

⁴⁰⁰Ibíd., p.213. [Subrayados nuestros]

El símbolo es así *'hermeneuma'*, significación y expresión que puede ser interpretada, o mejor: que exige ser interpretada. El símbolo indica, expone y, a la vez, se interpreta y se traduce.

Todas las anteriores expresiones se asocian a los vocablos « Ἑρμαῖος » («*de Mercurio*», «*provechoso, ventajoso*», «*que lleva el nombre de Mercurio, consagrado a Mercurio*») y « Ἑρμαῖον » («*ganga, ganancia inesperada, hallazgo*»), los cuales atañen a « Ἑρμῆς »⁴⁰¹: *Hermes*, el dios griego romanizado como *Mercurio*.

De tal suerte, en su sentido originario, la significación, el intérprete, la interpretación, el hallazgo afortunado, la traducción y lo relativo a la interpretación, se vinculan al antiguo dios griego. En este orden, vale aquí recordar el papel simbólico de esta deidad:

Hermes (Mercurio). 1. Uno de los símbolos de la inteligencia industriosa y realizadora; preside el comercio. Tiene por atributo las sandalias aladas, que significan la fuerza y elevación y la aptitud para los desplazamientos veloces; pero es una fuerza limitada a un nivel un poco utilitario y fácilmente corruptible. Hermes significa también «el intelecto pervertido: es el protector de los ladrones» (...), forma de perversión intelectual, que se encuentra en todos los tipos de estafa, habilidad maliciosa, astucia y tunantería.

2. Inventa la lira tensando sobre el caparazón de una tortuga cuerdas fabricadas con los intestinos de bueyes por él sacrificados. Ésta es la primera lira que adopta Apolo, después de oír los acordes provenientes del fondo de una gruta donde se halla refugiado Hermes. A continuación inventa la flauta, que regala a Apolo, a cambio de unas lecciones de magia adivinatoria y del caduceo de oro. Impresionado por esta habilidad, Zeus elige a Hermes especialmente para servirle de mensajero ante los dioses de los infiernos, Hades y Perséfone. Se lo ve representado a menudo con un cordero sobre los hombros: de donde su nombre de «Crióforo»; divinidad originariamente agraria sin duda protectora de los pastores, pero también guía de las almas en la estancia de los muertos. De esta función deriva el nombre de Hermes Psicopompo, «Acompañante de almas»^(*). A este respecto simboliza al Buen Pastor. Es como un mediador entre la divinidad y los hombres.

⁴⁰¹ *Ibíd.*, p.213. [Subrayados nuestros]

^(*) La expresión *psicopompos* —« ψυχοπομπός »— quiere decir: «conductor de las almas de los muertos», «guía de las almas al infierno», «el que evoca las almas del infierno». (*Ibíd.*, p.592).

3. Dios de los viajes, recibe particularmente honores en las encrucijadas, donde se erigen estatuas de Hermes para disipar los fantasmas y los malos encuentros, Incluso los caminos están jalonados de piedras (*hermai*) a él consagradas. Mensajero por excelencia, llamado a veces con la palabra de que deriva Evangelio, el mensajero de la buena nueva, Hermes simboliza la mediación entre cielo y tierra, los medios de cambio que pueden pervertirse en forma de comercio simoníaco o elevarse hasta la santificación. Asegura el viaje, el pasaje entre los mundos infernales, terrenales y celestiales.⁴⁰²

Cuenta agregar que en la antigua Grecia las ἕρμαι (*hermai*) eran figuraciones del dios Hermes en pilares de piedra (columnas), con un remate de la cabeza barbuda del dios, y en cuya base se exhibía un falo (usualmente en erección). Las *hermai* se empleaban para demarcar las fronteras y caminos, los cuales se le consagraban a Hermes. Así mismo, se utilizaban para definir los límites de las tumbas y las entradas de las casas.⁴⁰³ Jung anota al respecto que según el Pseudo-Dionisio Aeropagita, los paganos hacían estatuas de Mercurio o «ἀνδριάντας», en las cuales escondían un «*simulacrum*» de un dios, de modo que adoraban no tanto a las hermas como tal sino a «la bella imagen escondida dentro».⁴⁰⁴ Y Jung cita también a Platón en quien encuentra la mención original de este tipo de hermas, según lo dijo Alcibíades: «*Sócrates se parece a esos silenos que encontráis en los talleres de los escultores. Habitualmente, los artistas los representan con una siringa o una flauta en la mano y les hacen dos pequeñas puertas; quien las abre, ve en el interior estatuillas (ἀγάλματα) de los dioses*».⁴⁰⁵

Por su parte, Marie-Louise Von Franz señala que el dios del amor, *Eros*, es una variación del mismo Hermes:

Cuando los griegos se enamoraban, tenían la modestia suficiente para no decir que se habían enamorado, sino que lo expresaban con más precisión al decir que el dios del amor les había disparado una de sus flechas. Y eso es lo que realmente sucede: uno siente de pronto la dolorosa picadura que uno mismo no se ha hecho; se encuentra

⁴⁰²CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, Op.cit., p.557-558.

⁴⁰³BECKER, Op.cit., p.206-207.

⁴⁰⁴JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.381.

⁴⁰⁵PLATÓN. *Diálogos*, 215 a. Citado por: JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.381. [El subrayado es nuestro]

con que le dispararon. Por lo tanto, se puede hablar del arquetipo del dios del amor. Si se adentran ustedes en la historia de Eros, se encontrarán con que es una variación de Hermes; el Eros de la antigüedad es similar al Hermes Cilenio. En la antigüedad, cuando era un dios de la fertilidad en Beocia, se lo representaba exactamente como en las estatuas de Hermes. Por consiguiente, se puede decir que los griegos aludían a una variación del dios Hermes.⁴⁰⁶

Las estatuas beocias de *Eros* y las *Hermas* convergen y muestran la asociación entre uno y otro dios. Parece entonces que Hermes es la deidad que está detrás de aquél que atormenta al alma con su dolorosa picadura. El prototipo de lo erótico proviene así de Hermes, y *Eros* es también aquello que puede unir lo uno con lo otro: constituye un mediador que conecta los seres separados con su flecha de amor.

Hijo de una unión ilegítima (entre Zeus y Maya), Hermes era el dios-guía, el psicopompo, el dueño del comercio, el protector de los ladrones, patrón de los campesinos y vigilante de los caminos. Era también un gran inventor, pues tuvo entre sus composiciones al alfabeto y la escala musical. En su temperamento se destacaba la audacia y la astucia, lo que lo asociaba con la inteligencia humana. En este dios entonces encontramos caracterizados distintos atributos tales como: la comunicación, el viaje, la mediación, la burla, la ladronería, el intercambio, la creatividad, la habilidad intelectual y la sagacidad.

Pero también el *misterio* se llegó a vincular a Hermes pues él se hizo dueño del caduceo de Apolo, deviniendo el afamado *caduceo de mercurio* o *vara de Hermes*. Este caduceo costaba de una vara coronada por dos alas y dos serpientes entrelazadas y constituía una *vara mágica*.⁴⁰⁷ En efecto, Apolo intercambió su *vara* por una lira que Hermes acababa de inventar con «un caparazón de tortuga, una piel y nervios de buey». Era según el mismo Apolo: «*una vara maravillosa de opulencia y de riqueza, de oro y con triple hoja: ella te protegerá, dice Apolo a Hermes, contra todo peligro, haciendo cumplir los decretos favorables –palabras y*

⁴⁰⁶VON FRANZ, *Alquimia*, Op.cit., p.174-176.

⁴⁰⁷BECKER, Op.cit., p.78.

actos— que declaro conocer de la boca de Zeus» (*Himno homérico a Hermes*).⁴⁰⁸

La maravillosa vara tenía también la virtud de adormecer y despertar a los hombres. De acuerdo a la tradición simbólica, la vara de Hermes recuerda a los poderes del mago. Sus dos serpientes designa una «ambivalencia» entre una suerte de «Hermes negro» por un lado, y «Hermes blanco», por el otro. Esta dualidad rememoraba los aspectos «ctónico y uránico, nefasto y favorable, del mismo dios». En efecto, las culebras del caduceo representan el doble aspecto simbólico de la serpiente misma (que hemos ya visto aquí), cuya oposición se equilibra en la vara. Pero, en esencia, las serpientes recuerdan la cualidad misteriosa de Hermes: «evocan el carácter originalmente ctónico de este dios, capaz de descender a los Infiernos y enviar allí a sus víctimas, así como de retornar a su grado y devolver a la luz a ciertos prisioneros».⁴⁰⁹

Era así Hermes una multiplicidad de cualidades y defectos, y una totalidad que abarcaba las contradicciones, y no en vano portaba la *serpiente*. En su *vara* Hermes mostraba que era dueño del misterio de la serpiente, dual en esencia pero unificada en el caduceo. Pues, para la simbología, la esencia del caduceo radica en que sintetiza los elementos:

Evoca el *equilibrio dinámico de fuerzas opuestas*, que se armonizan para constituir una forma estática y una estructura activa más alta y fuerte. La dualidad de las serpientes y de las almas muestra ese supremo estado de fuerza y de dominio de sí que puede conseguirse tanto en el plano de los instintos (serpientes) como en el plano mental (alas).⁴¹⁰

Por lo tanto, lo que rememora Hermes con su vara es tanto el misterio como la totalidad que unifica lo instintivo con lo espiritual. Según Jung, Hermes mismo está relacionado con la serpiente y con el extraño «*Agathodaimon*» (ἀγαθός δαίμων), el cual era un «demon de la fertilidad con forma de serpiente». Se le llegó a concebir como un genio o espíritu acompañante de cada quien: un πνεῦμα πάρεδρον. Este

⁴⁰⁸ CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, Op.cit., p.1047. [El subrayado es nuestro]

⁴⁰⁹ Ibid., p.227, 229, 1047.

⁴¹⁰ Ibid., p.229.

«*pneûma páredron*» se concebía como un «espíritu familiar» o «compañero». Era el «espíritu solícito» o guardián de cada quien, a quien se invocaba mágicamente para obtener su ayuda.⁴¹¹ Se trataba del *daímon* (δαίμων), de ese espíritu tutelar, ángel guardián y genio del que ya hablamos. Ahora, en la figura del *Agathodaimon*, Hermes deviene un buen compañero bajo la forma de serpiente, pues en la lengua griega, ἀγαθός traduce: «noble», «valiente», «bueno, perfecto en su género», «favorable, propicio», «próspero, feliz», «conveniente, útil a».⁴¹² Si lo que atañe a Mercurio es ventajoso y provechoso (Ἑρμαῖος), esto se plenifica en la figura del *Agathodaimon* en la que Hermes deviene un buen espíritu.

Hermes entonces es el dios mensajero capaz de entablar un vínculo entre los dioses y el Hades. De esta suerte es aquél quien posibilita la *relación* entre el mundo divino y el infernal, lo cual, desde la perspectiva jungiana, es un símbolo privilegiado del vínculo entre la consciencia y lo inconsciente. Coloca sus límites, y, con ello, demarca lo propio y lo colectivo. Así mismo, acompaña a las almas y media entre lo divino y lo humano. Dado que en sí mismo es un *intérprete*, este *numen* denominado Hermes nos habla de la posibilidad de una conexión entre uno y otro aspecto del inevitable dúo del alma. Lo *hermético* atañe en un primer sentido al *paso, al viaje, a la relación* entre lo ctónico y lo espiritual, entre lo divino y lo humano. Si lo vemos desde la perspectiva simbólica, se trata de la conexión entre la consciencia y lo inconsciente, y, sin duda alguna, entre el Yo y el Sí-mismo. De igual forma, en tanto *Hermes* porta el misterio de la serpiente nos deja ver que atañe a aquello que se halla velado y tiene un veneno y una cura: concierne al *mysterium* de lo inconsciente. Dado que el caduceo de Hermes nos muestra *dos serpientes enlazadas* ellos nos recuerda que el inconsciente es dual y que el alma misma porta dos principios inseparables.

⁴¹¹JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.20, 98, 332, 499.

⁴¹²MENDIZÁBAL, Rufo, S.J, et al., Op.cit., p.10.

Hermes porta pues la posibilidad de una relación con el inconsciente, y por tal razón lo *hermético* señala precisamente a lo oculto: porque es aquello propio del mundo de la serpiente, es decir, del ofita misterio del alma oscura. Lo hermético no es claro a la vista ya que ésta se limita a la percepción consciente, y lo inconsciente va más allá de ella. Lo que tiene de hermético en la vida es entonces lo inconsciente: el reptil del mundo subterráneo de la psique. No en vano el falo se ha asociado a la serpiente, pues aquí nos señala ese *arcanum* de lo inconsciente ctónico y generador de vida. Hermes se mostraba fálico en sus *hermas* pues habría de expresar a lo inconsciente dueño de la libido. (*) Empero, las *hermas* no tienen sólo un falo sino también *cabeza*, la cual es un símbolo mismo de la consciencia. En toda *herma* había algo ctónico-instintivo (el falo) y también un componente que señala la razón y el principio consciente (la cabeza); por lo cual, la *herma* unifica dos extremos. En este sentido la podemos ver también como símbolo de conjunción pues contiene dos principios, lo cual se evidencia asimismo en su posición limítrofe: se ubicaban entre uno y otro límite. De igual forma, la inseparabilidad de las serpientes de la *vara hermética* nos deja ver una conjunción entre lo blanco y lo negro, lo uránico y lo ctónico, en suma, entre los dos principios del alma. No en vano en su aspecto de *Agathodaimon* Hermes es favorable, pues constituye una guía interior que ayuda en la unión de los opuestos.

Luego, el *psicopompo* nos habla también de la función trascendente que permite la ligazón entre lo separado: entre lo *evidente* y lo *oculto*. Lo que muestra que lo *relativo a Hermes*, esto es: la traducción, la interpretación, la significación, ha de

(*) En simbología, el falo es el símbolo «de la potencia generadora, fuente y canal del semen, en cuanto principio activo» (CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, Op.cit., p.494). Por su parte Jung explica que los primitivos y los antiguos no confundieron «el símbolo ritual del falo con el pene», pues el falo «significa siempre el *Maná* creador, lo “extraordinariamente activo” (...), la fuerza médica y procreadora» (JUNG, *Realidad del Alma*, Op.cit., p.81). Sus símbolos son múltiples y uno de ellos es la serpiente. No podemos quedarnos en la *forma alargada* del pene y el reptil, sino que debemos encontrar la conexión en que ambos son portadores de vida. Aquí lo inconsciente se muestra en su carácter de potencia vital o fuente de la libido. Pero, como hemos visto, lo inconsciente tiene su cariz de constituir no sólo potencia sino contenedor o matriz de la vida, lo cual remite a lo femenino. Y así, el *falo* deja ver ese aspecto vital de lo inconsciente y la cueva el matricial. Por tanto, en el motivo del *reptil dentro de una cueva* mostraría el hermafroditico aspecto del inconsciente aunando ambas facetas del alma.

facilitar el *viaje del alma* entre uno y otro mundo. Por consiguiente, *Hermes* es a nuestro juicio una magistral representación arquetípica del símbolo como *mediador* y 'base intermedia' de las polaridades del alma. Y, por consiguiente, *interpretar* desde la perspectiva psíquica es facilitar esta mediación: apoyar la búsqueda de sentido de aquello que está oculto para la consciencia, y esto, en verdad es *provechoso, ventajoso* para el alma. Uno es pues *hermeneus* cuando deviene 'psicopompo': cuando permite que el símbolo opere su actuar mediador y devenga una suerte de *Agathodaimon*. Y esto sólo es posible, insistimos en la indagación por el sentido de lo que aparece (de los fenómenos). Si a uno las cosas le van de suyo, si un sueño es una reacción cerebral, si un estado anímico es una trivialidad, etc., entonces el sentido se pierde. Pero si se instiga en el mismo se da pie para la interpretación. Y así, nuestro autor esclarece que se interpreta «para que las cosas cobren sentido, pues de otro modo no podríamos reflexionar siquiera sobre ellas».⁴¹³ Se trata de «*disolver la vida que se va haciendo a sí misma y sus acontecimientos en imágenes, significados, conceptos*».⁴¹⁴ Por lo tanto, las 'cosas' han de ser transformadas primero en *fenómenos*, para luego ahondar por su sentido. Pues, desde Jung, sólo cuando se contempla «desde fuera» lo que aparece, es decir, cuando se asume como una *imagen* vista desde el sujeto, tal imagen «*se convierte en imagen reveladora de significados*».⁴¹⁵ Y es aquí donde emerge el problema del sentido, según continúa nuestro autor:

Entonces no sólo podemos, sino que debemos hablar de sentido. Y con ello eso que antes era mero fenómeno se convierte en algo que, vinculado con otros fenómenos, significa algo que desempeña cierto papel, que sirve a determinados fines y que tiene efectos significativos. Cuando somos capaces de ver todo esto tenemos la sensación de haber reconocido y explicado algo.⁴¹⁶

⁴¹³JUNG, *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Op.cit., p.70.

⁴¹⁴Ibíd., p.70. [El subrayado es nuestro]

⁴¹⁵Ibíd., p.70. [El subrayado es nuestro]

⁴¹⁶Ibíd., p.70.

La *hermenéutica*, es decir, lo *relativo a la interpretación*, en la perspectiva de Jung tiene que ver entonces con la reconducción de la mirada al alma para considerar las cosas como imágenes, y luego ahondar en su significación.

3.2.2 Arquetipo, símbolo, comprensión y traducción

La *imagen* reconocida como *fenómeno psíquico* (esto es, como *manifestación del alma*) puede ser «analizada», dice Jung, «en la medida en que podamos reconocerla como símbolo».⁴¹⁷ Asumida simbólicamente la imagen tiene un *sentido* no evidente de una vez por todas y exige así ese *disolver* para desocultarle.

Pero si no somos capaces de reconocer en ella [en la *imagen*] un valor simbólico, debemos constatar que, al menos para nosotros, no dice más de lo abiertamente dice, o, en otras palabras: que para nosotros no es más que lo que parece. Digo «parece», pues nuestra implicación no nos permite intuir nada más. Sea como fuere, en este último caso no encontramos motivo ni punto de arranque para el análisis. Pero en el primero [cuando se reconoce la *imagen* como símbolo] recordaremos, como si de un axioma se tratara, las palabras de Gerhart Hauptmann: «Hacer poesía es hacer sonar tras las palabras la palabra primigenia».⁴¹⁸

El *axioma interpretativo* es así develar lo primigenio que subyace a la manifestación. Y lo que es *primigenio* tras lo manifestado es lo inconsciente mismo. La interpretación compete pues a una traducción (*ἑρμηνεύω* como *interpretar* y *traducir*) de la imagen que aparece: un explicitar el contenido inconsciente presente en ella. Jung en este sentido dice que por medio de la interpretación se «consigue integrar» en la consciencia los contenidos inconscientes.⁴¹⁹ Se trata de integrar el pasado con el presente. Como también lo expone nuestro autor en estas importantes palabras:

⁴¹⁷Ibíd., p.71.

⁴¹⁸Ibíd., p.71-72.

⁴¹⁹JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.123.

No hay que menospreciar el significado de la hermenéutica: le hace bien al alma enlazar conscientemente el hoy con el pasado lejano, con la vida de las almas de los antepasados, que en lo inconsciente sigue viva y presente; de este modo establece la conexión (importantísima desde el punto de vista psíquico) entre la consciencia que vive en el instante y el alma histórica que vive en espacios de tiempo infinitamente largos. (...) La vitalidad espiritual reposa en la continuidad del mito, y ésta sólo se puede mantener si cada época lo traduce a su lengua y lo convierte en contenido de su propio espíritu.⁴²⁰

Enlazar y conectar el alma histórica del pasado con el alma consciente del presente constituye, por tanto, el papel de la «hermenéutica psíquica». Sobre cada imagen o producto del alma, sobre cada fenómeno psíquico, la *primera pregunta* o la pregunta rectora interpretativa es aquella planteada por Jung: ¿a qué «imagen primigenia de lo inconsciente colectivo» remite dicha imagen?.⁴²¹

Como es obvio, esta pregunta atañe a aquellas imágenes que se consideran como manifestaciones psíquicas de contenidos arquetípicos. Se tratan de imágenes de contenido mitológico o religioso. Para este caso, el autor dice que la psicología interpreta no desde una «verdad trascendente» sino que se limita a constatar la existencia de los «desarrollos espirituales» y los compara «con observaciones paralelas en el hombre moderno». Con ello busca también la reconstrucción de «la estructura lógica de esos psicologemas».⁴²² La psicología intenta develar los fenómenos psíquicos en tanto *imágenes del alma* y que se enlazan, pese a su pasado, con el hombre actual.

Dada su profesión y vocación médica, Jung insiste en que la «interpretación del mitologema» no es el fin del trabajo con el inconsciente. Él enfatiza en que la psicología de los procesos inconscientes no se queda meramente en «explicar el mitologema».⁴²³ Por lo tanto, la interpretación está al par de un trabajo con el

⁴²⁰ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.326. [El subrayado es nuestro]

⁴²¹ JUNG, *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Op.cit., p.72.

⁴²² JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.436.

⁴²³ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.174.

hombre concreto, con el hombre sufriente. Esto no quiere decir, en modo alguno, que no sea posible interpretar jungianamente determinado texto sin un correspondiente fin terapéutico o sin asociación a un caso clínico, esto es, sin estarse vinculando con una casuística determinada. Pero lo que se trata de enfatizar es que toda interpretación debe conectar la explicación del mitologema con la experiencia del hombre concreto. La psicología atañe a las *vivencias* y se asocia al hombre, al cómo vive el ser humano su experiencia. Sabemos ya que cada arquetipo es una *vivencia* y, por lo mismo, una manifestación arquetípica compete asimismo a una experiencia. Siendo así, *conectar la vivencia del pasado con la experiencia del hombre concreto del presente, es también labor de lo que podemos catalogar como una «hermenéutica del alma»*. Así, tanto un mito, como un cuento, como un sueño y un film cuyos contenidos sean de significado altamente arquetípico, al interpretarse han de vincularse con la experiencia del ser humano.

De modo que la interpretación abarca dos prácticas posibles: tanto en el ser humano individual como en las distintas manifestaciones del inconsciente. Por su parte, Jung dice que la exploración del inconsciente se puede llevar a cabo justamente de dos maneras: «en la mitología o a través del análisis del individuo».⁴²⁴ Y en ambos casos se halla implícita la labor de la conexión entre las *imágenes* y su sentido arquetípico, teniendo claro que en todo se encuentra la vivencia concreta. Aquí también podemos notar que en la hermenéutica del alma referida a las *grandes manifestaciones* del espíritu, lo inconsciente mismo deviene la base de la posibilidad de la significación. Tal como lo indica el autor, «lo inconsciente brinda, mediante sus arquetipos, la condición *a priori* de toda interpretación».⁴²⁵ El inconsciente es la matriz de posibilidades de lo emergente que puede ser interpretado, pues «es el sustrato materno de todas las declaraciones metafísicas, de toda mitología, de toda filosofía (que no se limite a

⁴²⁴ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.154.

⁴²⁵ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.90.

ser meramente crítica) y de todas las formas de vida que descansan sobre presupuestos psicológicos».⁴²⁶

Lo que ha devenido fenómeno psíquico tiene su significación en ese sustrato materno, sea un producto personal pero de connotación arquetípica (como un sueño) o una manifestación impersonal (como un mito, cuento., etc.). Pero en cualquiera de los dos casos, todo trabajo con los productos del inconsciente colectivo se rige por un «principio metodológico», a saber:

El principio metodológico que aplica la psicología cuando trata los productos de lo inconsciente reza así: los contenidos de naturaleza arquetípica ponen de manifiesto hechos que suceden en lo inconsciente colectivo. No se refieren por eso a nada consciente o que haya sido consciente, sino a algo esencialmente inconsciente. Por eso no es posible indicar, en último término, a qué se refieren. Toda interpretación ha de limitarse necesariamente al como-sí. El núcleo último de significado puede ser parafraseado pero no descrito.⁴²⁷

En *Psicología y Alquimia* Jung denomina al «como-sí» con el término *sicut* hermenéutico», el cual es un indicador analógico. Propiamente, el *sicut* no se trata de identificación sino de analogía.⁴²⁸ Por consiguiente, lo que aparece (el fenómeno) no es lo mismo que el contenido inconsciente sino su paráfrasis, por así decirlo. Manifiesta la 'esencia' y, al tiempo, la oculta, dado que no describe exactamente a lo que está refiriéndose. Como puede suponerlo el lector, el «algo esencialmente inconsciente» al que alude Jung en la cita anterior es el arquetipo, y éste tiene ahora una suerte comunicación metafórica, según lo dice el psicólogo suizo:

Lo que dice un arquetipo es siempre, en un principio, metáfora lingüística. Si habla del sol y lo identifica con el león, el rey, el tesoro custodiado por el dragón y la energía vital o «saludable» del hombre, no es ni lo uno ni lo otro, sino el desconocido tercero que se expresa, con más o menos acierto, a través de todas esas metáforas, sin dejar de ser, no obstante –lo que siempre será motivo de irritación para el intelecto–, desconocido e imposible de formular.⁴²⁹

⁴²⁶ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p. 569.

⁴²⁷ JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p.101.

⁴²⁸ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p.379.

⁴²⁹ JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p.102.

El arquetipo muestra así en su 'comunicación' a la consciencia una paradójica actitud: por un lado, como lo dice Jung, son «las figuras mitológicas» que «aguardan ser traducidas a un lenguaje conceptual»⁴³⁰ y «hablan de modo patético y hasta engolado»⁴³¹; pero, por el otro, son ignotas en la esencia de lo traducido y, por lo mismo, tienden a ocultar su «núcleo de significación», sobre el cual añade el autor:

Así pues, cuando se procede conforme al principio arriba descrito no es ya cuestión de si un mito se refiere al sol o a la luna, al padre o a la madre, a la sexualidad o al fuego o al agua, sino que se trata únicamente de la paráfrasis y caracterización aproximativa de un *núcleo de significado* inconsciente. El sentido de ese núcleo no fue nunca consciente y jamás lo será. Sólo ha sido interpretado y seguirá siéndolo siempre, y cada interpretación que se acerca más o menos al sentido oculto (o – desde el punto de vista del intelecto científico– al sin-sentido, lo que viene a ser lo mismo) siempre ha reivindicado para sí no sólo verdad y validez absolutas sin al mismo tiempo reverencia y devoción religiosas. (...)

En ningún momento podemos dejarnos llevar por la ilusión de que un arquetipo, al fin y a la postre, puede ser aclarado y, de ese modo superado. Hasta el mejor de todos los intentos de explicación no es otra cosa que una traducción, más o menos conseguida, a otro lenguaje de imágenes (el lenguaje no es sino una imagen). En el mejor de los casos se sigue *soñando* el mito y se le da forma moderna.⁴³²

El «*núcleo de significado*» o «*núcleo de significación*» constituye el nódulo psicoide del arquetipo, pues éste, como vimos previamente, es un *núcleo* del cual emana sentido y condición psicóidea de lo psíquico. Si bien, como dice Jung, al arquetipo se le puede dar nombre, no obstante el «núcleo significativo» es invariable.⁴³³ Y así, las continuas interpretaciones del arquetipo giran en torno a este núcleo, pero como lo ha dicho el autor, tal nódulo no se agota con explicaciones. Parece así que el arquetipo es una suerte de *vacío* del cual emana constantemente significación inagotable. En este sentido el autor nos señala:

Por completo imposible en este terreno es hacer deslindes exactos y formular conceptos estrictos, porque la mutua penetración, siempre en movimiento, pertenece a la esencia de los arquetipos. Éstos pueden ser descritos de modo aproximado. Su sentido vivo resulta más de la visión de conjunto que de la formulación en particular.

⁴³⁰ JUNG, *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Op.cit., p.73.

⁴³¹ JUNG, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Op.cit., p.185.

⁴³² JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p.101,105.

⁴³³ JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.74.

Cualquier intento de aprehenderlo con más precisión se castiga al punto a sí mismo extinguiendo la luminosidad del inasible núcleo de significación. Ningún arquetipo es reductible a una fórmula sencilla. Es un vaso que nunca se puede vaciar y nunca llenar. (...) Permanece a través de los milenios y al mismo tiempo exige cada vez otra interpretación. Los arquetipos son los elementos inalterables de lo inconsciente, pero cambian constantemente de forma.

Los arquetipos, aunque es empresa casi imposible desprender a uno en particular del tejido vivo de significaciones de la psique, forman sin embargo, pese a su entramado, unidades intuitivamente aprehensibles.⁴³⁴

Se observa claramente otra clara paradoja en el arquetipo: en su dación, en su manifestación es un continuo fluir, y, al mismo tiempo, el núcleo significativo no varía; el arquetipo es así *quietud* y *movimiento*. Lo que nuestro autor ha denominado «unidades intuitivamente aprehensibles» son las *formaciones de lo inconsciente* que posibilitan ser trasuntadas en imágenes. Se desprenden de ese suelo nutricio del «tejido vivo de significaciones» de la psique y facilitan la aprehensión en forma de representaciones. Empero, el arquetipo no se muestra de una vez por todas, y sus distintas *unidades intuitivamente aprehensibles* facilitarán la generación de imágenes que devienen símiles del núcleo. Tales imágenes variarán una de otra, pero, tras todas ellas se *anuncia* el sentido del arquetipo; por lo tanto, el núcleo es invariable y lo que varía son las representaciones que devienen símiles y analogías del sentido.

De tal modo, podemos aquí remitirnos al arquetipo materno cuyos múltiples símbolos *expresan veladamente* lo que el arquetipo significa: son su *sicut*. Uno y otro nos hablan de la generación, lo matricial, la nutrición, el cuidado, lo originario, lo que da forma, y, conjuntamente, de lo que ahoga, sofoca y subsume. Este y otros sentidos *dejan ver* al arquetipo pero su *en-sí* permanece inaprehensible.

¿Qué hace entonces la psicología en su labor interpretativa si el núcleo es inasible? Se atiene a la fenomenología psíquica que devela las imágenes y luego a la correspondiente *traducción* de las mismas intentando descubrir el *sentido* velado. En el caso del mito Jung dice que la psicología «traduce el lenguaje arcaico del mito a un mitologema moderno», conectando así al mito arcaico con el

⁴³⁴JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl, Op.cit., p.125.

hombre del presente. De acuerdo al autor, esta es una actividad «sin perspectivas» pero permite que el mito devenga «vivo y vivido», lo cual es favorable para aquellas personas que «estaban separadas de los fundamentos del alma por una disociación neurótica»⁴³⁵. La labor de traducción facilita así que 'lo separado del alma' entre en relación con lo consciente y, por lo tanto, se apoya a la función trascendente. Una integración que, como lo vimos, es la operación esencial del quehacer psicológico.

Este intento de traducción es una suerte de *explicación* que exige no agotar el sentido del arquetipo, o más bien, no asumir que éste ha sido aprehendido.

Por eso la «explicación» siempre debería hacerse de tal forma que permaneciera intacto el sentido funcional del arquetipo, esto es, que estuviese garantizada una vinculación, suficiente y acorde con su sentido, de la consciencia con el arquetipo. Pues éste es un elemento de la estructura psíquica y por ello parte integrante y vitalmente necesaria del balance anímico. Representa o personifica ciertos hechos instintivos de la psique primitiva, oscura, de las propias pero invisibles raíces de la consciencia.⁴³⁶

De lo que se trata es de no mostrar al arquetipo como algo estático, como un mero concepto o una fórmula, sino como una *significación viva, operante* y vinculada con la experiencia de la vida. Cuando se *explica* el arquetipo en verdad se *describe* su actuar y su manifestación dada en plano simbólico y que termina concretándose en la experiencia.

Es decir, la explicación exige posicionar al arquetipo como una vivencia y justamente esto es aquello que permite que la consciencia lo acoja como algo *con sentido viviente*. Por ejemplo, si aquí constantemente nos hemos remitido al *arquetipo del amor* como modelo excepcional de lo que es un arquetipo, lo hemos emprendido intentando mostrar no tanto lo que es el amor en sí, sino evidenciando el *sentido vivo* que esta palabra tiene para cada uno. Distintos mitos (como el de *Eros y Psique*, o el de *Parvati y Shiva*) y cuentos nos han develado en sentido experiencial lo que atañe a la vivencia erótica: la atracción, el deseo apasionado,

⁴³⁵Ibíd., p.125.

⁴³⁶Ibíd., p.105.

la fascinación, la prueba, la espera, el sacrificio, la entrega y la unión, entre otras tantas. Todo ello nos habla del arquetipo, pero, en el fondo, no sabemos quién o qué es *Eros*. Sólo podemos decir que hay algo en nuestra alma que no se sacia sino hasta estar unidos con alguien, y esta *pasión* exige una serie de peripecias y riesgos, un camino *en noche oscura* que lleva al retorno simbólico de la unidad perdida en virtud de lo cual uno se transforma. Pues, tanto en la experiencia concreta como en la simbología, *Eros* cohesiona al alma para conducirnos a nosotros mismos. Entonces, si se puede comprender ‘experiencialmente’ los avatares de *Eros* conectando la vivencia con la mitología, uno puede integrar en su consciencia que la propia experiencia es también colectiva, y en buena parte uno puede saber qué hacer o qué camino tomar.

Como puede observarse la *explicación del arquetipo* permite que haya una conexión entre su manifestación del pasado y su revelación en el presente, lo cual es propio de la «hermenéutica del alma». Es como un volverlo a tener en cuenta pero en otro nivel, vale decir, emprender una *re-lectura* del mismo. Dice Jung:

De modo que, si no se puede negar la existencia de los arquetipos ni tampoco hacerlos inocuos de un modo u otro, cada nivel que se ha alcanzado en cuanto a diferenciación de la consciencia a través de la civilización se ve confrontado con la tarea de encontrar una *interpretación* adaptada a ese nuevo nivel, con el fin de vincular la vida del pasado que aún existe en nosotros con la vida del presente, que corría peligro de escapársele a aquélla. Si no ocurre esto, nace una consciencia desarraigada, que ya no se orienta al pasado y que, carece de recursos, sucumbe a todas las sugerencias, es decir, que en la práctica es propensa a las epidemias psíquicas. Con el pasado perdido, que ahora es lo «insignificante», lo desprovisto de valor e imposible de revalorar, se ha perdido también el portador de salvación, porque tal portador de salvación o es propiamente aquello insignificante o procede de ello.⁴³⁷

Esta es la exigencia para la consciencia del presente: buscar, encontrar, pesquisar de qué modo los arquetipos se manifiestan en el momento actual. Si se olvida o se piensa que las vivencias personales son solo subjetivas, surge lo que Jung ha denominado «epidemia psíquica». Si hemos posicionado a la *hermenéutica del*

⁴³⁷ *Ibid.*, p.102.

alma como una labor vinculante entre el pasado y el presente, podemos decir que ella es de vital importancia para promover la salud mental de los seres humanos. Porque nos demanda una constante re-lectura de la vida y la valoración de los tesoros ocultos en el alma del pasado. Nos exige *volver* a lo que consideramos insignificante o involucionado, pero que, en verdad, está pleno de sentido arquetípico.

Si este vinculante ejercicio no es cómodo para la consciencia tampoco lo es para el arquetipo mismo. La *comprensión* del arquetipo, su conexión con la vida concreta, es una experiencia que disminuye su *fastuosidad*. Este tema lo explica Marie-Louise Von Franz y lo *enlaza* con un caso específico:

Lo que para la conciencia es llegar a la comprensión de una imagen arquetípica, para ésta es, en cambio, una gran caída. Imagínense al yo con su campo de asociaciones, como una araña en su tela. Cuando la imagen arquetípica se aproxima al campo de la conciencia, eso es para el yo un estado de gran iluminación, de júbilo y otros sentimientos positivos como vimos en los cinco primeros capítulos de nuestro texto, pero para el pobre arquetipo es precisamente lo opuesto, porque se despeña en algo muy pequeño y muy inadecuado. Por consiguiente, visto desde un lado, el episodio es una gran realización, un logro, y desde el otro, una caída muy grave.

Muchos mitos de la creación describen la creación del mundo como la Divinidad que se cae del Cielo, como lo ejemplifica también típicamente un sueño de Gérard de Nerval, un poeta francés cuyo libro *Aurelia* describe el comienzo de su propia psicosis. Uno de los sueños más aterradores que tuvo durante esa época fue que iba al patio trasero de un típico hotel de París, lleno de viejos recipientes de basura donde los gatos se reunían a comer. Esos patios sombríos se encuentran por todas partes en París. En un patio así, en el fondo de su hotel, De Nerval vio con horror a un ángel de Dios, una tremenda e imponente figura arquetípica, con las alas multicolores, que se había caído en el patio y estaba atascado en aquel restringido espacio.

De lo que el poeta se dio cuenta súbitamente con horror fue de que si el ángel quería liberarse, si hacía un mínimo movimiento, todo el edificio se derrumbaría, lo que para él significaría el comienzo de su esquizofrenia, que en efecto se inició poco después. Su concepción de la vida era demasiado estrecha en comparación con su genio. De Nerval tenía un gran genio inconsciente, tal como lo ponía de manifiesto el ángel, y su concepto de la vida era exactamente el del racionalista francés típico de París y de sus sórdidos patios. Su mentalidad consciente no se adecuaba, pues, a su auténtica hechura humana ni a su propio destino íntimo.

Es muy frecuente que la razón de la esquizofrenia no sea tanto la invasión del inconsciente, sino que eso le sucede a alguien que es demasiado estrecho, ya sea mental o emocionalmente, para esa experiencia. Para la gente que no tiene una mentalidad amplia ni tampoco la generosidad y el corazón que se necesitan para abrirse a lo que venga, la invasión es demoledora.

La vida de Gérard de Nerval es un ejemplo muy claro: se enamoró de una muchacha y fue presa de los sentimientos más emocionales y románticos, pero en vez de

aceptarlos se rebeló contra ellos, diciéndose: «*C'est une femme ordinaire de notre siècle*» —es una mujer vulgar de nuestra época— y huyó de ella. Después se sintió sumamente culpable, pero ella no lo perdonó. Su conciencia culpable provenía del hecho de que el poeta estaba huyendo de sus propios sentimientos. Durante esa época fue cuando soñó con el ángel, mostrando que su idea estrecha, racional y atrasada de la vida y del amor no estaba a la altura de su experiencia, por lo cual al fin terminó colgándose.

Sólo menciono este sueño como ejemplo del hecho de que lo que desde el nivel consciente se ve como una realización del arquetipo, para el arquetipo es un precipitarse en la materia. (...)

Toda vez que un arquetipo se aproxima a la realización humana, ello significa una gran disminución para el arquetipo, lo que explica las visiones y sueños catastróficos de la caída de un ser divino sobre la tierra. Como se puede ver muy claramente por el caso de Gérard de Nerval, en ocasiones así el entendimiento es el factor esencial. Si él hubiera entendido qué era lo que se le aproximaba cuando tuvo aquellos sentimientos tremendos y aquellas fantasías con la joven que amaba, no habría perdido la cabeza, pero le pareció que todo eran locuras y estupideces que había que reprimir, y el resultado fue la catástrofe.⁴³⁸

El *ángel caído* de Nerval no era otro que un símbolo arquetípico de su experiencia del amor. Su estancamiento en el edificio indicaba que el arquetipo erótico se había precipitado a la consciencia pero no estaba siendo acogido favorablemente por ésta. Y, en efecto, terminó derrumbándolo, esto es, derribó la edificación del *alma* de Nerval. Sus sentimientos quizás eran tan profundos que constelizaron al inconsciente mismo, y rechazarlos fue relegarle. Aquí vemos que el arquetipo *cayó* de su estado idílico para mostrarle al soñante la urgencia de su reconocimiento, pero este hombre reaccionó desfavorablemente y no modificó su actitud consciente.

Esta activación del arquetipo y su manifestación en la vida de un individuo para revelarle la *significación* de su vivencia, es, por lo mismo una «disminución» o caída que suele generar intensas experiencias psíquicas (emocionales, imaginativas, intelectivas, etc.), las cuales urgen ser tenidas en cuenta. Se exige *reflexio* para darle valor al arquetipo y evitar así que esté quede totalmente rechazado, lo cual precipita una compensación. Y *darle valor al arquetipo* no es otra cosa que conferirle importancia a lo que se está viviendo y se manifiesta en

⁴³⁸VON FRANZ, *Alquimia*. Op.cit., p.319-321.

sueños, sentimientos, vivencias, etc. No es cuestión, como diría Marie-Louise Von Franz, de 'ir a un análisis' sino más bien de tener sinceridad con uno mismo.

Ahora bien, una característica de los arquetipos en su manifestación y que complejiza la interpretación es la tendencia que tienen hacia la «contaminación». Jung explica que dado el hecho por el cual las «*imágenes arquetípicas brotan inmediatamente de lo inconsciente, no es extraño que participen en un grado mayor aun de una de sus peculiaridades: la contaminación de los contenidos*». ⁴³⁹ En la medida en que estos contenidos de lo inconsciente colectivo son *indiferenciados*, en su estado psicoide se entrecruzan y amalgaman pareciendo formar una unidad.

La casi total mescolanza de las imágenes en los sueños, característica asimismo de las producciones de los enfermos mentales, pone de manifiesto su origen inconsciente. En contraste con la precisión con que la consciencia diferencia y deslinda unas formas y otras, los contenidos inconscientes presentan un grado muy elevado de indefinición, por lo que se mezclan entre sí con suma facilidad. Si intentáramos representarnos un estado en el que nada en absoluto pudiera ser identificado con precisión, el todo nos transmitiría seguramente la impresión de constituir una sola cosa. ⁴⁴⁰

Si somos nosotros los que diferenciamos, luego los arquetipos en su estado originario están indefinidos, entrecruzados, 'mezclados' conformando la totalidad arquetípica, la *massa confusa*. Por lo mismo, y para dar un ejemplo, en una mujer el *animus* arquetípico suele contaminarse con el arquetipo del padre. De igual forma en un hombre su *ánima* se contamina del arquetipo materno.

Pero el asunto se complica quizás aún más en tanto los arquetipos se amalgaman también con elementos personales, en tanto tal cual lo explicita Jung, los arquetipos «no sólo se condensan, entrecruzan y mezclan entre sí (...), sino también con elementos individuales y únicos». ⁴⁴¹ Esto puede fortalecerse en los momentos

⁴³⁹ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.288. [El subrayado es nuestro]

⁴⁴⁰ JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p.505.

⁴⁴¹ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.146.

en que la consciencia pierde su vigilancia y se *abaja*. En efecto, para nuestro autor, la contaminación se recrudece por el «debilitamiento de la consciencia (*abaissement du niveau mental*)»⁴⁴². Lo cual es claro en los sueños mismos o en los estados en que la fantasía toma prenda de la consciencia. Aquí, puede darse el caso en que cierto elemento personal se amalgame con un arquetipo.

A propósito, encontramos casi de modo paradigmático la relación entre la *sombra* y el *ánima*, que, como lo indica Jung, pueden contaminarse al permanecer inconscientes. En el caso de darse tal contaminación, el autor explica que sólo «si se reconoce y se comprende la existencia del *ánima* o de la *sombra*) se produce la separación de las dos figuras.»⁴⁴³ Puede uno imaginarse lo que esto implica en las relaciones humanas: las porciones inferiores de la psique amalgamadas y proyectadas en los demás seres humanos del sexo opuesto.

En el caso de los *textos* (como mitos, cuentos, etc.) los arquetipos pueden sufrir esta contaminación, y, en consecuencia, sus símbolos suelen compartirse. De modo que una *princesa* puede simbolizar al *ánima*, pero ésta también aparece en su forma oscura como dragón o bruja. De igual forma, la bruja indica el aspecto negativo del arquetipo materno (*la madre terrible*). Un anciano rey simboliza al arquetipo paterno y al Sí-Mismo que desea renovarse. Por su parte, el *Sol* es símbolo de lo paterno e, igualmente, del héroe y de la *imago Dei*. Un joven puede simbolizar al *héroe* como al *hijo arquetípico* por el cual el rey se renueva. Ni más ni menos un caballo es símbolo del *animus* o bien, de un animal auxiliador propio del Sí-Mismo. Los pájaros quizás expresan al *animus* así como al arquetipo del significado o al mismo *anciano sabio*. Y la potencia masculina simbolizada en el *falo* también puede aparecer como una *serpiente*, la cual, conjuntamente, es el símil fundamental de lo inconsciente.

⁴⁴²JUNG, *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental*, Op.cit., p.505.

⁴⁴³JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p.192.

En el ejemplo que constantemente hemos referido, el *arquetipo del amor* va al par tanto de la *sicigia* como del Sí-Mismo. Y no sólo eso, dado que consteliza lo inconsciente, este *numen* erótico puede amalgamar diversos arquetipos y proyectarse en el ser amado. Sobre la multiplicidad de símbolos del amor es la poesía la que nos ofrece un florilegio privilegiado de figuras y nos muestra que el veneno y el néctar van unidos.

Se requiere entonces determinar el *sentido* de los arquetipos para poder dar cuenta de sus formas simbólicas e identificar cuando uno y otro se entrecruzan. Lo esencial es entender que la *imagen arquetípica* sólo expresa al arquetipo y no se identifica con éste, por lo cual puede compartirse con otros arquetipos y generar la conexión. Pero, es menester insistir, que esto se emprende por fines prácticos, por la necesidad consciente de diferenciar dado que en su estado básico los arquetipos son una totalidad, un *caos*.

Sentado este problema de la contaminación, compete ahora volver al símbolo en este camino de la hermenéutica del alma pues, como tanto se ha enfatizado, el arquetipo se muestra en representaciones.

Según hemos considerado, el camino de la fenomenología psíquica nos permite avistar las cosas como fenómenos psíquicos, y éstos, a su vez, devienen símbolos que poseen significación (*hermeneuma*). Lo que lo diferencia del signo es que el sentido *no* es conocido sino *desconocido*, y por lo tanto se vincula a lo inconsciente. Dada esta caracterización, el símbolo sigue un camino *hermético* dado que, al igual a Hermes, media entre uno y otro mundo (el consciente y el inconsciente). De igual forma, el *símbolo* a semejanza del Hermes como prototipo de *Eros*, posee una propiedad vinculante y unificadora. Igualmente, al compás de la vara de Hermes con su par de serpientes entrelazadas, el símbolo aúna los dos polos del alma. La *hermenéutica del alma*, en tanto posibilidad de relacionar la consciencia presente con el *alma histórica* de lo inconsciente, tiene entonces al símbolo como piedra fundamental.

Obviamente, no todo es símbolo y la consideración de un producto psíquico como simbólico requiere tanto 'la retrospectiva fenomenológica' (el cambio de mirada) como un discernimiento que ha de partir de ese aspecto desconocido e inexplicable de la imagen emergente (el fenómeno). Este mirar las cosas simbólicamente implica aquello que nuestro autor denomina «*disposición simbólica*»

Podemos llamar abreviadamente a la disposición que concibe simbólicamente el fenómeno dado *disposición simbólica*. Sólo en parte está justificada por el comportarse de las cosas, ya que en parte es también consecuencia de una determinada concepción del mundo que inserta un sentido en el acaecer –en lo grande y en lo pequeño– y concede a este sentido más valor que el puro orden de los hechos. Frente a semejante concepción del mundo, se observa otra que hace recaer el acento siempre sobre el puro orden de los hechos, subordinando a éstos el sentido. Para semejante disposición carece de sentido todo lo que sea basar el simbolismo en la índole de la consideración exclusivamente. Pero ve símbolos en cambio allí donde éstos apremian en el observador la presunción de un sentido oculto. La imagen de una deidad taurocéfala puede explicarse, ciertamente, como un cuerpo humano con cabeza de toro, pero semejante explicación difícilmente compensaría la explicación simbólica, pues es demasiado apremiante el sentido para que pueda eludirse.⁴⁴⁴

Si la disposición es el modo de orientación del alma (el estar dispuesta o dirigida la psique), ahora podemos decir que esta *disposición simbólica* es justamente la que nos permite ver las cosas como símbolos. O, si seguimos las ideas jungianas expuestas en páginas anteriores, es la disposición que nos permite *ver* las imágenes como símbolos. Es el estar dispuesta u orientada el alma a *reconocer* el símbolo. La disposición simbólica le obliga a la *mirada* a reconocer una suerte de sentido oculto al «acaecer» de las cosas.

Así mismo, para la 'hermenéutica del alma' la disposición simbólica brinda una actitud *fundamental* dado que permite encontrar un enlace con lo 'oculto', que, en el plano del alma, es lo inconsciente; es decir, la disposición simbólica permite que uno esté constantemente atendiendo a aquello que va más allá de la mirada consciente. Por lo tanto, la disposición simbólica otorga el cambio de perspectiva

⁴⁴⁴JUNG, *Tipos psicológicos Tomo II*, Op.cit., p. 284-285.

sin el cual no es posible la interpretación misma dado que posiciona en el fenómeno un sentido asociado al inconsciente.

De modo directamente opuesto, existe una disposición totalmente *volcada* al «puro orden de los hechos», la cual elude e invalida la disposición simbólica porque no reconoce lo que aparece sino como algo que *va de suyo*. A propósito el autor explicita abiertamente que «*si los hechos, no son concebidos simbólicamente, no pasan de ser sustancias inmutables que siguen actuando permanentemente*»⁴⁴⁵. Las cosas terminan siendo ‘entes’ fijos y de significado unívoco que poco o nada se relacionan con el alma. Y así el alma termina perdiendo su capacidad simbolizadora (de *dar sentido*) y el ser humano *muere* como un ser significador.

Empero, para la hermenéutica del alma la disposición simbólica permite que la vida sea asumida como algo que no *va de suyo* y, merced a ella, el hombre –en tanto *psíquico*– se re-posiciona como un individuo capaz de *mirar cada vez con nuevos ojos*. Porque si la disposición es simbólica uno atiende que las cosas dependen de cómo se miren y, al tiempo, se asume que pueden ser vista de distintas maneras. De modo que – y quizás hablando en modo temerario– si la disposición avista simbólicamente, la vida deviene un texto mediante el cual el *alma* habla de múltiples maneras, y uno ha de tomar el papel del hermeneuta de su propia existencia. Las cosas dejan de ser cosas y se transforman en símbolos de sentido vivo y múltiple. O, siguiendo la idea referida en el capítulo anterior, podemos decir que en virtud de la disposición simbólica uno tiene la posibilidad de avistar las distintas experiencias de la vida como símbolos vivientes.

De hecho, Jung llega a decir (hablando de un símbolo concreto) que únicamente es posible hablar de la «explicación psicológica» de un símbolo cuando la imagen

⁴⁴⁵JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.35. [El subrayado es nuestro]

«se despoja de su forma proyectiva y se convierte en una vivencia puramente anímica».⁴⁴⁶ Por lo mismo, la disposición simbólica es la actitud propia de la fenomenología psíquica que permite reposicionar las imágenes como *fenómenos anímicos*, es decir, vivencias anímicas. No se despojan de sus otras *valideces*, pero para el alma son *vivencias*. Por lo tanto, no podemos emprender una hermenéutica del alma si antes no asumimos a las imágenes como símbolos vivos, plenos de sentido y vinculados con la experiencia de la vida subjetiva.

En el caso de las proyecciones, el *sofocarse*, el ‘asarse en lo que uno mismo es’ que vimos previamente, exige recoger lo que Jung denomina «el contenido proyectado», y esto no es otra cosa que reconocer el “«valor simbólico» del objeto en cuestión”.⁴⁴⁷ Cuando uno proyecta se identifica y pierde su ‘cuerpo’; ahora, si se desea reconstruirlo para darse la *resurrección* se requiere la disposición simbólica, la cual permite asumir el contenido como parte de uno. Esto es aquello que nuestro autor concibe como un volver «a tomar posesión de la imagen representada con el objeto, con toda su significación», algo sólo viable al percatarse del valor simbólico del mismo.⁴⁴⁸

Es pertinente agregar aquí que las cosas por sí mismas no son símbolos sino que la disposición simbólica permite asumirlas como tal. Entonces, *per se* no tienen *sentido simbólico*, más bien lo adquieren cuando se da el cambio de orientación. Si bien *no van de suyo* y su sentido proviene del alma (porque ella es la gran significadora), no obstante se exige la disposición que faculte al sujeto para ‘abrir sus ojos’ y reconocer que gracias a su alma las cosas no son fijas y adquieren múltiples sentidos. Vuelve a decirnos Jung:

Hay productos psíquicos individuales que tienen evidentemente carácter simbólico, que, de primera intención, apremian la concepción simbólica. Para el individuo vienen a tener una significación funcional semejante a la del símbolo social para un gran

⁴⁴⁶ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.288. [El subrayado es nuestro]

⁴⁴⁷ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.119.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.119.

grupo humano. Ahora bien, estos productos nunca evidencian un origen exclusivamente consciente o inconsciente; siempre surgen de una uniforme cooperación de ambas esferas. Tanto los puros productos de la consciencia como los productos exclusivamente inconscientes no son “eo ipso” convincentemente simbólicos, sino que es la disposición simbólica del que considera lo que ha de atribuirles el carácter de símbolo.⁴⁴⁹

En el plano individual los productos psíquicos a los que se refiere Jung como símbolos son fundamentalmente del tipo *fantasía*, pues como lo consideramos en el capítulo anterior, las fantasías tienen sus raíces en la consciencia y lo inconsciente, y, en tal medida pueden ser consideradas como símbolos. No obstante, para que las fantasías se posicionen como símbolos se requiere de la disposición simbólica y con tal fin se exige una labor con las fantasías. Precisamente, en lo que atañe al trabajo individual, Jung habla del «método hermenéutico» aplicado en el campo clínico, específicamente con las fantasías: un «tratamiento hermenéutico de las fantasías» que implica el trabajo con el símbolo. Así, enuncia el autor:

La fantasía como función psíquica, tiene un valor propio de ella e irreductible, con raíces tanto en los contenidos conscientes como en los inconscientes, tanto en lo colectivo como en lo individual. Pero ¿de dónde viene la mala fama de la fantasía? Debe esa fama principalmente al hecho de que no se la pueda tomar literalmente. Si se la entiende de modo *concretista*, carece de valor. Si se la entiende de modo *semiótico*, como Freud, resulta interesante desde el punto de vista científico. Pero, si se la entiende *hermenéuticamente* como *símbolo operante*, entonces nos da el aviso que necesitamos para llevar adelante nuestra vida en armonía con nosotros mismos.

En efecto, el sentido del símbolo no consiste en ser signo que representa ocultamente algo comúnmente conocido [Al pie: «O sea, para el impulso fundamental general o para el propósito elemental general], sino en ser un intento de elucidar analógicamente lo que permanece aún desconocido y en devenir. Así, la fantasía nos da en la forma de una analogía más o menos aceptada aquello que está llegando a ser. La reducción analítica a lo comúnmente conocido destruye el verdadero valor del símbolo. En cambio, corresponde a su valor y su sentido aplicarle una interpretación hermenéutica.

La hermenéutica, arte que en otro tiempo conoció múltiples aplicaciones, consiste en que a la analogía dada por medio del símbolo se asocian otras, en primer lugar las subjetivas, como ocurrencias espontáneas del paciente, y en segundo lugar objetivas, que el analista provee a partir de su saber general. Con este procedimiento el símbolo de partida se amplía y enriquece, y resulta un cuadro muy complejo y multifacético. De ahí surgen ciertas líneas de desarrollo psicológico de índole tanto individual como colectiva. Ninguna ciencia del mundo podría demostrar que estas líneas sean

⁴⁴⁹JUNG, *Tipos psicológicos Tomo II*, Op.cit., p.286.

«exactas»; al contrario, el racionalismo podría demostrar que muy fácilmente que no lo son. Pero su validez puede demostrarse por su alto valor vital. Y de eso es cuestión en la práctica del tratamiento: que la gente venga a su propia vida, no que los principios de su vida sean racionalísticamente demostrables o «exactos».⁴⁵⁰

La *comprensión hermenéutica* de las fantasías unida a una disposición simbólica, permite por lo tanto entender la fantasía como un «símbolo operante». *Reducir analíticamente* una fantasía quiere decir identificarla con *hechos concretos*, mientras que si se le interpreta hermenéuticamente se le considera más bien como la imagen mediante la cual el sujeto tiene la experiencia de tal hecho. Por consiguiente, esta es la *comprensión hermenéutica* hermanada con la fenomenología psíquica: no son las “cosas” las que se interpretan sino las fantasías emanadas de tales cosas.

Además, en el párrafo anterior Jung esclarece su concepción de la hermenéutica asociada al trabajo individual. Aparte de exigir la referida *comprensión* de la fantasía como símbolo, se requiere la asociación de la fantasía con ocurrencias del paciente y con analogías brindadas por el analista. En el caso de un texto, cuentan *no* asociaciones sino las referidas analogías de las figuras con la simbología universal o la mitología comparada. Todo lo anterior *enriquece* y permite ir vislumbrando el sentido del símbolo.

Por ejemplo, en la práctica concreta de la interpretación de los sueños el proceso asociativo se vincula a lo que Jung denomina *examen del contexto*. En sus palabras:

Para establecer el sentido del sueño, (...) he practicado un procedimiento que llamo *examen del contexto*, y que consiste en averiguar mediante las ocurrencias del soñador qué matiz significativo tiene para él cada detalle importante del sueño; es decir, procedo igual que para descifrar un texto difícil de leer. Este método da como resultado, no siempre un texto inmediatamente comprensible, sin con frecuencia sólo importantes indicios reveladores de numerosas posibilidades.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ JUNG, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Op.cit., p. 305-307.

⁴⁵¹ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.138.

Las imágenes de este sueño son muy sencillas y muy claras; ¿cómo abordarlas? Yo procedo de la siguiente forma. Divido una página en tres columnas; en la de la izquierda escribo el sueño espaciando sus fases sucesivas; en la del centro, que es un poco más ancha, viene el contexto onírico (constituido con ayuda de las asociaciones libres, como hemos dicho más arriba); en la de la derecha, por último, figuran las conclusiones a las que se puede llegar sobre el conjunto. Tratamos, pues, el sueño como si fuera una inscripción fragmentaria que acabara de ser descubierta, que no pudiéramos descifrar y que intentáramos hacer legible con la ayuda de informaciones y complementos extraídos de otros dominios. Provistos de estos paralelismos, tenemos que proceder a las interpretaciones. La segunda columna, la del contexto, debe alimentarse de los materiales proporcionados por el sujeto del sueño mismo, pues él es el único que puede describir lo que ciertas cosas significan en sí mismo, mientras que a nosotros nos es imposible saber, desde fuera, qué función asume una imagen dada en su psiquismo. Un observador exterior no podría decir a priori ante qué y cómo reacciona un ser, y por eso *los símbolos del sueño son de naturaleza esencialmente individual*. Necesitamos encontrar en el psiquismo del que sueña de qué contexto, es decir, de qué conjunto se han desprendido las imágenes oníricas, qué atmósfera las rodeaba. Una vez establecido el contexto, la estructura del sueño aparece mucho más claramente y podemos arriesgarnos a llegar a conclusiones.⁴⁵²

Como lo ha expresado el autor, en el campo de la interpretación onírica el *examen del contexto* tiene como fin encontrar la «matiz significativa» de cada imagen y se lleva a cabo mediante asociaciones. El *contexto* es el conjunto o atmósfera que rodea a las representaciones o fantasías, y el hecho de *asociar* con el pensamiento dirigido (el consciente) opera ya una primera hermenéutica en cuanto hay relación entre lo inconsciente y lo consciente.

Por su parte, en *Psicología y Alquimia*, Jung explica propiamente algunas pautas en su labor interpretativa, siguiendo como paradigma la interpretación de los sueños. El autor parte por explicitar que «en el análisis e interpretación de los contenidos psíquicos objetivos (llamados *inconscientes*)» debe renunciarse a todo tipo de opinión preconcebida. Dado que las manifestaciones inconscientes son «múltiples», «imprevisibles» y «arbitrarias», deben ser sometidas a un método de observación particular. Aquí no se tiene la ventaja de las *palabras*, como sí sucede con las «manifestaciones conscientes», por el contrario, «en las manifestaciones *inconscientes* no existe ningún lenguaje dirigido a nuestra inteligencia y adaptado

⁴⁵²JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p. 238.

a ella, sino meramente un fenómeno psíquico que, por lo visto, sólo guarda relaciones en extremo vagas con los contenidos conscientes».⁴⁵³

Se exige por tanto un tratamiento aplicado a estas formaciones psíquicas, que, para Jung constituye el método para leer un «texto fragmentario» o un texto que contenga palabras desconocidas». Y este método no es otro que la investigación en el «contexto», pues nuestro autor tiene la convicción de que si se comparan los distintos pasajes del texto donde aparece dicha palabra desconocida, «puede deducirse a veces lo que ella significa».⁴⁵⁴ En el caso de los sueños, el contexto consiste en las distintas asociaciones contenidas en la «expresión del sueño». Cuando se examinan varios sueños (y no tanto de un sueño aislado), Jung especifica que «*la serie es el contexto que el mismo soñante provee. Es como si tuviéramos frente a nosotros no un solo texto, sino muchos, que iluminan desde todos los ángulos los términos desconocidos, de manera tal que la lectura de todos los textos ya es suficiente para aclarar las dificultades de sentido de cada texto individual*»⁴⁵⁵.

Sin embargo, el contexto concebido como el material asociativo vale solamente para el plano individual y para el fenómeno de los sueños. Cuenta ahora preguntarse acerca de los *sueños arquetípicos* y los otros «textos» que escapan a un individuo concreto.

Los *grandes sueños*, o *sueños trascendentales*, según hemos visto ya provienen de lo inconsciente colectivo y aparecen en momentos decisivos de la vida. En estas situaciones existenciales lo inconsciente colectivo revela su «mensaje» a través de dichos sueños, y provee un material que escapa al sujeto. Por tal motivo Jung dirá sobre tales sueños:

⁴⁵³ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p.59-60.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.60.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p.60-61.

Con frecuencia su interpretación presenta considerables dificultades, pues el material que el soñador puede aportar es demasiado escaso. (...) Será inútil esforzarse por comprender el sueño con ayuda de un cuidadoso examen del contexto, pues aquél se expresa por medio de extrañas formas mitológicas, no habituales al soñador. El sueño utiliza figuras colectivas, pues ha expresado un problema humano sempiterno que se repite indefinidamente, y no de una perturbación personal del equilibrio.⁴⁵⁶

De modo que en un gran sueño en el que aparecen los motivos arquetípicos se exige otro *contexto*, que en ningún modo es personal. Es labor del analista apoyar el ejercicio interpretativo con la ayuda de la simbología, la mitología y la historia de la religión, entre otros saberes, para intentar comprender *con* el paciente el sentido de la manzana y el nexo con su vida concreta.

Aquí entonces el *contexto* es del tipo *transpersonal* y pertenece al saber del alma colectiva. A propósito Jung dice que en el caso de los «materiales del inconsciente colectivo», el analista «*puede y debe comenzar a pensar*». El analista brinda otro contexto que se constituye ya no por asociaciones sino por «paralelismos» y «materiales comparativos», pero para tal fin debe poseer un «saber suficiente». Y el propósito esencial de esto es contribuir a «elucidar la significación universal» del símbolo.⁴⁵⁷ Apoyados en este *saber colectivo* se deben generar otro tipo de «asociaciones» que pertenecen al *alma* histórica.

Porque nos encontramos que muchos sueños presentan imágenes y asociaciones que son análogas a las ideas, mitos y ritos primitivos. Estas imágenes soñadas fueron llamadas por Freud «remanentes arcaicos»; la frase sugiere que son elementos psíquicos supervivientes en la mente humana desde lejanas edades. Este punto de vista es característico de quienes consideran el inconsciente como un mero apéndice de la conciencia (o, más pintorescamente, un cubo de la basura que recoge todos los desperdicios de la mente consciente). Investigaciones posteriores me sugirieron que esa idea es insostenible y debe ser desechada. Hallé que las asociaciones e imágenes de esa clase son parte integrante del inconsciente y que pueden observarse en todas partes, tanto si el soñante es culto, como analfabeto, inteligente o estúpido. No hay, en sentido alguno, «remanentes» sin vida o sin significado. Siguen funcionando y son especialmente valiosos (...) precisamente a causa de su naturaleza «histórica». Forman un puente entre las formas con que expresamos conscientemente nuestros pensamientos y una forma de expresión más primitiva, más coloreada y pintoresca. Esta forma es también la que conmueve directamente al

⁴⁵⁶ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.144-145.

⁴⁵⁷ JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, Op.cit., p. 268-269.

sentimiento y la emoción. Estas asociaciones “históricas” son el vínculo entre el mundo racional de la consciencia y el mundo del instinto.⁴⁵⁸

Las «asociaciones históricas» son así *imágenes* o representaciones de naturaleza arquetípica. No son producto de represión alguna sino de la potencia creativa del inconsciente colectivo y tienen esa cualidad de afectar corazón, lo cual es propio de la numinosidad arquetípica capaz de conciliar la sensibilidad y el entendimiento.

Dicho lo anterior, vemos como en los grandes sueños y en general en toda manifestación psíquica (de tipo arquetípico) donde no existen las asociaciones individuales, los símbolos deben vincularse con las asociaciones históricas, con ese contexto de paralelismos y materiales comparativos emanado del alma colectiva. Este método asociativo recibe en la hermenéutica jungiana el nombre de **amplificación**, la cual para Jung es: «*cierta aclaración, una generalización y una aproximación en relación con un concepto más o menos general*».⁴⁵⁹ Este «concepto más o menos general» es el núcleo de significación arquetípico cuyo sentido es colectivo. Siendo así, la amplificar es buscar y encontrar el sentido que gira en torno a dicho núcleo de significación, y se hace *desde y a través* de las manifestaciones mismas de ese núcleo.

En su obra cumbre el autor explica este importante tema indicando que la comprensión de una «vivencia numinosa» exige servirse de «ciertos conceptos religiosos o metafísicos paralelos» para actuar en consonancia con su «naturaleza numinosa», pues los contenidos numinosos «tienden a la *auto-amplificación*, es decir, constituyen el núcleo para la acumulación de sinónimos». De modo que los paralelos se conectan con el referido contenido numínico y se emplean para su formulación y clarificación. *Amplificar* es así «conocer los antecedentes simbólicos» de una manifestación psíquica; en la interpretación de los sueños se

⁴⁵⁸ JUNG, “Acercamiento al Inconsciente”. En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 47-49.

⁴⁵⁹ JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p.45.

amplifica «con la historia de la vida personal», y en las grandes manifestaciones arquetípicas se emprende con «afirmaciones».⁴⁶⁰

Por lo antedicho, es válido decir que se amplifica para develar al arquetipo dado que éste se revela en sus manifestaciones. En la *amplificación* se opera así una suerte de circunvalación alrededor del núcleo de significación. El tema arquetípico permanece inmutable pero sus manifestaciones varían y se han revelado de modos distintos pero análogos. Cuenta entonces *ampliar* el núcleo buscando las significaciones presentes en las grandes creaciones arquetípicas, y al operarse así se encuentran *asociaciones* y analogías que dan cuenta de un sentido subyacente a ellas. Por lo tanto, se logra explicitar en las formaciones analógicas el tema central que éstas expresan. Es el modelo del Sí-Mismo que en su aspecto colectivo (esto es, en cuanto *arquetipo*) usualmente emplea un *contexto* para manifestarse: «*El sí-mismo no se hace consciente de por sí, sino que desde siempre tiene que ser aprendido, si acaso, a través de una tradición sapiencial*».⁴⁶¹ En este caso el *Selbst* se manifiesta como *Imago Dei* y lo hace dentro de una tradición espiritual, la cual revela en sus *afirmaciones religiosas* las formaciones y representaciones colectivas relacionadas con la *Imagen de Dios*. Por lo mismo, al ahondar sobre el Sí-Mismo en calidad de *Imago Dei* debe uno remitirse a los distintos contextos religiosos con sus rituales, dogmas y demás ámbitos.

Cuenta agregar que en la práctica amplificadora un apoyo es la etimología. En este sentido Jung precisa que es útil volver a la etimología de un nombre «*pues es muy frecuente que precisamente la historia de una palabra arroje una luz sorprendente sobre la naturaleza del objeto psíquico en está basada*».⁴⁶² Las palabras tienen su historia y, por lo mismo, una conexión con ese hombre primitivo que yace en nosotros cercano a lo inconsciente colectivo. Si las palabras –al igual que las imágenes– son representaciones psíquicas, no son meramente

⁴⁶⁰ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 159, 440, 523.

⁴⁶¹ JUNG, *AION*, Op.cit., p.178. [El subrayado es nuestro]

⁴⁶² JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.329. [El subrayado es nuestro]

signos lingüísticos sino también pueden devenir símbolos. Por su uso y su *mal uso*, las palabras se convierten en herramientas funcionales para la comunicación. Empero, si sobre ellas se opera la fenomenología psíquica y la hermenéutica del alma, se ‘metamorfosean’ en *imágenes* con sentido. Si uno observa la evolución de distintos alfabetos puede darse cuenta que provienen de un proceso de transformación de imágenes originarias en signos lingüísticos, conservando de base el carácter pictográfico cercano al simbolismo plástico.

La forma de las letras ha dado lugar a interesantísimas investigaciones históricas y comparativas. Según W.F. Albright la primera letra de la mayor parte de los alfabetos antiguos *aleph* (a) representaría una cabeza de toro; la segunda *beth* (b) una casa; la *heth* (h) un hombre en oración; la *mem* (m) el agua; la *nun* (n) una serpiente; la *tau* (t) una cruz; etc. La mayor parte de las letras serían en su origen un dibujo de un animal, un gesto humano o la representación de una realidad concreta.⁴⁶³

Nótese que el fonema /m/, grafiado como *m* en nuestro alfabeto, está presente en palabras como ‘mater’, ‘madre’ o ‘mother’, y tiene su raíz pictográfica en el *agua*, y precisamente en simbología, el *agua* es un símbolo corriente de la madre. Curiosamente, según hemos visto *el agua* es también el símbolo privilegiado de la *madre* de lo inconsciente. En este orden, Jung brinda una amplificación teniendo en cuenta la etimología:

La raíz aria común *mar* significa morir, de donde *mara* = la muerta, o la muerte. De ahí resultan *mors*, μόρῆς = el destino (...). Las *Nornes*, sentadas debajo del fresno universal, representaban el destino, como Cloto, Laquesis y Atropos. También entre los celtas, el concepto de *fatæ* (*destinos*) se enlaza con los de *matres* y *matronæ*, que para los alemanes poseían significado divino. Un conocido pasaje de Julio César (*De bello Gallico*, I, 50) se refiere a tal significado de las madres: “...para que las madres de familia descubrieran mediante oráculos y artes adivinatorias si sería conveniente o no entablar combate”. (...)

Entre *Mar*, *mère*, *mer*, *Meer*, mar, madre y *mare* se da una notable similitud fonética, por cierto que enteramente fortuita desde el punto de vista etimológico. ¿No provendría de la *grande imagen primigenia de la Madre*, que significó primero para nosotros el mundo? ¿No dice Goethe que en torno a las Madres “planean las imágenes de todas las criaturas”? Tampoco los cristianos dejaron de asociar a su “Madre de Dios” con el agua: *Ave, maris stella* (*Ave*, estrella de los mares), así empieza un himno a María. Es igualmente significativo que palabra infantil ma-ma

⁴⁶³CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, Op.cit., p. 641-642.

(pecho materno) se repita en todos los idiomas posibles, que las madres de dos héroes religiosos se llamaran María y Maya.⁴⁶⁴

Estando la imagen del *agua* asociada con la onomatopeya “*ma-ma*” (la expresión de todo humano balbuciente) que designa a la madre-pecho, adquiere una profunda significación asociada al arquetipo materno. No en vano en nuestros sistemas lingüísticos la primera letra que se escribe es aquella que denota al fonema /m/, el cual se vincula al agua y a la madre. Y esta asociación es totalmente inconsciente en los seres humanos pero su presencia es evidente.

De tal suerte, amplificar a través de la etimología y las asociaciones lingüísticas permite vincular la palabra con un posible sentido arquetípico que se va develando en el mismo ejercicio amplificador. Del mismo modo, todas estas conexiones ayudan a manifestar el contexto mismo de una palabra concreta. Lo que se busca a través de esta ‘circulación’ en torno al lenguaje es, en esencia, explicitar las conexiones implícitas en un vocablo determinado. En cuanto en el alma existe esa *conexión psíquica* de la que hablamos en el capítulo precedente, un elemento cualquiera como una palabra no es fortuito sino que se interconecta con otros elementos anímicos^(*).

⁴⁶⁴JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p. 262-263.

(*) Remito aquí al lector al texto de Jung “*Símbolos de Transformación*” en el cual él constantemente realiza esta suerte de “juegos de lenguaje” con el fin de amplificar los vocablos. Por ejemplo, encontramos una excepcional amplificación lingüística para develar la relación entre la boca con el lenguaje y el fuego. De igual forma, en el mismo texto el autor emprende una similar amplificación con el fin de mostrar las conexiones lingüísticas en el famoso tema mitológico del «envolvimiento». (Cfr., JUNG, *Símbolos de Transformación*, Op.cit., p. 176-177, 257-258). Debido a su formación en filología y en filosofía, junto a su profunda experiencia psicológica como analista y a su misma erudición, Marie-Louise Von Franz es una autoridad consumada en revelar las conexiones entre las palabras, su etimología y los arquetipos. Fue tanta su pasión por la hermenéutica jungiana de textos antiguos que llegó incluso a estudiar caligrafía medieval para poder comprender el afamado texto hermético *Aurora Consurgens*, sobre el cual hizo la segunda parte de *Mysterium Coniunctionis*, obra polémica en la que sostiene la hipótesis según la cual Tomás de Aquino fue alquimista. Igualmente, Jung tuvo que emprender un arduo estudio lingüístico y simbólico para ser capaz de entender los antiguos textos alquímicos a los cuales dedicó buena parte de su obra. Igualmente, Emma Jung, la esposa de nuestro autor, realizó una ardua investigación sobre el *Santo Grial* que presentó en un magistral escrito pleno de excepcionales y doctas amplificaciones, las cuales conducen a motivos arquetípicos como es el caso de la simbología del *Mago Merlín*.

Ahora bien, si se percata el lector, a lo largo de todo este escrito el autor se ha valido (dentro del límite de sus posibilidades) someramente de dicho método de la amplificación para tratar los distintos símbolos y arquetipos.

Consideramos así que es posible seguir la línea de una suerte de «*empiria*» jungiana encontrada en el tesoro de las creaciones del alma colectiva. *Empiria* ésta que tiene en la amplificación su soporte. No fue fortuito que Jung declarase a propósito:

Ahora bien, si queremos probar que una determinada forma psíquica no es un acontecimiento único sino típico, sólo podremos justificar tal conclusión si comenzamos por atestiguar que, tomadas las precauciones necesarias, hemos observado lo mismo en distintos individuos. Luego otros observadores deben acreditar que han hecho observaciones similares o iguales. Finalmente, hay que demostrar la existencia de fenómenos similares o iguales en el folklore de otros pueblos y razas y en los textos de otros siglos y milenios que han llegado hasta nosotros. En consecuencia, mi método y mi pensamiento general parten de hechos psíquicos individuales cuya existencia haya sido comprobada no sólo por mí sino también por otros observadores. El material folklórico, histórico y mitológico que cito sirve fundamentalmente para probar la uniformidad en el tiempo y en el espacio que el acontecer psíquico muestra.⁴⁶⁵

Precisamente la *amplificación* permite comprobar los paralelismos que tienen los símbolos de diversas culturas mostrando que *giran* en torno a un *contenido* único y cuyo sentido es similar. Es el caso, por ejemplo, de los distintos héroes cuyo simbolismo remite al motivo *solar*. De igual forma, los símbolos de la Gran Madre emplean motivos típicos. Ni hablar de símbolos como el círculo y el cuadrado, cuya significación es unívoca pese el cambio que se da en la forma como se presente ésta.

Aquí los símbolos deben considerarse como *universales* en cercanía a lo que en el capítulo anterior mostramos como «símbolos culturales». Tales símbolos que apoyan la amplificación son aquellos que Jung denomina como «símbolos relativamente fijos», los cuales, según el autor existen en «número infinito y todos

⁴⁶⁵JUNG, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Op.cit., p.174.

se distinguen por cambios sutiles de matiz en su significación».⁴⁶⁶ Puede que el conocimiento de estos matices sea conocido, pero si son símbolos vivos conservan ese 'algo' de efectividad capaz de afectar al individuo. Por lo tanto, lo que se conoce de ellos es una parte de su significación pero aun así no se alcanza a aprehender el *sentido* en su totalidad dado que éste escapa a la representabilidad. Lo que tienen de *mágico* al experimentarse es lo *numinoso*, que, como sabemos, proviene del arquetipo psicodeo subyacente.

Con respecto a estos símbolos Jung también agrega que cuando aparecen en los sueños la interpretación exige que ellos «no se deben relacionar nunca con fenómenos cuyo contenido se conozca o se esté en condiciones de formular conceptualmente».⁴⁶⁷ Es decir, su sentido no pertenece al contexto individual del soñante sino que excede sus propios conceptos. Por eso mismo *no* generan asociaciones posibles. Además, estos símbolos son primordiales porque dan cuenta de la actividad de lo inconsciente mismo: «*Si no existieran esos símbolos relativamente permanentes nada podría decirse tampoco respecto a la estructuración del inconsciente, puesto que en tal caso no existiría nada susceptible de ser referido y denominado en alguna forma*»⁴⁶⁸. De modo que tales símbolos evidencian la autonomía de lo inconsciente colectivo puesto que aparecen en todo lugar independientemente de los individuos, lo cual, así mismo, deja ver el carácter 'objetivo' que aquél posee. Igualmente, los 'símbolos relativamente fijos' al constituirse manifestaciones arquetípicas apoyan el 'conocimiento' mismo de los contenidos abisales del alma; un conocimiento que debe entenderse más como *experiencial* que de tipo conceptual.

Una vez clarificado el contexto del material de estudio (ya sea mediante asociaciones o a través de la amplificación), compete al investigador del alma

⁴⁶⁶ JUNG, *Realidad del Alma*, Op.cit., p.85.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p.80.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p.80. [El subrayado es nuestro]

ahora llevar a cabo un ejercicio comparativo entre el *texto* y el material del *contexto*. Es una suerte de reconstrucción como lo señala Jung:

La reunión del material asociativo, salvo su limitación, escapa al arbitrio del investigador. Una vez reunido el material, debe ser sometido a una selección y a una elaboración, cuyo principio se encuentra en las reconstrucciones históricas o científicas. Se trata esencialmente de un *método comparativo*, que como es natural no actúa de un modo automático, sino que depende en buena parte de la habilidad e intenciones del investigador.⁴⁶⁹

En este mismo texto, y hablando en el caso concreto del *sueño*, nuestro autor especifica que el «examen del contexto» tiene una «importancia preparatoria». Viene luego la «elaboración de un texto legible» que es de hecho la «verdadera interpretación». ⁴⁷⁰ Para ello se reúne el material y se compara con el texto de interpretación (en este caso concreto, del sueño). Y aquí cuenta, sin lugar a dudas, una fundamental exigencia sobre el investigador del alma, pues según Jung, la interpretación:

... es en cambio por regla general una tarea absorbente, y supone comprensión psicológica, capacidad de combinación, intuición, conocimiento del mundo y del ser humano, y sobre todo una sabiduría *específica* que depende tanto de un amplio conocimiento como de cierta *intelligence du coeur*. Todos estos requisitos previos, incluso los nombrados en último término, valen en general para *el arte del diagnóstico médico*. No se requiere en absoluto un sexto sentido para poder comprender los sueños; pero sí se precisa algo más que los esquemas insípidos de los vulgares liberos de sueños, formados casi siempre bajo el influjo de ideas preconcebidas. Hay que rechazar la explicación estereotipada de los temas oníricos; sólo se justifican las interpretaciones particulares deducidas por un cuidadoso examen del contexto. Aun cuando se posea una gran experiencia en estas cuestiones, no obstante es necesario con frecuencia confesar la propia ignorancia ante cada sueño, y renunciando a toda idea preconcebida disponerse para lo más inesperado.⁴⁷¹

Es insistente en nuestro autor su rechazo a un esquema *fijo* de cómo interpretar los sueños. Incluso él le enfatizaba a los analistas que olvidaran todo sobre el simbolismo en el acto analítico mismo. Con ello no hacía otra cosa que generar una actitud de desprejuicio y apertura al lenguaje de lo inconsciente. Lo que es

⁴⁶⁹ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.96.

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, p.140.

⁴⁷¹ *Ibíd.*, p.140.

más importante consiste en asumir que un sueño es una manifestación de lo inconsciente que tiene un sentido:

Los dos puntos fundamentales al tratar de los sueños son: primero, el sueño ha de tratarse como un hecho acerca del cual no deben hacerse suposiciones previas, salvo que, en cierto modo, el sueño tiene sentido; y segundo, el sueño es una expresión específica del inconsciente.(....)

Por esa razón yo siempre decía a mis alumnos: “Aprendan todo cuanto puedan acerca del simbolismo; luego olvídenlo todo cuando estén analizando un sueño”. Este consejo es de tal importancia práctica que hice de él una norma para recordarme que jamás puedo entender lo suficiente el sueño de otra persona para interpretarlo correctamente. Hice eso con el fin de detener el torrente de mis propias asociaciones y reacciones, que, si no, podrían prevalecer sobre las incertidumbres y titubeos de mi paciente.⁴⁷²

Lo anterior vale también para las restantes manifestaciones de lo inconsciente de las cuales el sueño es un paradigma. Si uno cree que ‘lo sabe todo’ puede caer en una inevitable proyección generada por la inflación, y se requiere una actitud desprejuiciada que tenga en cuenta la capacidad creativa del inconsciente. Por lo tanto, todo fenómeno psíquico asumido como formación de lo inconsciente ha de tratarse: sin prejuicios y con la convicción que tiene un sentido. Además, esto exige comprender que el lenguaje del alma inconsciente no es el mismo a la del alma consciente. Con nuestros ‘ojos’ conscientes vemos las cosas, pero lo inconsciente las percibe de otra y las traduce a su modo. Es el caso del lenguaje del sueño (y de lo inconsciente mismo) el cual es *parabólico*, tal cual lo expresa nuestro autor:

Es característico que los sueños no se expresan casi nunca de esa manera abstracta y lógica, sino siempre desde en el lenguaje metafórico de las parábolas. Tal particularidad caracteriza igualmente a los idiomas primitivos, cuyas expresiones floridas siempre nos sorprenden. Si recordamos los monumentos de la literatura antigua, por ejemplo las parábolas de la Biblia, encontraremos que lo que hoy se expresa mediante locuciones abstractas, se lograba entonces con el empleo de metáfora. Aun un filósofo como Platón no rehusó expresar ciertas ideas fundamentales recurriendo a símiles.⁴⁷³

⁴⁷² JUNG, “Acercamiento al Inconsciente”. En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p. 32, 56.

⁴⁷³ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.102.

De acuerdo a lo anterior, deducimos que el lenguaje del inconsciente es pintoresco, plástico (remite a representaciones imaginativas) transformando los conceptos en imágenes sensibles; es decir, es un lenguaje *simbólico* (en el sentido jungiano del término). Su estilo de pensamiento es el “fantaseo”, el cual como vimos es un pensamiento espontáneo. Igualmente, dona a las cosas de *alma* en virtud de la participación mística. Dado que en lo inconsciente mora el *instinto*, éste tiende a representarse en su forma ‘espiritual’ o arquetípica de acuerdo a las imágenes que el arquetipo posibilita. Tales imágenes nos ponen en contacto con vivencias más que con abstracciones lógicas.

En todo caso, cuando se dirige hacia lo inconsciente debe tenerse presente su estilo de “pensar” y figurar las cosas. El habla en ese ‘lenguaje’ plástico, metafórico, contradictorio, unificador, quizás caótico y animista.

Por todo lo anterior, el trabajo interpretativo del investigador del alma exige una suerte de capacidad para *traducir* este críptico estilo. De igual forma, requiere de ese *método comparativo* del que nos ha hablado Jung, en el cual se coteja el texto con el contexto tomando en cuenta el ‘modo de hablar’ que tiene lo inconsciente mediante sus manifestaciones. Vale entonces enfatizar que *contextualizar* no es lo mismo que traducir, dado que esto obliga la comparación. Aquí Jung nos señala nuevamente:

Cuando se descubre una inscripción y se saca a la luz del día, el terreno que la ocultaba no proporciona su traducción; lo mismo ocurre con el sueño y su contexto. La traducción, en un caso como en otro, es la labor de la inteligencia humana, que dispone de trozos y de fragmentos, pero para la que el conjunto permanece problemático. Para darle un sentido inteligible al sueño, es preciso cotejarlo con los elementos de comparación que se ofrecen gracias al contexto.⁴⁷⁴

El investigador opera así como un *traductor*, quien valiéndose del contexto (asociativo y/o amplificado) y de su capacidad para comprender el lenguaje de lo inconsciente, posibilita entonces un intercambio entre un pensamiento y otro: el

⁴⁷⁴JUNG, *Los Complejos y el Inconsciente*, p.240.

dirigido y el fantaseo. *Traducir*, por lo tanto, es una suerte de ejercicio vinculante o de conexión entre el pasado y el presente, entre la consciencia y lo inconsciente, y es una práctica que exige ser capaz de hacer de las palabras *símbolos vivientes*. Es así la posibilidad de mostrar en el lenguaje de las palabras un sentido oculto que subyace a las imágenes, *pero* sin reducirlas a categorías lógicas. Como es obvio, hay algo que se “escapa” y la traducción es, a nuestro juicio, una práctica provisional: no puede abarcarlo todo y menos la esfera psicoidea del alma.

En la cuestión de trabajar con las grandes manifestaciones psíquicas donde hay presencia de símbolos fijos o universales, debe seguirse la proposición jungiana para la «obra de arte simbólica», según la cual la fuente no se busca en lo «*inconsciente personal del autor*», sino en esa esfera de la mitología inconsciente cuyas imágenes primigenias constituyen el bien común de la humanidad».⁴⁷⁵ Para tal fin se lleva a cabo la amplificación buscando no reducir un símbolo a un significado unívoco sino más bien intentar *contextualizarlo* y ampliarlo para develar las distintas conexiones de sentido que, inevitablemente, revelarán al arquetipo. Esto es lo que Jung señala como «relacionar los símbolos con los arquetipos», un acto sólo posible para una interpretación de tipo teórico.⁴⁷⁶ En el tratamiento de los sueños arquetípicos, sí es necesario atender a la situación consciente del paciente para poder *comprender* qué es lo que el sueño busca a través de sus símbolos (por más *misteriosos* que estos parezcan), como lo enfatiza Jung:

Por lo mismo, se recomienda en la práctica considerar el significado del sueño en relación con la situación de la conciencia, es decir, tratar el símbolo como si no fuese fijo. En otras palabras: renúnciese a saberlo todo de antemano e invéstiguese lo que las cosas significan para el paciente. En consecuencia, la interpretación teórica de poco sirve y por lo general no se pasa del principio. Pero cuando el práctico se sirve demasiado de símbolos permanentes cae en la rutina y en un dogmatismo peligroso que malogra, a menudo, el tratamiento.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ JUNG, *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Op.cit., p.72.

⁴⁷⁶ JUNG, *Realidad del Alma*. Op.cit., p.81.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, p.81-82.

Vale entonces ahora aclarar que en el trabajo con los sueños la práctica amplificadora no busca dar interpretaciones del tipo “esto significa tal cosa o tal otra”, sino facilitar la comprensión del símbolo estudiado, y esto solamente cuando el paciente no ofrece asociaciones.

En todo caso, trátase de símbolos fijos o de otro tipo, la *traducción* del material psíquico no es en modo alguno una reducción fortuita de los símbolos o fenómenos psíquicos a un significado ya dado. Exige atender al lenguaje del inconsciente, al estilo de éste y pesquisar qué busca manifestar a la consciencia. Así mismo –y como iremos viendo– compete un *movimiento* que conlleva a una síntesis en la cual se expresa el *sentido*.

La *traducción* operada por la interpretación no puede agotar al símbolo sino que busca develar los símiles que éste expresa para desocultar su sentido, y siempre teniendo en cuenta que su base es inaprehensible. Cuando *traducimos* desde la hermenéutica del alma realmente describimos ese fluir de la psique y cómo se manifiesta simbólicamente, pero, de ningún modo damos cuenta de la esencia de lo traducido como tal. Develamos el fenómeno (símbolo), sus analogías, su conexión con el alma, lo que él manifiesta (el arquetipo) y cómo lo manifiesta, mas nunca el *en sí* de lo que manifiesta. Empero, con esta *hermeneusis* explicitamos también que en el alma *existen* contenidos mitológicos autónomos y que tienen la virtud de apoyarnos en la tarea de significar.

Por todo lo anterior, la hermenéutica del alma abarca entonces un cuádruple proceso de *disposición simbólica* (que va unida a la fenomenología psíquica), *contextualización*, *comparación* y *traducción*, en su praxis comprensiva de un fenómeno psíquico. Merced a la fenomenología psíquica que exige una disposición simbólica, los hechos se transforman en vivencias dadas en imágenes. Estas se amplían y se contextualizan girando en torno a los núcleos de

significación, y luego se comparan y conectan con la experiencia del sujeto, o bien, con el texto de estudio. Paralelamente, la comparación implica la *síntesis* del lenguaje de la consciencia y lo inconsciente en un ejercicio de traducción.

Lo anteriormente descrito permite que el fenómeno psíquico alcance un nuevo nivel de comprensión. *Comprender*, según nuestro autor, no es otra cosa que la «construcción de sentido»⁴⁷⁸, y, si como lo expresamos al inicio del presente capítulo, la vida como tal no tiene un sentido definido, compete al *hermeneuta* apoyar ese empuje de nuestra alma por dar significado. Aquí lo inconsciente *manifiesta* una posibilidad de sentido, pero la consciencia debe *acogerlo y traducirlo* para concretizarlo en la vida. En el ejemplo del fenómeno onírico, nuestro autor especifica que «captar el mensaje especial de un sueño» es aprehender «*la contribución que el inconsciente está haciendo a la mente consciente*»⁴⁷⁹. Por lo mismo, la captación del *mensaje de una manifestación psíquica* equivale a esa aprehensión de cómo el inconsciente intenta vincularse a la consciencia, y esto, en verdad es *comprensión*.

Por lo mismo, la hermenéutica del alma opera siguiendo a *Hermes* en tanto *lleva lo inferior a lo superior al modo de un psicopompo*, lo cual es realmente el acto interpretativo. Por así decirlo, la 'hermenéutica del alma' ve en la *vara* su emblema, ya que ella unifica las dos serpientes sin las cuales no es posible la interpretación. La *vara* nos habla así de la comprensión que apoya la síntesis de los opuestos.

En tanto el acto comprensivo exige un atender a lo inconsciente y sus manifestaciones, no puede considerársele un acto puramente racional. Es un acto *consciente* pero abarca la esfera afectiva e intuitiva dado que acoge lo inconsciente, permitiendo así una ampliación de los horizontes de la razón, y, por

⁴⁷⁸ JUNG, *La Dinámica de lo Inconsciente*, Op.cit., p.90.

⁴⁷⁹ JUNG, "Acercamiento al Inconsciente". En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p.56. [El subrayado es nuestro]

qué no, de la misma percepción pues cuando uno comprende *desde el alma*, ve las cosas de otro modo y con un sentido distinto. Dirá Jung a propósito:

Debo advertir que la comprensión no es un proceso exclusivamente intelectual; la experiencia muestra que una infinidad de cosas pueden ejercer su influencia en el hombre, y aun convencerlo de una manera efectiva, sin haber sido comprendidas intelectualmente. Recordemos solamente la eficacia de los símbolos religiosos.⁴⁸⁰

El hecho psíquico básico es de una complicación extraordinaria y, por lo mismo, sólo puede comprenderse si se considera desde gran altura, y aun así su comprensión se logra únicamente por intuición. Por eso, precisamente, son necesarios los símbolos.⁴⁸¹

Si la 'hermenéutica del alma' trabaja de la mano con la función trascendente, esto reclama la vinculación entre uno y otro horizonte de la psique, y, por lo mismo, atender a la totalidad de lo psíquico. Esto trasciende las fronteras de la explicación racional y le demanda al intérprete la capacidad de estar en contacto con su propia intuición. Justamente, esta función es aquella que apoya el proceso mismo de vinculación entre un símbolo y el arquetipo subyacente.

Así mismo, el trabajo con los símbolos tiene otras exigencias en la comprensión que no podemos dejar de referenciar aquí y que son, en verdad, un legado que deja Jung en su último escrito "*Acercamiento al Inconsciente*".

La interpretación de los sueños y de los símbolos requiere inteligencia. No puede transformarse en un sistema mecánico y luego engranarlo en cerebros sin imaginación. Requiere, a la vez, un creciente conocimiento de la individualidad del soñante y una creciente autovigilancia por parte del intérprete. Los que no tienen experiencia en este campo negarían que haya normas sencillas que puedan ser útiles, aunque han de aplicarse con prudencia e inteligencia. Se pueden seguir todas las buenas normas y, no obstante, empantanarse en el más terrible disparate, solo por desdeñar un detalle, sin importancia en apariencia, que una inteligencia mejor no hubiera dejado escapar. Incluso un hombre de gran inteligencia puede desviarse por falta de intuición o de sensibilidad.

Cuando intentamos comprender los símbolos, no solo nos enfrentamos con el propio símbolo, sino que nos vemos frente a la totalidad de la producción individual de símbolos. Esto incluye el estudio de los antecedentes culturales y, en el proceso, rellena uno muchos huecos con la cultura propia. He adoptado como norma considerar cada caso como una proposición completamente nueva acerca de la cual

⁴⁸⁰ JUNG, *Energética psíquica y esencia del sueño*, Op.cit., p.99.

⁴⁸¹ JUNG, *Realidad del Alma*, Op.cit., p. 83-84.

no debe saber ni siquiera el abecedario. Las respuestas rutinarias pueden ser prácticas y útiles mientras se está tratando la superficie, pero tan pronto como se está en contacto con los problemas vitales, es la propia vida la que manda y aun las brillantes premisas históricas se convierten en palabrería.

Imaginación e intuición son vitales para nuestra comprensión. Y aunque la opinión popular corriente es que son valiosas, principalmente, para poetas y artistas (que en cuestiones de "juicio" no serían de fiar), de hecho, son igualmente vitales en los escalones más elevados de la ciencia. Ahí desempeñan un papel cada vez más importante que suplementa el del intelecto "racional" y su aplicación a un problema específico. Incluso en física, la más estricta de todas las ciencias aplicadas, depende en un grado asombroso de la intuición que actúa a modo de inconsciente (aunque es posible demostrar después el proceso lógico que hubiera conducido al mismo resultado que la intuición).

La intuición es casi indispensable en la interpretación de los símbolos, y muchas veces puede asegurar que sean inmediatamente comprendidos por el soñante. Pero mientras esa sospecha casual puede ser subjetivamente convincente, también puede ser un tanto peligrosa. Puede llevar con mucha facilidad a una falsa sensación de seguridad. Puede, por ejemplo, inducir al intérprete y al soñante a seguir unas relaciones cómodas y aparentemente fáciles que pueden desembocar en una especie de sueño mutuo. La base segura del verdadero conocimiento intelectual y de la comprensión moral se pierde si nos conformamos con la vaga satisfacción de haber comprendido por "sospechas". Solo podemos explicar y saber su reducimos las intuiciones a un conocimiento exacto de los hechos y de sus conexiones lógicas.⁴⁸²

Según puede notarse, la hermenéutica del alma atañe a un sistema viviente como es la psique, la cual, siendo un sistema energético, fluye y se transforma. Por lo mismo, la interpretación nunca puede considerarse rígida. Por su parte, el intérprete lleva en sí la responsabilidad de un proceso constante de autovigilancia y de ejercitarse en el 'desprejuicio'.

Junto a lo anterior, como la interpretación del alma compromete al investigador, se le hace a éste necesario abrir un horizonte en su perspectiva, y para ello consideramos que le es primordial acoger la paradoja en su consciencia. En todo este escrito hemos destacado la constante contradicción y dualidad que se hallan en el trabajo con el inconsciente. Precizando ahora este hecho en la obra de Jung, encontramos que él califica a los enunciados inconscientes como «difícilmente explicables» y «paradojales», pues: «no son en verdad invenciones de una consciencia sino manifestaciones espontáneas de una psique que no es controlada por la consciencia y que notoriamente posee toda libertad para

⁴⁸²JUNG, "Acercamiento al Inconsciente". En: JUNG, Carl Gustav, et al., Op.cit., p.92.

exteriorizar miras que de manera alguna toman en atención los propósitos de la consciencia». ⁴⁸³ Ya que en lo inconsciente no existe realmente contradicción ni contrarios, él se muestra a la consciencia en ese estilo que a ella le parece antinómico. Pero, en verdad, como lo enuncia nuestro autor, las antinomias no existen en lo inconsciente, pues su contenido es absolutamente paradójico y esto incluye la «categoría del ser». ⁴⁸⁴ Por lo cual, cada contenido tiene sus opuestos que coexisten, lo que también Marie-Louise Von Franz cataloga como una «*dualidad paradójica fundamental*» característica de todos los «fenómenos psicológicos». ⁴⁸⁵

En el caso de los arquetipos, debido a la co-presencia de *luz y sombra*, y de *instinto y espíritu* que en ellos existe, el alma no tiene otro camino que manifestarlos de modo paradójico. Por tal motivo, Jung dice que: «sobre los objetos trascendentales sólo se puede hablar de manera antinómica. Por ejemplo, estos objetos son y no son (en la experiencia)». ⁴⁸⁶ Y así, estos 'objetos trascendentales' o arquetipos pueden ser seres de luz que elevan a los cielos, y, al mismo tiempo, criaturas ctónicas que atan a la tierra. Lo que hemos destacado en el arquetipo mismo del amor, el cual transforma al objeto amado en proyección de un objeto trascendental, nos 'eleva por encima de la experiencia' –la transforma en fantasías idílicas–, pero, simultáneamente, nos ata a la pasión y a la materia. De igual forma, cuando uno como hombre proyecta su *ánima* concibe la mirada de la amada como un verdadero hechizo de un hada, y, en otras ocasiones, maldice haberse enamorado de esa infernal bruja. Para las mujeres, su hombre amado en quien proyectan el *ánimus*, es tanto un príncipe como un azufrado demonio. Por lo cual, la experiencia del arquetipo al hacerse consciente por el trabajo con la función trascendente, hace que el ser humano experimente la vivencia numinosa de la antinomia:

⁴⁸³ JUNG, *Formaciones de lo Inconsciente*, Op.cit., p.73.

⁴⁸⁴ JUNG, *Simbología del Espíritu*, Op.cit., p.33.

⁴⁸⁵ VON FRANZ, *Alquimia*, Op.cit., p.220.

⁴⁸⁶ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.481.

El arquetipo, aproximado a la conciencia mediante la indagación del inconsciente, pone al individuo, pues, frente a la abismal oposición de la naturaleza humana y con ello le ofrece la posibilidad de vivir una experiencia absolutamente inmediata de luz y de tinieblas, de Cristo y del demonio. En el peor o en el mejor de los casos, trátase propiamente sólo de una *posibilidad* y no de una *garantía total*, puesto que con nuestros medios humanos no podemos provocar con carácter de necesidad experiencias de esta índole. Hay que tener en cuenta factores que escapan a nuestro gobierno, La vivencia de los opuestos nada tiene que ver con una comprensión intelectual ni con un querer identificarse. Habría que llamarla más bien un destino. Tal vivencia puede demostrar a uno la verdad de Cristo y a otro la verdad de Buda, y ello con una vivencia extrema.⁴⁸⁷

Esta experiencia sólo es plena cuando se despliega la función trascendente ya que así el ser humano no se identifica con el arquetipo y, al mismo tiempo, es consciente de su actuación, la cual, como lo ha explicitado Jung, obliga a *vivir* y vislumbrar la oposición. Se abre un horizonte comprensivo que trasciende a la razón misma porque abarca aspectos que la “comprensión intelectual” no puede aprehender. Como es evidente, esta vivencia comporta una fatigosa prueba dado que impela la aceptación de ‘Cristo’ y el ‘Demonio’ conjuntos: es decir, implica la conciliación de lo otrora separado, lo que, en sus comienzos se experimenta como una noche oscura.

Igualmente, sabemos que el Sí-Mismo tiene su situación paradójica y su experiencia exige afirmaciones de tipo antinómico. En cuanto que el *Selbst* es la unidad que contiene los opuestos, Jung llega a decir que el «ser unitario» solo puede ilustrarse en representaciones y en un lenguaje de «frases antinómicas»⁴⁸⁸. Por lo mismo, Jung el autor afirma que la totalidad del ser humano sólo puede describirse mediante «antinomias»,⁴⁸⁹ y aún más si se tiene en cuenta que él es lo trascendental en el alma. Dado que las ideas trascendentales se muestran de este modo paradójico, es obvio que el *Selbst* se describa de tal forma pues él es la unidad arquetípica misma.

⁴⁸⁷ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p.30-31.

⁴⁸⁸ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.515.

⁴⁸⁹ JUNG, *La Psicología de la Transferencia*, Op.cit., p.180.

Jung posiciona a la paradoja como un supremo bien espiritual, mientras que el «carácter unívoco» termina siendo un «signo de debilidad». Asumiendo la paradoja se abre la posibilidad de un mejor vivir, pues, según Jung «sólo la paradoja es capaz de abrazar aproximadamente la plenitud de la vida, en tanto que lo unívoco y lo falto de contradicción son cosas unilaterales y por tanto inadecuadas para expresar lo insible». ⁴⁹⁰ Cuando uno permite la paradoja deja que la vida sea lo que es, en su constante vaivén de ironías y contradicciones.

Siguiendo estas ideas, con Jung y su discípula Marie-Louise Von Franz podemos distinguir dos actitudes que demarcan dos tipos de consciencia: una *rígida* y la otra *paradójica*. En una primera instancia, nuestro autor esclarece que la consciencia tiende a manifestar ciertas fallas: ella es una «*mala enjuiciadora de su propia situación y a menudo se obstina en la ilusión de que su actitud es la correcta y que, si no tiene éxito, es por alguna interferencia exterior*». ⁴⁹¹ Por así decirlo, la consciencia se autoengaña, se infla y proyecta su desorden en el mundo externo. Esto es lo que la doctora Von Franz denomina «conciencia rígida» cuando analiza un grabado alquímico en la que aparecen dos soles: uno justo y otro injusto. Pero, al par, describe una actitud paradójica necesaria en la existencia humana. En sus magistrales palabras:

En el texto de Senior las actitudes en conflicto están caracterizadas como un sol que dirige dos rayos hacia su opuesto —la cosa oscura— y un sol que dirige un rayo, y se dice que el de un rayo es el sol sin justicia. ¿Qué principio de la conciencia colectiva no tiene justicia hacia el mundo de abajo, en tanto que el otro sol tiene justicia? ¿Qué querría decir eso?

Está claro que hay dos posibilidades de conciencia, a saber, una rígida y otra que tiene una actitud paradójica y por consiguiente hace justicia al factor paradójico del inconsciente. Esta última sería lo que se podría llamar un sistema conscientemente abierto, una *Weltanschauung* abierta que está siempre dispuesta a aceptar a su opuesto, o a encontrar el opuesto y aceptar sus contradicciones. Si uno tiene una actitud consciente que está dispuesta a aceptar el opuesto, a aceptar el conflicto y la contradicción, entonces se puede conectar con el inconsciente. Eso es lo que intentamos lograr. Tratamos de producir una actitud consciente con la cual la persona pueda mantener abierta la puerta hacia el inconsciente, lo que significa que uno

⁴⁹⁰ JUNG, *Psicología y Alquimia*, Op.cit., p.26.

⁴⁹¹ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.348. [El subrayado es nuestro]

nunca debe estar demasiado seguro de sí mismo ni de que lo que uno dice sea la única posibilidad; *nunca* debe estar demasiado seguro de una decisión.

Siempre se ha de tener un ojo y un oído abiertos para lo opuesto, para la otra cosa. Esto no significa debilidad, ni incapacidad de defenderse. Significa actuar de acuerdo con la propia convicción consciente, pero teniendo siempre la humildad de mantener la puerta abierta a riesgo de que a uno le demuestren su error. Ésa sería la actitud de una conciencia en un contacto viviente con el otro lado, el lado oscuro. El sol injusto es aquella actitud de la conciencia que sabe exactamente qué es cada cosa, una actitud rígida que obstruye el contacto con el inconsciente, en tanto que el sol de dos rayos tiene un efecto moldeador y formativo sobre el inconsciente; este último sería el que tiene justicia, y el primero el que no la tiene. Creo que es muy significativo. (...)

En todo caso, la conciencia tiende siempre a ser unilateral y a estar segura de sí misma, y eso va en desmedro del misterio de la vida. Pero la conciencia puede tener la doble actitud, y entonces ilumina el misterio de la vida, en vez de dañarlo. La actitud humilde que mantiene siempre la puerta abierta es la aceptación necesaria del hecho de que uno puede equivocarse, en lo moral o en lo científico, o de que uno puede saber hasta cierto punto, pero sin estar seguro, y que incluso la mayor de las certidumbres puede no ser más que negativa, o sólo algo verosímil de acuerdo con lo cual actúo.

Lo que se requiere es una actitud consciente conectada con la actitud religiosa, prestar siempre humilde y cuidadosa consideración al factor desconocido, o sea, decir: «Creo que esto es lo que corresponde hacer», y seguir atento a un signo que nos advierta que no lo hemos tenido todo en cuenta. La conciencia es esencial para el inconsciente, porque sin ella el inconsciente no puede vivir. Pero la conciencia no es más que un buen canal de comunicación a través del cual el inconsciente puede fluir si tiene una actitud doble, paradójica. Entonces el inconsciente puede manifestarse, y se puede evitar el endurecimiento de la actitud consciente en contra del inconsciente, que significa una escisión en la personalidad... y en la civilización.⁴⁹²

Estas propuestas valen no sólo para la interpretación sino también para la vida misma. La conciencia con actitud paradójica es aquella que acepta el opuesto, que *tolera* la oposición de lo inconsciente, y, por tal motivo, le obliga a uno a no estar siempre demasiado seguro. Por el contrario, la conciencia rígida está es unilateral y excluye lo inconsciente. En esencia lo que la autora propone (desde su amplia experiencia como analista) es una apertura de la conciencia a considerar los factores no tan racionales y ello hace que la conciencia tenga un buen canal de comunicación con lo inconsciente.

Con la actitud paradójica el Yo no deja de tener su contacto con la vida, pero es lo suficientemente desprejuiciado como para aceptar el mundo del inconsciente. Se abre al inconsciente y escucha la “voz” profunda del mismo, que le habla por

⁴⁹²VON FRANZ, *Alquimia*. Op.cit., p. 214-217.

ejemplo, en los sueños, en los actos fallidos, en los afectos y en las proyecciones. Es una *actitud doble*, como diría la discípula de Jung, que permite mirar las cosas más allá de lo que se muestra. Gracias también a esta actitud que asume el Yo se pueden experimentar los opuestos y se permite la unificación de la personalidad: el Yo no pierde su sentido de contacto con la realidad, pero, a la vez, acepta y acoge al inconsciente. Es un *sol con dos rayos* que se convierte en el medio para la manifestación y realización del Sí-Mismo. Aquí, la «actitud paradójica» posibilita que se soporten los opuestos y, en consecuencia, apoya a la función trascendente. Igualmente, dicha actitud hace que el Yo pueda mirar las cosas con una «consciencia detrás de la consciencia», la cual va más allá del conflicto y es, a nuestro juicio, la consciencia más cercana al Sí-Mismo: la consciencia que trasciende (no que niega) la oposición^(*).

^(*) En su obra *El Secreto de la Flor de Oro*, Jung denomina “sobrepasar” a un aumento en el nivel de consciencia. Aquí el horizonte de vida se ensancha pues aparece para el sujeto un «interés más alto y más amplio», y, en consecuencia, el problema que otrora se consideraba insoluble ahora pierde tanta urgencia. Entonces, tal problema, continúa Jung: «No fue resuelto lógicamente en sí mismo, sino que palideció frente a una dirección nueva y más fuerte de la vida. No fue reprimido y hecho inconsciente, sino que meramente apareció bajo otra luz y así fue distinto. Lo que en un nivel más profundo había dado motivo para los conflictos más turbulentos y una pánico tempestad de afectos, parecía ahora, contemplado desde el nivel más elevado de la personalidad como un temporal valle visto desde la cima de una alta montaña. Con ello la tormenta no es privada de su realidad, pero no ese está más en ella sino encima. (...) Por cierto se experimenta el afecto, por cierto se es conmovido y atormentado, pero simultáneamente existe de manera perceptible un estado de consciencia que toma como objeto al afecto, que puede decir: yo sé que sufro. (...) Lo que ocurría a ese respecto aquí y allá, a saber, que uno se sobrepasaba a sí mismo partiendo de oscuras posibilidades, me llevó a violentísima experiencia. Yo había aprendido a reconocer, en el interin, que los problemas más grandes y más importantes de la vida, son en el fondo, todos insolubles; deben serlo, pues expresan la polaridad necesaria que es immanente a todo sistema autorregulativo. Jamás pueden llegar a ser resueltos, sino solamente sobrepasados. Me pregunté, por lo tanto, si esa posibilidad de sobrepasar, o sea de ulterior desarrollo anímico, no era en general lo dado normalmente, y, en consecuencia, lo enfermiza fuera quedar fijado a, o en, un conflicto. Todo hombre debiera realmente poseer, al menos como germen, ese nivel superior, y poder desarrollar esa posibilidad bajo circunstancias favorables.

Quando contemplé la senda de desarrollo de aquellos que, silenciosamente, como de modo inconsciente, se sobrepasan a sí mismos, vi que sus destinos tenían algo en común: lo nuevo se les aproximaba desde fuera o desde dentro surgiendo del oscuro campo de las posibilidades, lo aceptaban y, con ello, crecían en altura. Me pareció ser típico que uno lo tomara de fuera y otro lo tomara de dentro o, más bien, que creciese en uno desde fuera y en otro desde dentro. Jamás fue lo nuevo, sin embargo, una cosa solamente de fuera o solamente de dentro. Si venía de fuera, se hacía intimísima vivencia. Si venía de dentro, se hacía suceso externo. Nunca fué tampoco producido a propósito y por quererlo conscientemente, sino que más bien arribó fluyendo en el correr del tiempo». (JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p.32-33).

Podemos decir que el *sobrepasar* es una actitud que acompaña a la experiencia del Sí-Mismo: de lo «nuevo» que se instala en el alma como una suerte de ‘núcleo’ (tal y como lo hemos denotado con Marie-Louise Von Franz). En el *Selbst* los conflictos no se resuelven pero se sobrepasan, se trascienden. No dejan de existir pero se pueden contemplar ‘desde fuera’. Particularmente, ‘lo nuevo’ adviene al alma de modo paradójico: cuando proviene de fuera del sujeto se hace *vivencia*, y, contrariamente, al proceder de fuente interna deviene un suceso externo. En ambos casos, el *Sí-Mismo* hace la fuente una experiencia psíquica que transforma la disposición haciéndola encontrar con su opuesta; y así el introvertido se concilia con su extraversion y el

Debe entenderse que en la concepción jungiana toda *ampliación de la consciencia* comporta un doble juego: una subida y una bajada, un descenso y ascenso. Pero, al tiempo, es una suerte de doble iluminación:

La sacudida produce el oscurecimiento, la nube, de la consciencia, que a raíz de la sacudida del punto de vista vigente hasta entonces cae en las tinieblas, como la Tierra cuando murió Cristo, a lo que seguirá la resurrección. Esta imagen significa que la ampliación de la consciencia conlleva primero una sacudida y un oscurecimiento, pero después una ampliación hacia el hombre entero, hacia el hombre sin más, lo cual, por su indescriptibilidad, debe calificarse de experiencia «mística», es decir, intuitiva; por eso le conviene también el nombre de *Ánthropos*, para mostrar la continuidad de la idea a lo largo de los siglos. (...) Cuando la consciencia se acerca a lo inconsciente no recibe solamente la sacudida del choque, sino que introduce también algo de su luz en la «tiniebla» de lo inconsciente. La consecuencia es que éste ya no está tan lejos, no resulta tan extraño ni provoca tanta angustia, preparándose así la unión final. Naturalmente, con esta «iluminación» de lo inconsciente no se quiere decir que a partir de entonces lo inconsciente sea menos inconsciente. De ninguna manera. Lo que sucede es que los contenidos inconscientes pasan a la consciencia de un modo más fácil hasta ahora.⁴⁹³

Todo el proceso de la función trascendente y su transformante efecto –el cual conlleva la «actitud paradójica»–, hace que la consciencia se abra a las tinieblas de lo inconsciente, descienda y luego *ascienda* renovada. Esta experiencia en verdad es la vivencia del Sí-Mismo, figurado como *Ánthropos* en la anterior referencia de Jung. La consciencia recibe su «herida», soporta el dolor de la oposición, pero, conjuntamente, introduce su *luz* en lo inconsciente. Asumiendo la paradoja y al considerar los factores no racionales la consciencia «ilumina lo inconsciente», lo cual, como ha explicado magistralmente Jung, *no* es la conscienciación de lo inconsciente pleno sino la posibilidad de su comunicación fecunda con la consciencia. La consciencia entonces, no sólo se baña en la oscuridad para renacer su luz, sino que también acrisola lo inconsciente.

extravertido con su introversión. En todo caso, la actitud paradójica soporta esta metamorfosis dado que le permite al sujeto acoger lo 'nuevo' como un núcleo que le facilita sobrepasar los conflictos.

⁴⁹³JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p.169-170.

Según Jung, la consciencia tiene cierta «acción purificadora»⁴⁹⁴, y, recurriendo al lenguaje alquímico, expresa al respecto que la «atención a lo inconsciente actúa como una incubación», como una «cría a fuego lento»: una «*solutio*» o «*digestio*». Así, tal atención «calienta y vivifica lo inconsciente», con lo cual derrumba las barreras «que lo separan de la consciencia».⁴⁹⁵ La consciencia atenta a lo inconsciente deviene así el *fuego secreto* de los alquimistas, que, es similar al símbolo privilegiado del sol con dos rayos: la consciencia que soporta el opuesto. Esta consciencia *justa* es capaz de «purificar lo inconsciente», es decir, permite que sea más accesible a la consciencia y, por lo mismo, que actúe menos *regresivamente*.

Vale decir que la consciencia *atrae* a lo inconsciente cuando abre su horizonte al opuesto. Es, como lo dice Jung⁴⁹⁶, una «conciencia íntegra» con la cual es posible que la compensación sea efectiva (sin detrimento de la vida psíquica) y facilite una sana asimilación. Como ésta conlleva a una integración de lo inconsciente a la consciencia, exige según nuestro autor, la consciencia del «aspecto doble» de cada contenido psíquico lo cual implica, así mismo, tanto la captación intelectual como la comprensión de su «valor afectivo».⁴⁹⁷ De modo que la integración de lo inconsciente implica la capacidad de *ver doble*, es decir, de considerar los aspectos nocturnos de la vida, lo que escapa al juicio consciente. Y, más aún: esta consideración obliga a captar la *totalidad* del fenómeno psíquico, lo que exige una aprehensión intelectual y afectiva. Esto es, un *saber* desde la 'cabeza' y desde el 'corazón'. Con tal propósito se requiere la actitud paradójica pues ella confiere esa disposición para *ver doble* y atender las cosas en una mirada amplia y no unilateral. Cuando uno asume dicha actitud no está rígidamente seguro sino que se brinda a sí mismo la posibilidad de la sospecha. Se genera así en cada quien

⁴⁹⁴ JUNG, *Formaciones de lo Inconsciente*, Op.cit., p.92.

⁴⁹⁵ JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Op.cit., p. 151.

⁴⁹⁶ JUNG, *Realidad del Alma*, Op.cit., p.82.

⁴⁹⁷ JUNG, *AION*, Op.cit., p.43.

una *nueva actitud* que da cabida a lo irracional, una actitud de vida similar a la que Jung describe comentando un texto taoísta:

Es creada así una actitud nueva, que acepta también lo irracional e inconcebible, simplemente porque es lo que está aconteciendo. Tal actitud sería veneno para quien de una manera u otra está ya abrumado por lo que sencillamente acontece; es, empero, del más alto valor para quien ha elegido de manera constante, por medio de un juicio exclusivamente consciente, entre lo que acontece sólo aquello que conviene a su conciencia y, por lo tanto, ha derivado paulatinamente de la corriente de la vida a un remanso lateral.

Aquí se separan ahora aparentemente los caminos para los tipos arriba mencionados. Ambos han aprendido a aceptar lo que viene a ellos. (Como enseña el Maestro Lü Dsu: "Cuando las ocupaciones vienen a nosotros, se las debe aceptar; cuando las cosas vienen a nosotros, se las debe discernir hasta el fondo".) Uno aceptará ahora principalmente lo que le viene de fuera, y otro lo que le viene de dentro. Y, como lo quiere la ley de la vida, uno tomará de fuera lo que previamente jamás hubiera aceptado de fuera, y otro de dentro lo que hasta entonces había constantemente excluido.

Esta reversión del ser importa un agrandamiento, elevación y enriquecimiento de la personalidad, cuando los valores anteriores, en tanto no son meras ilusiones, son firmemente mantenidos durante la reversión. Si no se mantienen, cae el hombre al otro lado, y pasa de la aptitud a la inaptitud, de la adaptación a la inadaptabilidad, del sentido a lo insensato, y aun hasta de la razón a la perturbación espiritual. (...) Todo lo bueno es costoso, y el desarrollo de la personalidad pertenece a las cosas más caras. Se trata de decirse sí a sí mismo –proponerse a sí mismo como la más seria de las tareas y permanecer continuamente consciente de lo que se hace y mantenerlo en todos sus aspectos dudosos siempre ante los ojos–, una tarea, en verdad, que llega a la médula.⁴⁹⁸

La constante aceptación de la paradoja propicia así una verdadera transformación de la disposición pues conlleva la integración de lo inconsciente. Al tiempo que se va dando tal metamorfosis se establece una consciencia ampliada con su nueva actitud: *se trata de una consciencia detrás de la consciencia que asume una visión tanto central como periférica*. Dicha nueva actitud abre el horizonte hacia la comunión del flujo mismo de la vida y lo que en ella *acontece*. Es, como lo ha dicho Jung, una «reversión del ser», lo cual señala que se restablece o reintegra la comunión con la experiencia de la vida en su totalidad. Y el camino, como lo ha señalado el autor, es mantener una actitud vigilante que considera también aquello que escapa al orden regular de los acontecimientos. Verbigracia, la consciencia ampliada y que *ve doble*, es, en verdad, una consciencia que está en comunión

⁴⁹⁸JUNG, Carl Gustav y WILHEM, Richard, Op.cit., p.35-36.

con el Sí-Mismo en tanto facilita el despliegue de la totalidad al aceptar el inconsciente.

En resumidas cuentas, y siguiendo las ideas de Marie-Louise Von Franz, la consciencia tiene dos opciones: estar al servicio de la vida, o bien, contra el flujo de la misma. Como lo expresa la autora: «*Si la consciencia funciona como debe, está al servicio de la vida, pero cuando se descarrila se vuelve destructiva*».⁴⁹⁹ Por lo tanto, una auténtica hermenéutica del alma exige que el intérprete desarrolle en sí mismo la «nueva actitud» guiada por la consciencia justa. De lo contrario, no se hace posible entender el movimiento y las manifestaciones de lo inconsciente. Volviendo a la discípula de Jung, consideramos que tanto en la vida como en la hermenéutica del alma, ha de seguirse el principio según el cual: «Nunca se ha de olvidar la división en dos, los dos aspectos del mismo problema».⁵⁰⁰ En nuestro caso, todo texto y toda formación de lo inconsciente se mueven en dos dimensiones dadas como aparentes oposiciones (personal-transpersonal, subjetivo-arquetípico, espiritual-material) que han de integrarse y considerarse al tiempo. Por ejemplo, en lo que atañe a los arquetipos se presenta la ya referida *contaminación*, y, en consecuencia, no es posible entender las distintas manifestaciones arquetípica sin una actitud paradójica, pues los arquetipos son tanto *esto* como *lo otro*, y en sus representaciones se entrecruzan aduciendo un sentido similar para dos cosas aparentemente distintas.

⁴⁹⁹VON FRANZ, *Alquimia*, Op.cit., p.232. [El subrayado es nuestro]

⁵⁰⁰Ibid., p.211.

4. CONCLUSIONES

Al desarrollar el presente trabajo buscamos esencialmente llevar a cabo una reflexión sobre el problema de la interpretación en Carl Gustav Jung, relacionando a ésta con los conceptos de *psique*, *símbolo* y *fenomenología psíquica*, y develando así que es una «*hermenéutica del alma*».

La ‘piedra’ fundamental que hemos asumido como posibilidad de una *hermenéutica del alma* es el concepto de «psique», el cual fue olvidado prácticamente por la ‘psicología’. En Jung, ella no es otra cosa que una matriz creativa que genera imágenes y *posibilidades de imágenes*, las cuales alcanzarán ulteriormente el valor de *ideas*. Cuando hablamos de *matriz* nos referimos con el autor a que la psique es una suerte de «fuente creadora», cuyas producciones le brindan al ser humano el sentido de existencia y realidad. Igualmente, a esta matriz Jung la ve como un sistema energético que contiene una energía que no se destruye sino que sufre transformaciones sólo visibles en la actividad de la fantasía y en la esfera de lo emocional.

Sin este punto de partida no es posible una «*hermenéutica del alma*» puesto que *alma* y *psique* son conceptos similares, y, en sentido originario, se refieren a lo que brinda la vida. De ahí que un discurrir sobre la *psique* o *alma* exija tocar la «vivencia» y la experiencia, lo cual no es lo mismo que una especulación sobre lo cotidiano ya que la reflexión sobre la psique –valga decir, *la psicología*– es un atender conscientemente a lo vivido *conduciéndolo a imágenes* sobre las cuales se ejercerá la práctica reflexiva, la cual se interesa más por el ‘cómo’ en lugar del ‘qué’. En consecuencia, la psicología atañe a la pregunta por la vida, pero no desde el *qué* es la vida sino desde el *cómo se da la vida al sujeto*.

Así por ejemplo, en el caso concreto de los conceptos, lo que aquí hemos llamado *psicología* tiene que ver con la *experiencia* de éstos y no tanto con los conceptos

racionalmente considerados, de modo que ella nos pregunta en qué medida los conceptos pueden constituirse *vivencias*. De manera que cuando a algo lo explicamos *psíquicamente*, estamos develando el modo cómo eso es vivencia, es decir, estamos profundizando en las *imágenes* o fenómenos que tenemos de ese *algo*. Por lo tanto, si hablamos de una *hermenéutica del alma* debemos dejar claro que es una hermenéutica interesada en la interpretación de esos fenómenos o imágenes.

Dado que la *psique* sólo es aprehensible en sus manifestaciones es que hablamos de imágenes psíquicas. Tales manifestaciones *guían* la percepción de uno mismo y las cosas, y, por lo tanto, ellas transforman la posición del sujeto hacia los objetos, llegando a decir que, en verdad, *'vemos'* desde las imágenes del alma.

Por su parte, las *manifestaciones psíquicas* son representaciones de las vivencias que son tanto personales como transpersonales. En éste último caso hablamos de *'posibilidades de representación'* las cuales devienen *psíquicas* cuando se transforman en imágenes.

Las manifestaciones psíquicas en cuanto brindan una significación que no es comprensible en un comienzo, pero que en verdad son *imágenes plenas de sentido*, son manifestaciones simbólicas o símbolos. Éstos son la mejor posibilidad de expresar un contenido que subyace en lo que Jung denominó *inconsciente*, teniendo en cuenta que la *psique* es una *matriz originaria* que debido a un proceso de constantes *'divisiones'* de sí misma, se muestra como una integridad de dos grandes zonas: consciente e inconsciente. Ambos se hallan aparentemente opuestos, y los símbolos son la expresión que tiene la *psique* para conciliar tal contraste u oposición.

Como se ha visto, la zona clara de la *psique* corresponde a la consciencia cuya característica básica es la *diferenciación* que hace posible el devenir consciente. Por su parte, lo inconsciente, esto es, lo que *no es consciente o diferenciado*, es

en parte personal, abarcando vivencias subjetivas traducidas en imágenes que tienden a conformar una *sombra* opuesta a la consciencia; pero también en su mayor medida, el inconsciente es *colectivo*, un entramado de instintos y contenidos cuasi-psíquicos denominados arquetipos. Esta zona colectiva se caracteriza por ser *indiferenciada* y por contener lo filogenético de nuestra especie que, en el caso de lo anímico, constituye aquello que hemos denominado el *código psíquico*, paralelo al código genético. La cualidad de este inconsciente colectivo es lo *psicóideo*, aquello que no se puede representar pero es condición de posibilidad de representarse, mientras que lo *psíquico* es lo que es dado en representaciones.

Por su parte, los símbolos buscan expresarle a la consciencia los contenidos inconscientes, sean personales o colectivos. Cuando los símbolos revelan contenidos de lo inconsciente colectivo son *símbolos arquetípicos*, los cuales se producen por el proceso de simbolización que transforma lo cuasi-psíquico en algo psíquico, es decir, lo *psicóideo* en imagen. Tales símbolos tienen una indudable connotación que hemos denominado tradicionalmente como *mitológica*, y, al tiempo, son el germen de las grandes representaciones religiosas.

Ahora bien, lo directamente inverso a la *simbolización* es el comienzo mismo de la interpretación. La simbolización surge de un conflicto que le quita valor consciente a los objetos y lo *desplaza* hacia lo inconsciente, el cual se activa y emite sus contenidos que le dan una significación nueva a los objetos: un sentido más primigenio y mitológico. Estos nuevos contenidos son los símbolos, que, en cuanto que generan un encuentro entre la consciencia y los núcleos inconscientes, muestran su papel *unificador* propio del *symbolon*.

Vale decir que la psique está constantemente simbolizando la experiencia, transformándola en imágenes llenas de sentido, y esta simbolización se hace patente en los sueños. Empero, las vivencias conscientes también pueden tener

su trasfondo simbólico y esto incluye a las relaciones humanas, las cuales suelen devenir simbólicas. Sin embargo, la significación del símbolo no es directamente clara a la consciencia puesto que habla en otro lenguaje, más arcaico, primitivo, y por lo mismo, lleno de vida. No se sabe así, en qué medida tal persona o cual experiencia es simbólica.

En consecuencia, se requiere de un cambio de actitud que permita aprehender las imágenes emergentes como *símbolos*, y es aquí cuando comienza la disposición simbólica. Si la psique se revela en símbolos, ahora corresponde *ir* a la psique desde sus expresiones, y a este camino se le conoce también como *fenomenología psíquica*. Por lo tanto, aquí hemos asumido que la aprehensión de las cosas como imágenes psíquicas constituye tal fenomenología, y el tratarse estas imágenes como *símbolos* exige una 'disposición simbólica', una nueva actitud que cambie la mirada y la dirija al alma como donadora de sentido.

Siguiendo este argumento, podemos denotar que la simbolización es proceso espontáneo que sigue la directriz de lo inconsciente. Por su parte, la fenomenología psíquica y su correspondiente disposición simbólica, *implica* un re-direccionamiento de la actitud y la perspectiva, por lo cual, es una vía consciente. Podemos decir que es un *tratamiento consciente* de los fenómenos psíquicos, el cual los aprehende como productos del alma y no como meros hechos u objetos que *van de suyo* (para expresarlo en el lenguaje de la fenomenología husserliana).

Así las cosas, la fenomenología psíquica se nos ha mostrado como la '*clave*' fundamental para *releer* lo simbolizado que se encamina directamente opuesta a la simbolización. De modo que la comprensión de los símbolos exige una fenomenología psíquica y la correspondiente disposición simbólica.

Pero este camino comprensivo no termina en la "vía fenomenológica", puesto que la fenomenología psíquica atiende solamente al cambio de mirada y a la

modificación de la actitud. Su mérito consiste en que permite recuperar el alma y dotarla de ese papel matricial de sentido. Ella nos muestra lo que aparece como psíquico, pero, como tal, no nos devela su sentido. Se requiere la aprehensión del significado de los símbolos, su vinculación con la consciencia misma, y, por lo mismo, esto exige un nuevo tratamiento: el *método hermenéutico*. De modo que la fenomenología psíquica conduce a la atención sobre las imágenes, a la reconducción de la mirada, y, de ahí, se parte a la hermenéutica.

La *hermenéutica* aquí concebida tematiza sobre estos símbolos develados por la fenomenología psíquica, buscando, ante todo, hallar su sentido. En la perspectiva jungiana, *Hermes*, a quién se le atribuye la hermenéutica, es un dios que aduce a la comunicación, la relación y los intercambios, pero también a la *guía de las almas entre uno y otro mundo*. Justamente aquí es donde la hermenéutica puede tener una connotación «anímica» y ella puede denotar una suerte de *vinculación* entre dos esferas: la fáctica y la espiritual. Igualmente, el intercambio implica una relación entre dos agentes, así como la comunicación misma. De tal suerte, la *hermenéutica* supone el nexo y al mismo tiempo la traducción, lo cual debe seguirse en el método hermenéutico aplicado a los símbolos develados por la fenomenología psíquica. Por consiguiente, *interpretar* es viable de concebir como entablar una conexión entre el *fenómeno* y su *sentido*, con miras de explicitar el intercambio entre uno y otro.

Por su parte, en la perspectiva aquí seguida, el sentido o significación quiere decir fundamentalmente *ordenamiento de la disposición y las representaciones*, y según se ha visto, es el *arquetipo* la estructura básica que ordena las representaciones. Siendo así, el sentido apunta al ordenamiento de la aprehensión de acuerdo a un modelo «a-priori» y, consecuentemente, el *arquetipo* deviene el «núcleo de significación» que *guía* la articulación de las imágenes otorgándoles un sentido. Por lo tanto, *interpretar* desde una perspectiva anímica exige *ir* al arquetipo desde el *fenómeno* con miras de aprehender el 'núcleo de significación' del cual éste es una *manifestación*.

El autor estudiado subrayó la cualidad que tiene cada núcleo de significación para generar multiplicidad de *fenómenos*, e, igualmente, hizo ver que fenómenos similares pueden aducir a núcleos distintos dado que en el inconsciente éstos se hallan «contaminados». Ante ello, el camino necesario está en *ampliar* cada fenómeno brindándole un contexto con miras a encontrar nexos de sentido, los cuales, a su vez, señalarán un núcleo ya que en el alma existe una suerte de *conexión psíquica*. Nótese entonces una primera *circularidad* que acompaña a la hermenéutica, que, en este caso, indica el movimiento recíproco entre *fenómeno-manifestación* y *núcleo de significación*.

Prosiguiendo este camino es viable que el intérprete encuentre sentidos en los fenómenos que vayan *más allá* de lo que simplemente muestran. Al mismo tiempo, el hermeneuta compara el fenómeno amplificado con los núcleos de significación inconsciente y traduce ello al lenguaje de la consciencia, teniendo en cuenta que la paradoja es el corolario de los contenidos de lo inconsciente. Como consecuencia, el fenómeno sometido a este tratamiento devela su sentido para el individuo y para la colectividad.

Por lo tanto, en una primera acepción el método hermenéutico empleado por Jung implica un proceso que abarca la disposición simbólica como punto de partida, y luego, la contextualización-ampliación, la comparación y la traducción. Pero como esta hermenéutica atañe a los *fenómenos psíquicos* ha de considerarse que éstos señalan *vivencias*, y la comprensión que ella ofrece es esencialmente desde la *vivencia*. Por lo tanto, el proceso de encontrar sentido es una suerte de *solve* o análisis del fenómeno psíquico cuyo fin es la aprehensión de su significación, pero la *hermeneusis* culmina en el *coagula* o síntesis de la comprensión con la experiencia viviente.

Por decirlo de algún modo, no es una interpretación por la interpretación; no es una exégesis racional ni meramente lingüística; no es una interpretación

contemplativa o estética, sino que es una interpretación que ha de desembocar en una *resignificación* de la experiencia concreta de la vida. Por más lejana que parezca la manifestación de lo inconsciente, por más alejada del hombre de hoy, la virtud de la hermenéutica del alma es que *conecta* lo que aparentemente no es actual con el presente viviente. Ese punto de encuentro se da gracias al *arquetipo*, puesto que es una *vivencia colectiva* que se repite en cuanto es activada (“constelizada”), lo cual se lleva a cabo cuando uno atraviesa situaciones típicas tales como el amor, la maternidad, la paternidad, la depresión, la muerte y la amistad. Al tiempo que la consciencia experimenta esas circunstancias y vivencias (que no son individuales), se activa la *disposición inconsciente a representarlas* y se ejecuta mediante la simbolización en motivos típicos y simbólicos. De ahí que en tales situaciones un ser humano pueda tener sueños con imágenes ancestrales, mitológicas, religiosas, alquímicas o heroicas. De tal suerte, es labor de la hermenéutica *pesquisar* esas conexiones de sentido para vincularlas con la experiencia del hombre de hoy.

Siendo así, vemos que la hermenéutica jungiana es *vinculante* porque enlaza *en el alma* y *desde el alma* el pasado con el presente. Así mismo, los contenidos que ella devela son *vivencias del pasado* que se actualizan en el presente, y su competencia radica precisamente en ello: en hacer ver, en mostrar, cómo y de qué manera lo que aparece en el hoy se conecta con el ayer.

Pero también, esta hermenéutica por cuanto responde a cuestiones vivenciales y concretas, es del tipo *finalista*. No hablamos en modo alguno de *pragmática*, sino de finalista puesto que tiene en cuenta que la psique sigue un curso evolutivo el cual se direcciona a lo que se ha visto aquí como proceso de centración, desarrollo psíquico o individuación, que no es otro que la *gran vivencia* a la que estamos llamados. En consecuencia, la hermenéutica desde la perspectiva del alma tiene en cuenta que el *plan* de la psique es movilizar los distintos fenómenos psíquicos hacia la realización de su propio centro o *Sí-Mismo*.

Al par de lo precedente, la hermenéutica de Jung abarca una doble perspectiva. En primer lugar, se vive en la experiencia de la vida donde ella facilita la transformación de la *actitud* hacia la existencia. Pero, al mismo tiempo, constituye *interpretación* de textos y de las mismas vivencias. Por lo tanto, esta hermenéutica oscila en un movimiento bidireccional que engloba una *praxis vivencial* por un lado, y el ejercicio interpretativo mismo por el otro. Ella no es sólo interpretación, sino también vivencia que *relee* la vida, implica la experiencia subjetiva y exige una transformación de la propia perspectiva. *Compromete* al hermeneuta, le exige “cambiar sus ojos”, abrirlos a un nuevo horizonte. Le obliga experimentar y modificar sus actitudes. De hecho, esta hermenéutica parte del tratamiento sobre las imágenes reveladas como *vivencias* (gracias a la fenomenología psíquica), y discurre a partir y desde ellas.

Igualmente, esta hermenéutica acoge la terapéutica del alma –la psicoterapia– y se despliega como una praxis propia del ejercicio analítico. En éste ámbito tanto el analista como el analizando cooperan en la constante interpretación de los distintos fenómenos psíquicos vividos por el paciente con miras a apoyar al Sí-Mismo en su despliegue, lo cual por sí mismo es curativo. Entonces, en este caso también la hermenéutica jungiana se muestra como una vivencia.

Expuestas las consideraciones anteriores podemos decir abiertamente que *la hermenéutica jungiana es una “hermenéutica del alma” en la medida en que se interesa por interpretar las vivencias traduciéndolas a imágenes psíquicas o anímicas gracias a una particular disposición simbólica posibilitada, a su vez, por una fenomenología psíquica que transforma ‘lo que aparece’ en símbolos plenos de sentido, los cuales, al mismo tiempo, conducen a núcleos de significación inconsciente. Por su parte, la hermenéutica discurre sobre tales símbolos sometiéndolos a un característico tratamiento que los amplía para develar sus*

núcleos significativos y los vincula (o conecta) con la vivencia concreta del ser humano. Tal tratamiento constituye así un proceso interconecto de análisis y síntesis continuos cuyo dinamismo posibilita la «conciencialización» de lo inconsciente y, de igual forma, la renovación de la consciencia (y sus actitudes) gracias a lo inconsciente, lo cual conlleva a una comunicación fecunda (una 'relación) entre una y otra esfera del alma.

En resumidas cuentas, la hermenéutica jungiana es 'hermenéutica del alma' por cuanto se focaliza en el problema del alma y sus expresiones simbólicas, las cuales, con el fin de ser interpretadas, exigen ser asumidas desde una fenomenología psíquica. Ésta conlleva a un cambio radical de actitud y de mirada que permite un tratamiento analítico-sintético de los fenómenos psíquicos, el cual se encamina hacia el proceso de transformación del alma, aquella metamorfosis cuyo fin es la síntesis de los opuestos y comporta la vivencia de la circularidad, una experiencia que demanda desarrollar una perspectiva circular y vivir la propia evolución anímica. Por todo lo antedicho, la «hermenéutica del alma» es una hermenéutica finalista, paradójica, circular y vinculante.

BIBLIOGRAFÍA

APULEYO, Lucio. "El asno de oro". En: *Grandes Clásicos Universales*. Traducido por: Lisardo Rubio Fernández. Barcelona: Círculo de Lectores, 1978. p. 105-409.

BECKER, Udo. *Enciclopedia de los símbolos*. Traducido por: José Antonio Bravo. Barcelona: Swing, 2008. 446 p.

BERTALANFFY, Ludwin Von. *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Traducido por: Juan Almela. 2ª reimpresión. Santafé de Bogotá, D.C. : Fondo de Cultura Económica, 2000. 311 p.

BIBLIA DE JERUSALÉN. *Nueva edición totalmente revisada y aumentada*. Equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brower, S.A., 1975. 1836 p.

CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Traducido por: Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. 2ª ed. Barcelona: Herder, 1986. 1107 p.

HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. Traducido por: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1991. 478 p.

HUSSERL, Edmund. "B. El Camino hacia la Filosofía trascendental fenomenológica a partir de la psicología". En: *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*. Traducido por: Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. p. 200-283.

JULIEN, Nadia. *Enciclopedia de los mitos*. Barcelona: Swing, 2008. 507 p.

JUNG, Carl Gustav. *Acerca de la Psicología de la Religión Occidental y de la Religión Oriental (Obra Completa Volumen 11)*. Traducido por: Rafael Fernández de Maruri. Madrid: Trotta, 2008. 692 p.

_____ “Acercamiento al inconsciente”. En: JUNG, Carl Gustav et al. *El Hombre y sus símbolos*. Traducido por: Luis Escolar Bareño. Barcelona: Paidós, 1999. p. 18-103.

_____ *AION, Contribución a los simbolismos del sí-mismo*. 2ª reimpresión. Traducido por: Julio Balderrama. Barcelona: Paidós, 1997. 301 p.

_____ *Arquetipos e Inconsciente colectivo*. 2ª ed. Traducido por: Miguel Murmis. Buenos Aires: Paidós, 1974. 182 p.

_____ *El Yo y el inconsciente*. 3ª ed. Traducido por: Monserrat Esteve. Barcelona: Luis Miracle, 1955. 255 p.

_____ *Energética psíquica y esencia del sueño*. 3ª reimpresión. Traducido por: Ludovico Rosenthal y Blas Sosa. Barcelona: Paidós, 1995. 179 p.

_____ *Formaciones de lo Inconsciente*. 3ª reimpresión. Traducido por: Roberto Pope. Barcelona: Paidós, 1992. 133 p.

_____ *La Dinámica de lo Inconsciente (Obra Completa Volumen 8)*. Traducido por: Dolores Ábalos. Madrid: Trotta, 2004. 583 p.

JUNG, Carl Gustav. *La psicología de la transferencia: Esclarecida por medio de una serie de imágenes de la alquimia. Para médicos y psicólogos prácticos*. 3ª reimpresión. Traducido por: J. Kogan Albert. Barcelona, Paidós, 1993. 197 p.

_____ *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. 1ª edición en la colección Biblioteca Carl G. Jung. Traducido por: de Julio Balderrama. Barcelona: Paidós, 1990. 328 p.

_____ *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*. 9ª ed. Traducido por: Emilio Rodríguez Sadia. Buenos Aires: Losada, 1992. 141 p.

_____ *Los Complejos y el Inconsciente*. Traducido por: Jesús López Pachecho. Bogotá: Círculo de Lectores, S.A., 1986. 294 p.

_____ *Mysterium Coniunctionis. Investigaciones sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia (Obra Completa Volumen 14)*. Traducido por: Jacinto Rivera de Rosales y Jorge Navarro. Madrid: Trotta, 2002. 696 p.

_____ *Psicología y Alquimia*. Traducido por: Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1989. 501 p.

_____ *Psicología y Educación*. 1ª reimpresión en España. Traducido por: Ida German de Butelman. Barcelona: Paidós, 1993. 109 p.

_____ *Psicología y Religión*. 2ª reimpresión. Traducido por: Ilse T.M. de Brugger. Barcelona: Paidós, 1987. 168 p.

_____ *Realidad del Alma. Aplicación y progreso de la nueva Psicología*. 6ª ed. Traducido por Fernando Vela y Felipe Jiménez de Asúa. Buenos Aires: Losada, 1997. 209 p.

JUNG, Carl Gustav. *Recuerdos, sueños y pensamientos*. Traducido por: María Rosa Borrás. Barcelona: Seix Barral, S.A., 1966. 420 p.

_____ *Respuesta a Job*. 4ª reimpresión. Traducido por: Andrés Pedro Sánchez Pascual. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998. 132 p.

_____ *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. 5ª reimpresión. Traducido por: Matilde Rodríguez Cabo. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998. 329 p.

_____ *Símbolos de Transformación (Edición revisada y aumentada de Transformaciones y símbolos de la libido)*. 3ª reimpresión. Barcelona: Paidós, 1993. 441 p.

_____ *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia (Obra Completa Volumen 15)*. Traducido por: Cristina García Ohlrich. Madrid: Trotta, 1999. 148 p.

_____ *Tipos psicológicos Tomo I*. 9ª ed. Traducido por: Ramón de la Serna. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964. 361 p.

_____ *Tipos psicológicos Tomo II*. 9ª ed. Traducido por: Ramón de la Serna. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965. 304 p.

JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Carl. *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*. Traducido por: Brigitte Kiemann y Carmen Gauger. Madrid: Siruela, 2004. 273 p.

JUNG, Carl Gustav y WILHELM, Richard. *El secreto de la flor de oro. Un libro de la vida chino*. 5ª reimpresión. Traducido por: Roberto Pope. Barcelona: Paidós, 1996. 136, p.

LEFEBVRE, Gaspar, O.S.B. *Misal Diario y Vespéral*. 10ª ed. Traducido por: Germán Prado. Brujas, Bélgica: Desclée de Brower y Cía., 1951. 2198 p.

MENDIZÁBAL, Rufo, S.J., et al. *Diccionario Griego-Español ilustrado*. Madrid: Razón y fe, 1942. 595 p.

RÁBADE ROMEO, Sergio. "El sujeto trascendental en Husserl". En: *Logos: Análogos del Seminario de Metafísica*. Nº 1, 1966. Madrid: Universidad Complutense, 1966. p. 7-28. ISSN 1575-6866.

Disponible en internet: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2040291>>

VON FRANZ, Marie-Louise. *Alquimia. Introducción al Simbolismo*. 2ª reimpresión. Traducido por: Marta I. Guastavino. Barcelona: Luciérnaga, 1999. 408 p.

_____ "El proceso de individuación". En: JUNG, Carl Gustav et al. *El Hombre y sus símbolos*. Traducido por: Luis Escolar Bareño. Barcelona: Paidós, 1999. p. 158-229.

_____ *Misterios del tiempo. Ritmo y reposo*. Traducido por: Margarita Cavándoli. Madrid: Editorial Debate, 1996. 96 p.